

***Cultural appropriation* – (k)ein Thema für die Fremdsprachendidaktik?**

Jochen Plikat, Technische Universität Dresden (Dresden)

Abstract

Seit einigen Jahren wird in verschiedensten Kontexten Kritik an so genannter kultureller Aneignung (*cultural appropriation*) laut. Im Beitrag werden anhand aussagekräftiger Fallbeispiele die theoretischen Grundlagen der Kritik an *cultural appropriation* erläutert. Anschließend wird eine kulturwissenschaftliche Kritik dieses gegenwartskulturellen Phänomens formuliert. Schließlich wird die Relevanz des Themas für die fremdsprachendidaktische Diskussion herausgearbeitet.

Schlüsselbegriff: kulturelle Aneignung; interkulturelle Kompetenz; transkulturelle Kompetenz; Diskursbewusstheit; Kulturwissenschaft

Abstract

For some years now, criticism of *cultural appropriation* has been voiced in various contexts. On the basis of relevant examples, this article examines the theoretical foundations of the criticism of *cultural appropriation*. Subsequently, a critique of this contemporary phenomenon is formulated. Finally, the article emphasises the relevance of the topic for the discussion regarding the didactics of foreign language learning.

Key term: cultural appropriation; intercultural competence; transcultural competence; discourse awareness; cultural studies

1. Kritik an *cultural appropriation* als gegenwartskulturelles Phänomen

Im Sommer 2018 war im Rahmen des weltberühmten Jazz-Festivals von Montréal eine Bühnenshow geplant, bei der die historischen Gesänge der afrikanischen Sklaven Nordamerikas im Mittelpunkt stehen sollten. *Slav*, so der Titel der von dem Regisseur Robert Lepage und der Sängerin Betty Bonifassi konzipierten Show, wollte dem Publikum eine musikalische Reise der besonderen Art anbieten: „[...] une odysée théâtrale à travers les chants traditionnels afro-américains, des champs de coton aux chantiers de chemins de fer, des chants d'esclaves aux chansons de prisonniers [...]“ (Trichot, 2018).

Kurz vor Beginn des Festivals wurden jedoch massive Proteste gegen *Slav* laut. Den Organisatoren wurde bei Demonstrationen vor Ort und in den *social media* vorgeworfen, dass es sich bei der Show um *cultural appropriation* handle, und zwar aus zwei Gründen: Erstens gehörten sie als Weiße selbst nicht den *communities* (Gemeinschaften) an, von deren Schicksal die Inszenierung handelte; zweitens sei auch die Mehrheit der Darsteller weiß. *Slav* führe somit eine unrühmliche Tradition fort: „[le casting] perpetue la tradition historique de marginalisation et d'exploitation de la population noire au Québec ou dans le monde“ (ebd.). Die Festivalleitung verteidigte *Slav* zunächst, entschloss sich dann aber angesichts der anhaltenden Kritik, *Slav* aus dem Programm zu nehmen und bereits verkaufte Eintrittskarten zu erstatten.

Ebenfalls im Sommer 2018 wurde bekannt, dass die Schauspielerin Scarlett Johansson in einem geplanten Film mit dem Titel *Rub & Tug* die Rolle von Dante ‚Tex‘ Gill spielen sollte. Dieser wurde 1930 mit weiblichem Geschlecht als Lois Jean Gill geboren, identifizierte und kleidete sich jedoch später als Mann und änderte auch den Namen. Als Dante Gill wurde sie bzw. er in den 1970er- und 1980er-Jahren

in Pittsburgh als Betreiber von Massagestudios, die als Fassade für Prostitution dienten, zu einer der führenden Unterweltgrößen der Stadt. Scarlett Johansson erntete für das Vorhaben, Dante Gill darzustellen, heftige Kritik, weil sie als so genannte ‚Cisgender-Schauspielerin‘ – eine Schauspielerin also, bei der das biologische und das soziale Geschlecht übereinstimmen – eine Transgender-Rolle übernehmen wollte. Dies sei nicht nur an sich problematisch, so die Kritiker, sondern Johansson verhindere damit einmal mehr, dass eine Transgender-Schauspielerin eine solche Rolle übernehmen könnte. Johansson rechtfertigte ihre Entscheidung zunächst mit dem Verweis auf ähnlich gelagerte Fälle in anderen Filmen. So sei etwa die Hauptdarstellerin von *Transamerica* von der Kritik hoch gelobt und mit renommierten Preisen ausgezeichnet worden.¹ Schließlich lenkte Johansson jedoch ein, zog sich von der Rolle in *Rub & Tug* zurück und entschuldigte sich für ihre mangelnde Sensibilität.²

Die beiden Fälle sind nur zwei von inzwischen zahlreichen Beispielen aus dem Musik-, Schauspiel- und Modebetrieb. In diesen Branchen werden Vorwürfe der *cultural appropriation* besonders häufig erhoben. So wurde etwa die amerikanische Schauspielerin und Pop-Sängerin Selena Gómez dafür kritisiert, dass sie mehrfach einen sogenannten Bindi getragen hat. Das Tragen von Bindis entstammt der hinduistischen Tradition und besteht darin, sich einen Punkt auf die Stirn zu malen oder an dieser Stelle ein Schmuckstück anzubringen. Auch dem (weißen) Rapper Eminem (wegen Aneignung der schwarzen Rap-Kultur), der Rock-Band Rolling Stones (wegen Aneignung der schwarzen Blues-Kultur) oder zahlreichen amerikanischen Volkstanz-Ensembles (wegen Aneignung der Kultur der amerikanischen Ureinwohner) wurde kulturelle Aneignung vorgeworfen. 2017 traf es keine Künstlerin, sondern eine Politikerin. Damals wurde die (weiße) schwedische Ministerin Amanda Lind für ihre *Dreadlocks* kritisiert: sie habe sich damit ohne Erlaubnis die Haartracht der jamaikanischen Rastafaris angeeignet (vgl. Hermann, 2019). Neben dieser Kritik aus linken bzw. sich als links verstehenden Kreisen erntete Lind zusätzliche Kritik aus rechtsnationalen Kreisen, wenn auch aus anderen Gründen. Hier lautete der Vorwurf, sie repräsentiere mit ihrer Frisur Schweden nicht in angemessener Weise.

Auch an nordamerikanischen und europäischen Bildungseinrichtungen kam es in den letzten Jahren zu zahlreichen Fällen von Kritik an *cultural appropriation*. So wurde 2015 an der Universität von Ottawa in Kanada auf Wunsch von Kritikern eine kostenlose inklusive Yogastunde abgesagt, die dort seit mehreren Jahren von der (weißen) Yogalehrerin Jennifer Scharf angeboten worden war. Die Kritiker äußerten sich in diesem Fall weniger in den sozialen Medien, sondern wandten sich in bislang unveröffentlichten E-Mails an die Studentenorganisation, welche die Kurse organisierte. Sprecher der Studentenorganisation berichteten über diese E-Mails, dass die Absender Unbehagen über die Yogakurse geäußert hätten: „I have heard from a couple students [sic!] and volunteers that feel uncomfortable with how we are doing yoga while we claim to be inclusive at the same time“ (Moyer, 2015). Yoga stamme aus einer Kultur, die in der Vergangenheit unterdrückt worden sei („experienced oppression, cultural genocide and diasporas due to colonialism and western supremacy“, ebd.). Jennifer Scharfs Angebot, ihren Kurs in Zukunft „stretching for mental health“ zu nennen („I can just leave all yoga-ness out.“, ebd.), brachte nichts – er wurde aus dem Programm genommen.

Die Beispiele verdeutlichen, dass zur Begründung der Kritik an *cultural appropriation* häufig Kategorien wie Ethnie, Geschlecht, Rasse und Kultur herangezogen werden. Kritisiert wird jeweils das unerlaubte Überschreiten der Grenzen zwischen diesen Kategorien durch *outsiders*. Auch in Bezug auf

¹ Die Schauspielerin Felicity Huffman erhielt für ihre Rolle in *Transamerica* u. a. den Leserpreis des Berliner queeren Stadtmagazins Siegessäule.

² Vgl. CW (14.7.2018). Scarlett Johansson verzichtet auf Rolle als Trans-Mann [online]. Heruntergeladen: 2.10.2020, https://www.queer.de/detail.php?article_id=31542.

andere Kategorien hat es jedoch bereits Kritik an Grenzüberschreitungen gegeben, wiederum mit einer strikten Unterscheidung zwischen *insiders* und *outsiders*. Fast jede denkbare Unterscheidungskategorie kommt dafür in Frage, etwa das Körpergewicht. Dies zeigen die Erfahrungen der amerikanischen Autorin Lionel Shriver. In ihrem 2013 veröffentlichten Roman *Big Brother* verarbeitet sie den Tod ihres Bruders, der 2009 an Adipositas (krankhafter Fettleibigkeit) gestorben war:

I was moved to write the book not only from grief, but also sympathy: in the years before his death, as my brother grew heavier, I saw how dreadfully other people treated him – how he would be seated off in a corner of a restaurant, how the staff would roll their eyes at each other after he'd ordered, though he hadn't requested more food than anyone else. (Shriver, 2016)

Wie in den oben geschilderten Fällen schützte auch hier die Sympathie der Außenseiterin für die *insiders* nicht vor deren Kritik. Shriver berichtet, dass der Roman zu einer längeren persönlichen Korrespondenz mit einer Aktivistin des so genannten *Fat rights movement* geführt habe, welche das Buch rundheraus ablehnte. Im Kern ging es nach Shivers Darstellung darum, dass die Aktivistin das Buch für unangemessen hielt, weil es von übergewichtigen Menschen handelte, aber aus der Feder einer schlanken Person stammte. Die Aktivistin habe es aus diesem Grund abgelehnt, das Buch überhaupt zu lesen (vgl. ebd.).

In Bezug auf die Terminologie ist zu beachten, dass manche Autoren den Begriff *cultural appropriation* nicht wertend, sondern im Sinne eines unproblematischen ‚kulturellen Borgens‘ oder gar einer wünschenswerten *good cultural appropriation* verwenden (vgl. Malik, 2017). Andere hingegen sehen *cultural appropriation* grundsätzlich als negativ an. Für sie handelt es sich bei *cultural appropriation* um eine moralisch verwerfliche Aneignung im Sinne einer *bad cultural appropriation*. Diese Verwendung des Begriffs hat sich durchgesetzt, und sie steht hier im Zentrum. Ich bezeichne sie als ‚Kritik an *cultural appropriation*‘, während ich die Antworten auf diese Kritik als ‚Repliken‘ bezeichne.

Auf welchen theoretischen Grundlagen basiert nun die in so verschiedenen Kontexten erhobene Kritik an *cultural appropriation*?

2. Theoretische Grundlagen der Kritik an *cultural appropriation*

Die Kritik an *cultural appropriation* hat ihren Ursprung in postkolonialen Diskursen, welche seit den 1970er Jahren eine zunehmend wichtige Rolle in verschiedenen akademischen Disziplinen spielen (vgl. Williams & Chrisman, 1994). Wie relevant diese Diskurse über akademische Debatten hinaus sind, lässt sich an der großen Aufmerksamkeit ablesen, die sie sowohl in etablierten Medien (großen Tageszeitungen etc.) als auch in den *social media* bekommen.

Darüber hinaus werden sie zunehmend auch von der Politik ernst genommen. Dies zeigt u. a. die Grundsatzrede des französischen Präsidenten Emmanuel Macron im November 2017 in Ouagadougou. Macron übernahm in seiner Rede im Namen Frankreichs nicht nur Verantwortung für die Verbrechen der Kolonialzeit. Er kündigte darüber hinaus an, dass Kunstgegenstände, die in der Kolonialzeit nach Frankreich gebracht wurden, vorübergehend oder endgültig an deren Herkunftsländer zurückgegeben werden sollten (vgl. Élysée (Hrsg.), 2017).

Nach seiner Rede beauftragte Macron die französische Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy und den senegalesischen Wirtschaftswissenschaftler Felwine Sarr damit, eine eventuelle Rückgabe vorzubereiten. Der von ihnen im November 2018 vorgelegte Bericht erschließt das Thema nicht nur mit der gebotenen wissenschaftlichen Gründlichkeit, sondern enthält auch konkrete Empfehlungen für die Rückgabemodalitäten. Sarr und Savoy (2018, S. 64) kommen zu dem Ergebnis, dass es sich bei <https://doi.org/10.18452/22331>

europäischen Museumsbeständen aus der Kolonialzeit in zahlreichen Fällen um Objekte handle, die unter asymmetrischen Machtbedingungen erworben wurden: „[...] de nombreux objets des collections des musées ont été acquis auprès de leur propriétaire d’origine par la violence ou la ruse ou dans des conditions iniques liées notamment à l’asymétrie du ‚contexte colonial‘“. Viele Aneignungen seien daher auch dann als unrechtmäßig zu betrachten, wenn ein Kaufpreis gezahlt wurde, denn oft wurden die Kolonisierten mit verschiedenen Mitteln so lange unter Druck gesetzt, bis sie einem Verkauf zustimmten (vgl. ebd., S. 49).³

Für die hier diskutierte Problematik ist entscheidend, dass die Kritik an *cultural appropriation* die Unterscheidung zwischen der Aneignung von materiellen und immateriellen Kulturgütern aufhebt. Wenn jemand z. B. den besonderen Haarschnitt einer Gemeinschaft trägt, verhält er sich aus der Sicht der Kritiker an *cultural appropriation* in moralisch ähnlich verwerflicher Weise, wie wenn er dieser Gemeinschaft einen wertvollen Kunstgegenstand rauben würde.

Eine Übersicht über die bis dahin bereits seit mehreren Jahren geführte Diskussion um *cultural appropriation* findet sich bei Rogers (2006). Nach Rogers ist *cultural appropriation* als „the use of a culture’s symbols, artifacts, genres, rituals, or technologies by members of another culture“ (ebd., S. 474) zu verstehen. Er identifiziert in der einschlägigen Literatur unterschiedliche Definitionen des Begriffs, die er in insgesamt vier verschiedenen Kategorien zusammenfasst: „exchange, dominance, exploitation, and transculturation“ (ebd.).

1. *Cultural exchange*: „the reciprocal exchange of symbols, artifacts, rituals, genres, and/or technologies between cultures with roughly equal levels of power“ (ebd., S. 477). Rogers betont, dass diese Konstellation historisch selten sei, da bei Kulturkontakten fast immer ein Machtgefälle vorliege. Dennoch sei sie prinzipiell möglich.
2. *Cultural dominance*: „the use of elements of a dominant culture by members of a subordinated culture in a context in which the dominant culture has been imposed onto the subordinated culture, including appropriations that enact resistance“ (ebd.). Hierbei handelt es sich um ein weit verbreitetes Phänomen, das im Kontext des Kolonialismus besondere Bedeutung erlangte. Ein Beispiel hierfür sind die Sprachen ehemaligen der Kolonialmächte. Diese wurden den kolonisierten Völkern aufgezwungen, sie verwendeten sie im Lauf der Geschichte jedoch auch, um Widerstand zu leisten. Salman Rushdie (1982) hat für dieses Phänomen, für das er selbst ein prototypischer Vertreter ist, die griffige Formel „The empire writes back“ geprägt.
3. *Cultural exploitation*: „the appropriation of elements of a subordinated culture by a dominant culture without substantive reciprocity, permission, and/or compensation“ (ebd.). In diese Kategorie würden die oben genannten Beispiele fallen, zumindest nach Einschätzung der Kritiker der genannten Personen.
4. *Transculturation*: „cultural elements created from and/or by multiple cultures, such that identification of a single originating culture is problematic, for example, multiple cultural appropriations structured in the dynamics of globalization and transnational capitalism creating hybrid forms“ (ebd.). Aus dieser Auffassung von *cultural appropriation* ergibt sich eine große Nähe zu aktuellen kulturwissenschaftlichen Kulturverständnissen. Diese beruhen auf der Überzeugung, dass kulturelle Phänomene ohnehin *immer* einen hybriden Charakter aufweisen und durch vielfältige Aneignungsprozesse entstanden sind.

³ Sarr kritisierte jedoch im Juli 2019 in einem Interview mit der ZEIT, dass Macrons Ankündigungen bis dahin kaum Taten gefolgt seien (vgl. Bloch, 2019).

Rogers betont zudem, dass eine aktive Handlung ausgeführt werden müsse, damit *cultural appropriation* vorliegt. Die bloße Rezeption etwa von Musik oder Film einer anderen Kultur stelle für ihn in keinem Fall einen Akt der *cultural appropriation* dar (vgl. ebd., S. 476).⁴

Bereits hier fällt auf, dass der Kulturbegriff in der Diskussion um *cultural appropriation* häufig in einer Art und Weise verwendet wird, die aus soziologischer und kulturwissenschaftlicher Sicht eindeutig problematisch ist. In diesen Disziplinen wird der Kulturbegriff für die Bezeichnung von Gruppen, die sich durch bestimmte geteilte Diskurse und Praktiken auszeichnen und somit über gemeinsame Merkmale verfügen, inzwischen vermieden. Vielmehr werden diese häufig als *communities* bezeichnet (*black community, chinese community, gay community* etc.). Dieser Begriff trägt dem Umstand Rechnung, dass sich die Lebenswirklichkeit zeitgenössischer (Sub-)Kulturen grundsätzlich von jener vergleichsweise homogener und räumlich isoliert lebender indigener Kollektiven bzw. ‚Kulturen‘ unterscheidet. Er spielt zudem im so genannten ‚Kommunitarismus‘ eine zentrale Rolle (vgl. Etzioni, 1995). Gleiches gilt für sein deutsches Pendant, ‚Gemeinschaft‘ (vgl. Reinhold et al., 2000, S. 200 ff.). Kritik an *cultural appropriation* zielt somit häufig auf Grenzüberschreitungen zwischen *communities* bzw. Gemeinschaften ab. Weiterhin finden sich in der Diskussion um *cultural appropriation* auch andere Termini, u. a. ‚Minderheit‘, ‚Gruppe‘, ‚Klasse‘ etc.

Unabhängig von der jeweils verwendeten Terminologie besteht die Gefahr, dass Kollektiven eine Homogenität unterstellt wird, die sie nicht aufweisen, oder zumindest eine Homogenität in Bezug auf bestimmte, für das jeweilige Kollektiv essentielle Merkmale (Essentialismus). Die in diesem Beitrag ausgeführten Überlegungen erfordern es dennoch, sich zumindest streckenweise auf problematische Begriffe einzulassen, weil sie sich sonst in Terminologiekritik erschöpfen würden. Zumindest in Bezug auf den hier zentralen Kulturbegriff findet sich diese Kritik jedoch in Abschnitt 3. In jedem Fall können Gemeinschaften selbstredend nur dann als solche (fort-)bestehen, wenn ihre jeweiligen Angehörigen bestimmte Diskurse und Praktiken teilen, als bedeutsam anerkennen und reproduzieren (vgl. Plikat, 2017, S. 219 und passim).

Zentral für die Diskussion um *cultural appropriation* ist nun der Gedanke, dass die Besonderheiten einer Gemeinschaft – unter anderem eine bestimmte Art sich zu kleiden, sich zu ernähren oder zu tanzen – als ihr Eigentum anzusehen und entsprechend zu schützen seien. Auf dieser Grundlage sind Versuche entstanden, für kulturelle Phänomene auf die jeweilige Gemeinschaft bezogene formale Eigentumsrechte zu definieren. So stammt eine häufig zitierte Definition von *cultural appropriation* aus der Feder der amerikanischen Juristin Susan Scafidi:

Taking intellectual property, traditional knowledge, cultural expressions, or artifacts from someone else's culture without permission. This can include unauthorized use of another culture's dance, dress, music, language, folklore, cuisine, traditional medicine, religious symbols, etc. It is most likely to be harmful when the source community is a minority group that has been oppressed or exploited in other ways or when the object of appropriation is particularly sensitive, e.g. sacred objects.⁵

Auch hier ist die Unterscheidung zwischen materiellen und immateriellen Kulturgütern aufgehoben. Ausdrücklich unterstreicht Scafidi in ihrer Definition zudem, dass für die Feststellung von *cultural*

⁴ Diese Einschränkung wird jedoch häufig, wenn man bei der Diskussion um *cultural appropriation* den Begriff der Intimität in den Mittelpunkt stellt, wie es Thi Nguyen & Strohl (2019) tun, s. unten in diesem Beitrag.

⁵ Diese am häufigsten zitierte Definition hat Scafidi gegenüber einer Online-Zeitschrift formuliert. Die ursprüngliche Quelle ist jedoch nicht mehr auffindbar (vgl. Nittle (2019) sowie ausführlich Scafidi (2005)).

appropriation zwischen Mehrheits- und Minderheitsgemeinschaften, zwischen Unterdrückern und Unterdrückten zu unterscheiden sei.

Wie andere erwähnt auch Scafidi die Relevanz von Artefakten, welche für eine Gemeinschaft besonders bedeutsam sind, wie z. B. Sakralgegenständen (vgl. ebd.). Solche Überlegungen spielen auch in der aktuellen Rückgabebdebate eine wichtige Rolle (vgl. Sarr & Savoy, 2018).

Den Aspekt der Bedeutsamkeit kultureller Elemente für eine bestimmte Gemeinschaft stellen Thi Nguyen und Strohl (2019) sogar in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Sie stützen sich dabei auf den Begriff der Intimität. Thi Nguyen und Strohl gehen davon aus, dass Gemeinschaften ähnlich wie Individuen über Intimität verfügen, und Gemeinschaften hätten wie Individuen das Recht, ihre jeweilige Intimität zu schützen. So habe ein Individuum beispielsweise das Recht zu entscheiden, ob es einen Liebesbrief für sich selbst behält, ihn einer oder mehreren vertrauten Personen vorliest oder ihn sogar veröffentlicht. Eine Missachtung der Wünsche des Individuums stelle eine Intimitätsverletzung dar („breach of intimacy“, ebd., S. 982). Analog dazu haben ihrer Auffassung nach auch Gemeinschaften das Recht, die Weitergabe kultureller Elemente einzuschränken, die sie zu ihrer Intimsphäre zählen, z. B. für die jeweilige Gemeinschaft bedeutsame Lieder, Tänze, Kleidungsstile etc. Die unerlaubte Verwendung dieser kulturellen Elemente stelle eine Verletzung der Intimsphäre der Gemeinschaft dar und sei daher als *cultural appropriation* abzulehnen.

Thi Nguyen und Strohl vertreten die Auffassung, dass der Intimitätsdiskurs besser als der Unterdrückungsdiskurs erklären könnte, warum die Übernahme mancher kultureller Phänomene oft als problematisch eingeschätzt wird (z. B. bedeutsame Haartrachten, religiöse Tänze etc.), während dies für andere Phänomene in der Regel nicht gelte (z. B. aus den Bereichen Ackerbau, Stadtplanung, Medizin etc., vgl. ebd.). In Scafidis Definition ist diese Unterscheidung zwar angelegt („when the object of appropriation is particularly sensitive, e.g. sacred objects.“). Thi Nguyen und Strohl stellen sie jedoch durch das Konzept der Gruppenintimität in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Wie Scafidi halten sie dabei an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Unterdrückern und Unterdrückten fest.

Es existieren zahlreiche weitere kulturwissenschaftliche Publikationen zum Thema, auf die hier aus Platzgründen nicht weiter eingegangen werden kann. Unter anderem werden dort die Bedingungen für (legitime) *cultural adaptation* diskutiert. Exemplarisch sei zumindest auf die Monographie von James O. Young (2010) sowie auf den Sammelband von Pascal Nicklas und Oliver Lindner (2012) verwiesen.

In aktuellen wissenschaftlichen Publikationen zur Kritik an *cultural appropriation*, vor allem aber auch in der öffentlichen Diskussion wird der Begriff in der Regel im Sinne von Rogers Definition Nr. 3 verwendet (*cultural exploitation*), die sich weitgehend mit Scafidis Definition deckt. Bei dieser Form von *cultural appropriation* wird davon ausgegangen, dass ein Machtgefälle zwischen zwei Kulturen vorliegt. Dieses Machtgefälle führe dazu, dass die Aneignung als moralisch verwerflich zu werten sei, in ähnlicher Weise, wie dies für den Raub von Gegenständen gelte.

Die Ausweitung der Kritik an *cultural appropriation* hat in den letzten Jahren zu unterschiedlichen Repliken geführt. In den folgenden Abschnitten geht es um eine Replik aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Andere Repliken, z. B. aus ethnologischer Perspektive (vgl. Comaroff & Comaroff, 2009), können hier aus Platzgründen nicht ausgeführt werden.

3. Eine Replik aus kulturwissenschaftlicher Sicht

Überlegungen zum Konzept der *cultural appropriation* sind in der Regel der Kulturwissenschaft zuzuordnen, wobei auch bedeutende Überlappungen mit benachbarten Disziplinen festzustellen sind, z. B. dem (Eigentums-)Recht (vgl. Scafidi, 2005) und der Ethnologie (vgl. Comaroff & Comaroff, 2009). Aus diesem Grund liegt die Frage nahe, welches Verständnis dem Kernbegriff von *cultural appropriation* zugrunde liegt – Kultur. Sie soll hier aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive gestellt werden.

Kultur ist bekanntlich ein überaus vieldeutiger und schwer zu definierender Begriff. Die zahlreichen dokumentierten Kulturverständnisse werden in der aktuellen Kulturwissenschaft in der Regel in vier Kategorien eingeteilt: das normative Kulturverständnis, das totalitätsorientierte Kulturverständnis, das differenztheoretische Kulturverständnis sowie das bedeutungs- und wissensorientierte Kulturverständnis (vgl. Reckwitz, 2004; Plikat, 2017). Für die Diskussion über *cultural appropriation* ist dabei vor allem die Frage entscheidend, ob Kulturen als abgrenzbare Einheiten aufgefasst werden oder nicht. Nur falls dies zutrifft, kann die Zugehörigkeit einer Person zu einer Gemeinschaft überhaupt eindeutig bestimmt werden, nur dann kann ein kulturelles Phänomen eindeutig einer Gemeinschaft zugeordnet werden, nur dann ist die kulturbasierte Definition von *community rights* bzw. *minority rights* (vgl. Kymlicka, 1995) möglich, und nur dann, so scheint es, ist das Konzept der *cultural appropriation* in sich kohärent und widerspruchsfrei.

Die Vorstellung von Kulturen als abgrenzbare Einheiten geht auf den deutschen Philosophen Johann Gottfried Herder zurück. Nach Herders Vorstellung sind Kulturen als Kugeln zu verstehen, die nach innen homogen und nach außen begrenzt sind. Sein Kulturverständnis wird daher häufig als ‚Kugelmodell‘ bzw. ‚Containermodell‘ bezeichnet (vgl. Welsch, 1999, S. 48). Es spielte im 19. und 20. Jahrhundert eine wichtige Rolle für den europäischen Nationalismus, der Kultur in erster Linie als *Nationalkultur* auffasste. Es ist jedoch bis in die Gegenwart für alltagssprachliche, aber auch wissenschaftliche (z. B. politikwissenschaftliche) Diskurse relevant (vgl. Huntington, 1996).

Herders Kulturverständnis wurde im 20. Jahrhundert in der amerikanischen Ethnologie und Anthropologie stark rezipiert. Eine Schlüsselrolle spielte hierbei der deutschstämmige amerikanische Anthropologe Franz Boas. Boas verfolgte das Anliegen, Kulturen möglichst wertfrei als in sich kohärente Systeme zu beschreiben. Entscheidend ist für das Verständnis von Boas' Werk jedoch, dass er dabei lediglich vorläufig und aus forschungsmethodologischen Zwecken von der Abgrenzbarkeit von Kulturen ausging (vgl. Stocking, 1989, S. 66f.). Gleichzeitig betonte er zwei wichtige Aspekte: Erstens, dass es sich um eine Abstraktion handelte, und zweitens, dass das Individuum grundsätzlich von der Klasse zu unterscheiden sei:

The characteristics of the members of the class are highly variable and the type that we construct from the most frequent characteristics supposed to belong to the class is never more than an abstraction hardly ever realized in a single individual [...]. (Boas, 1963 [1911], S. 241f.)

Boas' Schülerin Ruth Benedict griff die Vorstellung von Kulturen als in sich kohärente Systeme auf, gab ihr jedoch eine normative Wendung. Dies tat sie, indem sie nicht nur davon ausging, dass Kulturen *tatsächlich* voneinander abgrenzbar sind, sondern indem sie auch forderte, dass Kulturen voneinander abgrenzbar sein *sollen*. Hierbei spielten Elemente der Gestaltpsychologie eine wichtige Rolle, die bei Benedict zur Vorstellung der Integrität von Kulturen führten. Die Integrität einer Kultur sei dann erreicht, wenn sie „a balanced and rhythmic pattern“ aufweise (Benedict, 1989 [1934], S. 223). Auch in Bezug auf das Individuum vertrat Benedict eine vollständig andere Position als Boas. Benedict (ebd.) zufolge ist das Individuum vollständig von der Gemeinschaft abhängig und wird von ihr determiniert: „The whole determines its parts, not only their relation, but their very nature“ (S. 52).

Auch der Anthropologe Claude Lévi-Strauss greift auf das Containermodell zurück. In seinem einflussreichen Essay *Race et histoire* etwa spricht er sich ausdrücklich gegen die Vermischung von Kulturen aus. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass Kulturen zwar in gegenseitiger Bewunderung, aber doch voneinander getrennt existieren sollten:

[...] la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité. (Lévi-Strauss, 1987 [1952], S. 77)

Seit dem so genannten *cultural turn* der 1960er-Jahre ist der Kulturbegriff zum zentralen Leitbegriff der Geistes- bzw. Humanwissenschaften avanciert. Hierzu gehört auch der Aufstieg der Kulturwissenschaften als eigenständige Disziplin, die in der Gegenwart neben der Sprach- und Literaturwissenschaft als dritte Säule der philologischen Fächer fest etabliert ist. Prägend für diese Entwicklung waren unter anderem die Arbeiten des Anthropologen Clifford Geertz. Geertz (1973) modelliert Kulturen als Bedeutungsnetze:

Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. (S. 5)

Die Netzmetapher hat erhebliche Konsequenzen: Erstens stellt sie die Vorstellung in Frage, dass zwischen Kulturen klare Grenzen gezogen werden können, denn die Ränder von Netzen können sich leicht überlagern oder gegenseitig durchdringen. Die Netzmetapher steht somit in deutlichem Kontrast zum Kugel- bzw. Containermodell. Zweitens bietet sie – ganz im Gegensatz zu Benedicts deterministischer Position – ein sehr anschauliches Bild für die Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Menschen sind nach dieser Vorstellung einerseits in einem bestimmten Bedeutungsnetz gefangen, „suspended“. Sie haben dieses Netz jedoch selbst gesponnen – und so auch die Möglichkeit, Bedeutungsfasern und damit das Netz selbst zu verändern.

Für die deutschsprachige Diskussion zum Kulturbegriff sind unter anderem die Arbeiten des Philosophen Wolfgang Iser wegweisend. Seine Arbeiten zur so genannten *Transkulturalität* wurden nicht zuletzt in der hiesigen fremdsprachendidaktischen Diskussion stark rezipiert. Iser plädiert dafür, Kulturen als hybride, sich ständig verändernde Gebilde zu verstehen, und erteilt allen Homogenitäts- und Abgrenzbarkeitsvorstellungen eine Absage. Er hält dabei das Kugelmodell von Kulturen nicht nur für „deskriptiv falsch“, sondern auch für „normativ gefährlich“ (Iser, 1999, S. 48), denn es präge in hohem Maße die Vorstellung einer Wirklichkeit, die es nur zu beschreiben vorgibt. Daher lehnt er auch die so genannte ‚Interkulturalität‘ ab, denn sie basiere auf eben jenem Kugelmodell. Die Probleme, die man mit der Interkulturalität überwinden möchte, würden durch sie im Gegenteil immer wieder neu generiert:

Denn das klassische Kulturmodell ist – drastisch formuliert – seiner Struktur nach *kultur-rassistisch*. Ihm ist eine Art von Rassismus eingebaut, der auch dort noch erhalten bleibt, wo man den biologisch-ethnischen Rassismus ablegt, [...]. [Der kulturelle Rassismus] besagt: Diese Kultur ist eine andere als jene; nichts aus ihr ist unverändert in eine andere zu übertragen; man muß die Kulturen reinlich trennen und scheiden; es braucht eine Polizei nach innen wie nach außen [...]. (Iser, 1994, S. 152f.)

Eine gewichtige Replik auf die Kritik an *cultural appropriation* lässt sich somit in Bezug auf das essentialistische Kulturverständnis formulieren, ohne welches das Konzept nicht auszukommen scheint. Kritik an *cultural appropriation* läuft hierdurch nicht nur Gefahr, in direktem Gegensatz zu aktuellen kulturwissenschaftlichen Positionen zu stehen, sondern es ergeben sich auch zahlreiche Folgeprobleme.

Eines von ihnen erwächst aus der Frage, wie die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft überhaupt festgestellt werden kann. Grundsätzlich lassen sich hierfür mindestens drei Möglichkeiten unterscheiden:

1. durch Selbst-Identifikation (z. B. *gender*-Rollen)
2. durch unveränderliche Merkmale (z. B. Hautfarbe, biologisches Geschlecht, Stammeszugehörigkeit qua Geburt)
3. durch ein Aufnahme-ritual (z. B. Taufe)

Thi Nguyen und Strohl (2019) illustrieren diese Problematik am Beispiel der Biker-Subkultur: Man stelle sich einen *poser* vor, der Biker-Kleidung trägt, sich Biker-Tattoos stechen lässt, in Biker-Kneipen geht und von sich behauptet, sich der Biker-Community zugehörig zu fühlen. Er hat allerdings noch nie auf einem Motorrad gesessen und wird daher von der Community abgelehnt. Die Selbst-Identifikation des Posers steht somit in Konflikt mit dem Recht der Biker-Community, sich von nicht-Bikern abzugrenzen – ein Recht, das Thi Nguyen und Strohl mit Verweis auf die Intimität von Gemeinschaften („*groups*“) ausdrücklich einräumen, denn Intimität sei nur durch Abgrenzung vorstellbar. Dieses Recht der Gemeinschaft, über Zugehörigkeit zu entscheiden, führe aber zu einem logischen Zirkelschluss:⁶

We think that intimate groups should have the prerogative to set their own boundaries, but this creates a circularity: in order to set the boundaries of a group, the group members need to arrive at a decision; but in order to identify which people have legitimate standing to participate in this decision, we need to know where the boundaries are. (Thi Nguyen & Strohl, 2019, S. 997)

Die Position der Kritikerinnen und Kritiker an *cultural appropriation* ist in dieser Frage auffallend uneinheitlich: Während für die Zugehörigkeit zu bestimmten *communities* (z. B. *gender*) mit Nachdruck das Recht auf Selbst-Identifikation gefordert und die Relevanz von biologischen Merkmalen mit Nachdruck abgelehnt wird (vgl. Butler, 1990), werden für andere Zugehörigkeiten (z. B. *race*) Versuche der Selbst-Identifikation in der Regel strikt abgelehnt und ausschließlich biologische Merkmale herangezogen.⁷

Scafidi und andere betonen, dass Gemeinschaften Außenseitern die Erlaubnis erteilen können, sich eine zu dieser Gemeinschaft gehörende kulturelle Praxis anzueignen. Dies scheint jedoch unmöglich zu sein, solange die Frage ungeklärt ist, wer überhaupt zu einer Gemeinschaft gehört und wer in ihrem Namen sprechen darf.

Manche Autoren haben versucht, diesen Einwand zu entkräften, indem sie eine Unterscheidung zwischen *deskriptivem* und *strategischem* bzw. *politischem* Essentialismus einführen (vgl. Matthes, 2016, S. 360f.). Dabei wird die Position vertreten, dass Essentialismus bei der Beschreibung von Kollektiven in der Tat falsch und unterdrückerisch sei, weil er versuche, die Erfahrungen von Individuen zu homogenisieren. Gleichzeitig sei Essentialismus aber aus politisch-strategischen Gründen notwendig, um sinnvolle Ziele zu erreichen.

⁶ In diesem Zusammenhang stellt sich zudem die Frage, wie überhaupt die Zustimmung einer Gemeinschaft festgestellt werden kann, z. B. durch eine demokratische Abstimmung, durch eine Entscheidung der Anführer, etc. Wer sich auf die Intimität einer Gemeinschaft bezieht, muss zudem möglicherweise auf ein gesteigertes Intimitätsbedürfnis in einem Teil dieser Gemeinschaft Rücksicht nehmen. Dies könnte die Zustimmung der Gemeinschaft insgesamt unmöglich machen.

⁷ Diese Diskussion wurde im Rahmen der Kontroverse um die amerikanische Aktivistin Rachel Dolezal und den Begriff *transracial* geführt, der in Analogie zu *transgender* geprägt wurde (vgl. Pérez-Peña, 2015).

Auch aus dieser Argumentation ergibt sich jedoch ein erheblicher Widerspruch. Einerseits beruht der strategische Essentialismus auf der Beschreibung der Gemeinschaft, für deren Rechte er kämpft – andererseits räumt er jedoch ein, dass eben diese Beschreibung hoch problematisch ist. Daher kommt Alison Stone in ihrer Kritik am strategischen Essentialismus in der feministischen Literatur zu folgender Einschätzung:

[...] one cannot defend essentialism on strategic grounds without first showing that there is a homogeneous set of essentialist assumptions that exerts a coherent influence on women's social experience—which amounts to defending essentialism on descriptive grounds (as well). [...] Strategic essentialism has not resolved this problem, for it has not stably demarcated any merely political form of essentialism from the descriptive essentialism which critics have plausibly condemned as false and oppressive (Stone, 2004, S. 144).

Ein weiteres Problem in Bezug auf den strategischen Essentialismus liegt darin, dass er eine erhebliche normative Kraft entfalten kann. Diese äußert sich darin, dass Druck auf die Mitglieder der Gemeinschaft ausgeübt wird, bestimmte, zunächst nur aus strategischen Gründen angenommene Merkmale zu erfüllen und so die Gemeinschaft zu stärken. Wer dann von einem einmal gesteckten gemeinsamen Ziel abweicht, wird schnell als Verräter gebrandmarkt und bekommt den Zorn der Gemeinschaft zu spüren. In diesem Zusammenhang ist z. B. die in bestimmten Strömungen des Feminismus aktuell gängige Diffamierung von Frauen als *terfs* (*trans exclusionary radical feminists*) zu sehen, wenn sie die Position vertreten, dass biologische Unterschiede zwischen Männern und Frauen nicht durch Selbst-Identifikation aufgehoben werden können.⁸

4. Relevanz des Themas für die fremdsprachendidaktische Diskussion

Welche Relevanz hat das hier diskutierte Thema nun für die fremdsprachendidaktische Diskussion? Zunächst ist festzustellen, dass in der Fremdsprachendidaktik seit etwa 25 Jahren eine lebhaft und differenzierte Diskussion über (fremd-)sprachliches Lernen als sprachlich-*kulturelles* Lernen geführt wird. Ein zentrales Konzept war und ist hierbei die so genannte ‚Interkulturelle Kompetenz‘. Immer wieder wurde und wird dabei das hierbei zugrunde liegende Kulturverständnis ausführlich thematisiert, ebenso wie die damit eng verknüpfte Problematik von homogenisierenden Kulturkonzepten und Essentialismus (vgl. u. a. Bredella & Delanoy, 1999; Eckerth & Wendt, 2003; Breidbach, 2007; Hu & Byram, 2009; Plikat, 2017; König, Schädlich & Surkamp, 2020). Kaum wurde in dieser langen Diskussion jedoch reflektiert, dass Gemeinschaften kulturellen Austausch auch prinzipiell kritisch sehen oder sogar generell ablehnen können (vgl. Fäcke & Plikat, 2021).

In jedem Fall ist zu beobachten, dass Lernprozesse in den verschiedensten Kontexten und in verschiedenen Sprachen mit dem Erwerb von Besitz oder Eigentum in Verbindung gebracht werden (z. B. dt. „sich eine Sache aneignen“, frz. „s'approprier de qc.“ etc.). Wer etwas lernt, besitzt anschließend etwas, das er vorher nicht besessen hat, macht es zu seinem Besitz, zu seinem Eigentum. So lautet etwa der Titel eines 2002 von Gerhard Bach und Britta Viebrock herausgegebenen Sammelbandes „Die Aneignung fremder Sprachen“.

Besitzerergreifung und Aneignung sind jedoch Vorgänge, die keineswegs unter allen Umständen unbedenklich sind. Diese Dialektik der Aneignung ist im Kontext der interkulturellen Fremdsprachendidaktik zwar prinzipiell bekannt, wurde jedoch bislang kaum diskutiert. Eine Ausnahme findet sich lediglich in einem Beitrag von Lothar Bredella (2001: 12). Er unterstreicht dort unter Rückgriff auf den

⁸ Ein aktuelles Beispiel hierfür ist die Autorin Joanne K. Rowling (vgl. Russaw, 2019).

Philosophen Frithjof Rodi, dass Aneignung in der Tat immer das Moment der ‚Besitzergreifung‘ beinhaltet. Aneignung im Sinne von ‚Lernen‘ verändere aber auch die Person, die sich etwas aneignet – ein wichtiger Unterschied zur Besitzergreifung an materiellen Gütern. Und häufig sei Aneignung in diesem Sinne sogar ein Prozess, in dem sich zumindest potentiell *beide* Seiten verändern (vgl. ebd.).

Bredella entschärft mit diesen Überlegungen die hier diskutierte Problematik insofern, als er verdeutlicht, dass Aneignungsprozesse als *Lernprozesse* im Rahmen einer Haltung der Offenheit und Änderungsbereitschaft stattfinden sollen. Er geht allerdings nicht auf die Frage ein, ob auch die Gemeinschaft, deren Sprache oder kulturelle Praxis sich ein Außenseiter aneignet, mit dieser Aneignung einverstanden ist. Man kann an der seit gut 20 Jahren geführten Diskussion um *cultural appropriation* ablesen, dass dies nicht immer der Fall ist, so sehr man es sich auch wünschen mag.

Als ein Beispiel dafür, wie wenig die Dialektik der Aneignung auch in bildungsadministrativen Leitdokumenten reflektiert wird, sei der Referenzrahmen für plurale Ansätze zu Sprachen und Kulturen genannt (REPA, vgl. Candelier et al., 2012). Dort taucht der Aneignungsbegriff mehrfach in den *Can-do*-Deskriptoren für die Kompetenzen und Ressourcen des interkulturellen Lernens auf (vgl. ebd.).

Die Deskriptoren des REPA beziehen sich auf drei Bereiche interkulturellen Lernens, nämlich auf Wissen (K = *Knowledge*), Einstellungen und Haltungen (A = *Attitudes*) sowie Fertigkeiten (S = *Skills*). Unter den Deskriptoren finden sich beispielsweise das „Wissen, dass Kulturen unentwegt Elemente untereinander austauschen“ (ebd., K 11.3), die „Neugier zu entdecken, wie (/ die eigene(n) / die anderen/) °Sprache(n) / Kultur(en)° funktionieren“ (ebd., A 3.2) oder die Fähigkeit, „[d]en kulturellen Ursprung gewisser Verhaltensweisen analysieren [zu] können“ (ebd., S 1.8). Interkulturelles Lernen im Sinne des REPA bedeutet auch, „[s]ich die in mehr oder weniger vertrauten °Sprachen / Kulturen° charakteristischen °sprachlichen Elemente oder Gebräuche / kulturelle Bezüge oder Verhaltensweisen° °aneignen können [diese lernen können]“ (ebd., S. 7, Hervorhebung J. P.). Die englischsprachige Version lautet „Can °assume ownership of [learn]° [...]“, in der französischen Version steht „Savoir °s’appropriier [apprendre]° [...]“ (ebd.).

Die zumindest potentielle Problematik eines Aneignungsdiskurses wird in diesem Zusammenhang nicht aufgegriffen. Ein Thema, das in den benachbarten Kulturwissenschaften auch 2012 bereits seit vielen Jahren diskutiert wurde, spielt im REPA somit ebensowenig eine Rolle wie in der interkulturellen Fremdsprachendidaktik allgemein.

Die Diskussion um *cultural appropriation* ist nun für fremdsprachendidaktische Kontexte insofern relevant, als die Kulturwissenschaften ohnehin seit langem als zentrale Bezugswissenschaft der Fremdsprachendidaktik gelten. Wichtige kulturwissenschaftliche Diskurse sollten daher zur Kenntnis genommen und reflektiert werden. Wie könnte nun eine reflektierte fremdsprachendidaktische Position zur Problematik der *cultural appropriation* aussehen? Ich sehe dafür mindestens drei Optionen:

1. Die Fremdsprachendidaktik schließt sich einer harten Haltung zu *cultural appropriation* an. Dies würde bedeuten, das sprachliches und kulturelles Lernen in Zukunft nur noch mit ausdrücklicher Erlaubnis der betroffenen Gemeinschaft als ethisch unbedenklich betrachtet werden könnte, insbesondere, wenn es sich um eine sprachlich-kulturelle Minderheit handelt. In Europa wären hiervon zahlreiche Minderheiten- und Regionalsprachen betroffen, unter anderem Bretonisch, Baskisch, Okzitanisch, Katalanisch und Sorbisch. Gleichzeitig wären aber auch die Sprachen von heute einflussreichen Nationalstaaten vor *cultural appropriation* zu schützen, z. B. Polnisch, Tschechisch und Chinesisch (Mandarin). Auch sie ‚gehören‘ Gemeinschaften, die in der Geschichte erhebliche Unterdrückungserfahrungen gemacht haben. Dies würde die Schaffung von ‚Erlaubnismechanismen‘ innerhalb der betroffenen Gemeinschaften erfordern. Mit Blick auf

die Intimität von Gemeinschaften wäre dabei auch die Minderheitenproblematik innerhalb dieser Gemeinschaften zu berücksichtigen. Es müsste also das eventuell vorhandene starke Intimitäts- oder Schutzbedürfnis einer Minderheit (z. B. „Nur echte Sorben dürfen Sorbisch sprechen!“, „Nur Chinesen sollten Mandarin unterrichten!“) gegen die eventuell offene Haltung einer Mehrheit („Wer Sorbisch sprechen möchte, darf das!“) abgewogen werden.

2. Die Fremdsprachendidaktik beschränkt sich auf eine allgemeine Empfehlung zu interkultureller Sensibilität, verweist ansonsten aber auf das problematische Kulturverständnis, welches der Kritik an *cultural appropriation* zugrunde liegt. Weiterhin wird auf die inneren Widersprüche verwiesen, welche z. B. das Konzept des *strategic essentialism* aufweist. Im Sinne der Transkulturalität wird bei Kulturkontakten allen Beteiligten guter Wille, Offenheit, gegenseitiger Respekt und Toleranz empfohlen. Es wird auf die zahlreichen Vorteile verwiesen, welche gegenseitiges sprachlich-kulturelles Lernen für die Persönlichkeitsentwicklung der Individuen mit sich bringt. Kultureller Wandel, der mit Kulturkontakten langfristig einhergeht, wird als ein grundsätzlich positives Phänomen angesehen.
3. Die Fremdsprachendidaktik integriert die Diskussionen um *cultural appropriation* in einer diskurstheoretischen Perspektivierung. Kritik an *cultural appropriation* kann auf diese Weise als kulturelles Phänomen des frühen 21. Jahrhunderts analysiert und so zur Förderung von Diskursbewusstheit herangezogen werden. Die hiermit verbundenen Lern- und Bildungsprozesse führen auch zu einer Weiterentwicklung der fachdidaktischen Theorie und Terminologie. So könnte beispielsweise der von Hartmut Rosa geprägte Begriff der ‚Anverwandlung‘ ein Welt- und Selbstverhältnis fördern, das die Veränderung des Lernenden bereits mitdenkt und die mit der bisherigen Terminologie verbundene Konnotation der Übertragung von Besitz und Eigentum vermeidet (vgl. Rosa, 2016, S. 316ff.).

Die vierte Option lautet, das Thema wie bisher zu ignorieren. Sie dürfte die schlechteste Option sein.

Abschließend sei bemerkt, dass die Kritik an *cultural appropriation* leider häufig in stark verkürzter und maßlos überzogener Form vorgetragen wird. Dabei entstehen kollektive Erregungszyklen, in denen es nicht um die besseren Argumente geht, sondern lediglich darum, wer den größeren digitalen Mob zusammentrommeln und so den größeren *shitstorm* lostreten kann – ein Phänomen, das der Medienwissenschaftler Bernhard Pörksen (2018, S. 156ff.) als „digitalen Pranger“ bezeichnet. Diese Form der Kritik in den *social media* hat leider erhebliche, zum Teil Existenzen bedrohende Ausmaße angenommen (vgl. ebd.). Wenn eine kostenlose Yogastunde an einer kanadischen Universität in den Kontext eines kulturellen Genozids gerückt und anschließend gestrichen wird, wenn das Recht einer Autorin in Frage gestellt wird, einen Roman über die Leidensgeschichte ihres verstorbenen Bruders zu schreiben, dann brauchen wir eine breite gesellschaftliche und wissenschaftliche Debatte über diese Entwicklung. Schon heute ist die Frage berechtigt, inwiefern die Kritik an *cultural appropriation* zu einer handfesten Bedrohung für die Kunst und für den freien kulturellen Austausch geworden ist.

Die hier entwickelten Überlegungen zeigen, dass das Phänomen der Kritik an *cultural appropriation* jederzeit gegen verschiedene allgemeine Werte und individuelle Freiheitsrechte abzuwägen ist. Unter anderem stehen eine grundsätzlich positive Einstellung zu Kulturkontakten und kulturellem Lernen, wie sie in allen relevanten bildungsadministrativen Vorgaben in Europa empfohlen wird, sowie Meinungsfreiheit und künstlerische Freiheit auf dem Spiel.

Da ein großer Konsens darüber besteht, dass Fremdsprachenlernen grundsätzlich als sprachlich-kulturelles Lernen zu verstehen ist, kann Kritik an *cultural appropriation* sich auch jederzeit gegen Lehrende und Lernende von Fremdsprachen richten. Bevor dies geschieht, sollten in der fremdsprachendidaktischen Diskussion zumindest die theoretischen Grundlagen von *cultural*

appropriation zur Kenntnis genommen und kritisch diskutiert werden. Andernfalls läuft die Disziplin Gefahr, sich dieser Diskussion in naher Zukunft ganz unvorbereitet stellen zu müssen.

Bibliographie

Bach, G., & Viebrock, B. (Hrsg.) (2002). Die Aneignung fremder Sprachen: Perspektiven, Konzepte, Forschungsprogramm. Frankfurt am Main & New York: Lang.

Benedict, R. (1989 [1934]). Patterns of culture. Boston [u.a.]: Houghton Mifflin.

Bloch, W. (2019) „Geschehen ist fast nichts“. DIE ZEIT Nr. 31/2019, 25. Juli 2019. Heruntergeladen: 2.10.2020, <https://www.zeit.de/2019/31/felwine-sarr-raubkunst-kolonialismus-museen-europa>.

Boas, F. (1963 [1911]). The mind of primitive man. New York: Collier Books.

Bredella, L., & Delanoy, W. (1999). Interkultureller Fremdsprachenunterricht. Tübingen: Narr.

Bredella, L. (2001). Zur Dialektik von Eigenem und Fremdem beim interkulturellen Verstehen. Der fremdsprachliche Unterricht Englisch, 5, 10–15.

Breidbach, S. (2007). Bildung, Kultur, Wissenschaft: Reflexive Didaktik für den bilingualen Sachfachunterricht. Münster: Waxmann.

Butler, J. (1990). Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

Candelier, M. (Coord.), Camilleri Grima, A., Castellotti, V., de Pietro, J.-F., Lörintz, I., Meißner, F.-J., Schröder-Sura, A., Noguerol, A., & Molinié, M. (Hrsg.) (2012). FREPA – A Framework of Reference for Pluralistic Approaches to Languages and Cultures – Competences and Resources. Council of Europe [online]. Heruntergeladen: 8.1.2020, <http://carap.ecml.at/Documents/tabid/2668/language/de-DE/Default.aspx>.

Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). Ethnicity, Inc. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.

Eckerth, J., & Wendt, M. (2003). Interkulturelles und transkulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht. Frankfurt am Main: Lang.

Élysée (Hrsg.) (28.11.2017). Discours d'Emmanuel Macron à l'université de Ouagadougou [online]. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2017/11/28/discours-demmanuel-macron-a-luniversite-de-ouagadougou>.

Etzioni, A. (1995). Die Entdeckung des Gemeinwesens: Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Fäcke, C., & Plikat, J. (2021, erscheint). Lost in Discourse? Ein (selbst-)kritischer Blick auf transkulturelle und kulturrelativistische Diskurse. In: L. König, B. Schädlich & C. Surkamp (Hrsg.), unterricht_kultur_theorie – Kulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht gemeinsam anders denken. Stuttgart: Metzler.

Geertz, C. (1973). The interpretation of cultures: selected essays. New York: Basic Books.

Hermann, R. (2019). Eine Frisur gibt zu reden in Schweden. NZZ, 30.1.2019. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.nzz.ch/international/schweden-frisur-der-kulturministerin-gibt-zu-reden-ld.1455718>.

Hu, A., & Byram, M. (Hrsg.) (2009). Interkulturelle Kompetenz und fremdsprachliches Lernen: Modelle, Empirie, Evaluation = Intercultural competence and foreign language learning: models, empiricism, assessment. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

<https://doi.org/10.18452/22331>

- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- König, L., Schädlich, B., & Surkamp, C. (Hrsg.) (2020, erscheint). *unterricht_kultur_theorie – Kulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht gemeinsam anders denken*. Stuttgart: Metzler.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Race et histoire*. Paris: Denoël.
- Malik, K. (2017). In Defense of Cultural Appropriation. *The New York Times*, 14.6.2017. Heruntergeladen: 5.4.2020, <https://www.nytimes.com/2017/06/14/opinion/in-defense-of-cultural-appropriation.html>.
- Matthes, E. H. (2016). Cultural Appropriation Without Cultural Essentialism? *Social Theory and Practice*, 42, 343–366.
- Moyer, J. W. (2015). University yoga class canceled because of ‘oppression, cultural genocide’. *The Washington Post*, 23.11.2015. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/11/23/university-yoga-class-canceled-because-of-oppression-cultural-genocide/>.
- Nicklas, P., & Lindner, O. (Hrsg.) (2012). *Adaptation and cultural appropriation: literature, film, and the arts*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Nittle, N. K. (3.7.2019, aktualisiert 18.6.2020). *A Guide to Understanding and Avoiding Cultural Appropriation*. ThoughtCo [online]. Heruntergeladen: 27.11.2020, <https://www.thoughtco.com/cultural-appropriation-and-why-its-wrong-2834561>.
- Pérez-Peña, R. (2015). Black or White? Woman’s Story Stirs Up a Furor. *The New York Times*, 12.6.2015. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.nytimes.com/2015/06/13/us/rachel-dolezal-naacp-president-accused-of-lying-about-her-race.html>.
- Plikat, J. (2017). *Fremdsprachliche Diskursbewusstheit als Zielkonstrukt des Fremdsprachenunterrichts. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Interkulturellen Kompetenz*. Frankfurt am Main: Lang.
- Pörksen, B. (2018). *Die große Gereiztheit: Wege aus der kollektiven Erregung*. München: Hanser.
- Reckwitz, A. (2004). Die Kontingenzperspektive der „Kultur“. *Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm*. In: F. Jaeger & J. Rüsen (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften* (1–20). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Reinhold, G., Lamnek, S., & Recker, H. (Hrsg.) (2000). *Soziologie-Lexikon*. 4. Aufl. München: Oldenbourg.
- Rogers, R. A. (2006). From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation. *Communication Theory*, 16, 474–503.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rushdie, S. (1982). The Empire writes back with a vengeance. *The Times*, 3.7.1982, 8.
- Russaw, J. M. (2019). J. K. Rowling Slammed as a 'TERF' for Supporting Researcher Who Tweeted 'Men Cannot Change Into Women'. *Newsweek*, 19.12.2019. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.newsweek.com/jk-rowling-transphobia-twitter-terf-backlash-1478234>.

Sarr, F., & Savoy, B. (2018). Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle [online] Heruntergeladen: 8.1.2020, <https://bj.ambafrance.org/Telecharger-l-integralite-du-Rapport-Sarr-Savoy-sur-la-restitution-du>.

Scafidi, S. (2005). *Who owns culture? Appropriation and Authenticity in American Law*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Shriver, L. (2016). Lionel Shriver's full speech: 'I hope the concept of cultural appropriation is a passing fad'. *The Guardian*, 13.9.2016. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/13/lionel-shrivers-full-speech-i-hope-the-concept-of-cultural-appropriation-is-a-passing-fad>.

Stocking, G. W. (Hrsg.) (1989). *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883-1911*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Stone, A. (2004). Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy. *The Journal of Moral Philosophy*, 1, 135–153.

Thi Nguyen, C., & Strohl, M. (2019). Cultural appropriation and the intimacy of groups. *Philosophical Studies*, 176, 981–1002.

Trichot, L. (2018). Le Festival de jazz de Montréal annule un spectacle de chants d'esclaves. *Le Figaro*, 6.7.2018. Heruntergeladen: 11.3.2020, <https://www.lefigaro.fr/musique/2018/07/06/03006-20180706ARTFIG00111-le-festival-de-jazz-de-montreal-annule-un-spectacle-de-chants-d-esclaves.php>.

Welsch, W. (1994). Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: K. Luger & R. Renger (Hrsg.). *Dialog der Kulturen: die multikulturelle Gesellschaft und die Medien* (147–169). Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag.

Welsch, W. (1999). Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: A. Cesana (Hrsg.). *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung* (45–72). Mainz: Gutenberg Universität.

Williams, P., & Chrisman, L. (Hrsg.) (1994). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press.

Young, J. O. (2010). *Cultural appropriation and the arts*. Oxford: Wiley-Blackwell.