



J.B.METZLER

Einleitung

Jürgen Straub
Arne Weidemann und
Doris Weidemann

»Begriffe sind Werkzeuge der Intersubjektivität, allerdings nur unter der Bedingung, daß sie explizit, klar und in solcher Weise definiert sind, daß sie von jedermann hergenommen und gebraucht werden können. Jeder Begriff gehört zu einem Rahmen, zu einer systematischen Menge von Unterscheidungen – *nicht* von Gegensätzen –, die man zwar manchmal ausklammern oder sogar außer acht lassen kann, bei denen jedoch weder Verstöße noch Widersprüche möglich sind, ohne der jeweils anstehenden Analyse ernstlich zu schaden. [...] Begriffe, die als Etiketten gebraucht werden, verlieren ihre Wirkungskraft.« Mieke Bal (2002, 10)

»Interkulturelle Kommunikation« und »interkulturelle Kompetenz« sind längst zu Schlagworten geworden, mit denen moderne Gesellschaften zentrale *praktische Herausforderungen* und wichtige Aspekte ihres *Selbstverständnisses* auf den Begriff zu bringen versuchen. Dabei steht der Ausdruck »interkulturelle Kommunikation« vorwiegend für Verständigungsschwierigkeiten, die in ganz verschiedenen Lebensbereichen und Berufsfeldern kontinuierlich zunehmen. Kulturelle Unterschiede gelten in dieser Sicht als beinahe unerschöpfliche Quelle von *Problemen* kommunikativer Verständigung, praktischer Kooperation und Koexistenz. Bisweilen werden sie sogar als ein Risiko betrachtet, das die Auftretenswahrscheinlichkeit gewaltsam ausgetragener sozialer Konflikte erhöht. Die Rede von »interkultureller Kompetenz« signalisiert komplementär das Erfordernis und zugleich das *Potential*, die diagnostizierten (oder prognostizierten) Schwierigkeiten anzugehen, zu bearbeiten oder von vorneherein zu vermeiden. Interkulturelle Kompetenz gilt heute als *Schlüsselqualifikation* in einer globalisierten bzw. glocalisierten Welt, in der kulturelle Grenzüberschreitungen und kultureller Austausch unumgänglich geworden sind. Ihr wird dabei Vieles und sehr Verschiedenes zugemutet. Sie soll gewährleisten, dass »Angehörige verschiedener Kulturen« ihre gemeinsamen beruflichen Aufgaben – etwa im internationalen Management – erfolgreich meistern, dass bikulturelle Partnerschaften und Ehen gelingen, dass heterogene Lebensformen in multikulturellen Gesellschaften und weltweit Anerkennung finden, nebeneinander bestehen und einander bereichern können.

Der Tatsache wachsender kultureller Differenzierung und zunehmenden kulturellen Austauschs wird in der wissenschaftlichen Grundlagenforschung und Angewandten Forschung seit mindestens drei Jahr-

zehnten verstärkt Rechnung getragen, zunächst vor allem in Nordamerika, sodann in wachsendem Ausmaß in europäischen Ländern und Australien – und ansatzweise mittlerweile auch in verschiedenen Ländern Asiens, Lateinamerikas und Afrikas. Zahlreiche Disziplinen widmen sich in ihren Forschungen den verschiedensten Facetten interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Die disziplinären Bemühungen wachsen dabei zunehmend zu einem komplexen Feld trans- und interdisziplinärer Forschung und Theoriebildung zusammen. Dabei machen viele wissenschaftliche Unternehmungen ausgewählte Ausschnitte aus der Praxis nicht nur zu ihrem Forschungsgegenstand, sondern kooperieren auch mit dieser Praxis und stellen ihre Expertise ohne Berührungsscheu in deren Dienst. Der wissenschaftlichen Beschäftigung mit interkultureller Kommunikation und Kompetenz wird umgekehrt von Seiten unterschiedlicher Praxisfelder großes Interesse entgegengebracht. Eine wichtige, anspruchsvolle und herausfordernde Aufgabe der Wissenschaften kann heute darin gesehen werden, diesem Interesse entgegenzukommen, ohne spezifisch *wissenschaftliche* Anliegen und Standards zu vernachlässigen.

Das vorliegende Handbuch bietet einen fundierten Überblick über disziplinäre und interdisziplinäre Forschungen im Themenfeld »Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz«. Es repräsentiert den aktuellen Kenntnisstand, liefert Orientierungen und Anregungen für zukünftige Aktivitäten und deren systematische Koordination. Der Umstand, dass hier von einem insgesamt noch jungen Forschungsfeld die Rede ist, in dem der Blick auf eine vielgestaltige und in rasantem Wandel befindliche soziale Praxis gerichtet wird, wobei höchst unterschiedliche theoretische Perspektiven eingenommen und empirische Methoden eingesetzt werden, lässt es unumgänglich erscheinen, sich in einem Handbuch zunächst eingehend mit wissenschaftlichen Grundlagenfragen zu befassen. Komplexe Begriffe und mitunter elaborierte Theorien gehören zum Fundament jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Sich damit auseinanderzusetzen, ist umso mehr geboten, als ein dynamisches, interdisziplinäres Forschungsgebiet eine terminologische Einheitlichkeit sowie theoretische und methodische Heterogenität aufweist, die die Verständigung bereits innerhalb der *scientific community* nicht gerade erleichtern. Vielfach werden besondere Schwerpunkte gesetzt und eigene Sprachen gesprochen. Relevanzsetzungen, Denkweisen und Forschungsstile weichen mitunter erheblich voneinander ab – und nicht immer gelingen »Übersetzungen« und eröffnen fruchtbare Arbeitsteilungen und Kooperationen.

Umso mehr sind interdisziplinäre Bezugnahmen und ein Disziplinen übergreifender Dialog auf die Klärung von theoretischen Grundbegriffen und (disziplinären) Positionierungen angewiesen. Aber auch für Leute, die die Wissenschaft nicht zu ihrem Beruf gemacht haben, ist es von Bedeutung zu sehen, wovon eigentlich genau die Rede ist im Feld der wissenschaftlichen Beschäftigung mit interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Auch »Praktiker« finden im vorliegenden Handbuch Gelegenheit, sich nach möglichen wissenschaftlichen Grundlagen und Begründungen ihres Tuns sowie nach methodischen Instrumenten umzusehen, die helfen können, das Denken zu schärfen und das Handlungsrepertoire zu erweitern.

Zum Aufbau des Handbuchs

Der Erörterung von Grundbegriffen, der Darstellung disziplinärer und theoretischer Zugänge sowie empirischer Forschungsmethoden wird in den ersten Teilen des Handbuchs Raum gegeben, bevor dann stärker praxisorientierte Themen- und Anwendungsfelder sowie schließlich konkrete Verfahren und Ansätze zur Förderung interkultureller Kompetenz ausführlich behandelt werden. Das Handbuch gliedert sich in sechs Teile.

1. Grundbegriffe

Diskurse »interkultureller Kommunikation und Kompetenz« sind auf die Begriffe »Kultur«, »Kommunikation«, »Kompetenz«, »Identität«, Differenz/Andersheit/Fremdheit, Stereotyp/Vorurteil, »Verstehen«, »Übersetzen«, »Vergleichen«, »Repräsentation«, Anerkennung«, »Konflikt« und »Gewalt« angewiesen. Weitere könnten und müssten vielleicht hinzugefügt werden. Mit den angeführten befassen sich die im ersten Teil versammelten Beiträge eingehend. Dabei wird deutlich: Von einer allgemein geteilten, einheitlichen Begrifflichkeit kann keine Rede sein. Das ist wohl auch gar nicht unbedingt nötig. Wichtig ist aber, dass die jeweils verwendeten Begriffe möglichst klar formuliert sind, um dann mit Sachverstand verwendet werden zu können. Darum bemühen sich alle Autorinnen und Autoren, die sich der Analyse komplexer Grundbegriffe angenommen haben. Dabei zeigt sich nicht zuletzt, dass manche Begriffe stärker disziplinär verankert sind als andere, einige relativ präzise definiert werden können, andere jedoch wegen ihrer schwer zu bändigenden Polyvalenz komplexe Bestimmungen erfordern. Deutlich sollte im ersten Teil auch werden, dass gerade die Auseinandersetzung mit Grundbegriffen Perspektiven und Möglichkeiten interdisziplinärer Kommunikation und Kooperation eröffnet.

2. Disziplinäre und theoretische Zugänge

Die historisch gewachsenen Disziplinen haben sich des Themas »interkulturelle Kommunikation und Kompetenz« in unterschiedlicher Weise angenommen. Gründe für die Beschäftigung mit diesem Thema liegen u. a. darin, dass ihre »Gegenstände« selbst durch eine zunehmende kulturelle Differenzierung gekennzeichnet sind. Man denke zum Beispiel an die Pädagogik, die insbesondere im Zuge der Beschäftigung mit »Migrantenkindern« eine »interkulturelle Pädagogik« ausbildete, oder an die (Sozio-)Linguistik, in der sich etwa durch die geforderte Auseinandersetzung mit der wachsenden Sprachenvielfalt in multikulturellen Gesellschaften oder mit Phänomenen wie der Mehrsprachigkeit neue Forschungsfelder auftraten oder bereits betagte ausweiteten.

Manche Disziplinen haben eindrucksvolle »interkulturelle« Schwerpunkte oder sogar regelrechte Subdisziplinen ausgebildet, die als »Interkulturelle Pädagogik«, »Interkulturelle Theologie« oder »Interkulturelle Germanistik« eigene Namen tragen. Andere Disziplinen haben »interkulturelle« Phänomene und Fragen unter ihrem traditionellen Dach integriert (z. B. die Soziologie, Linguistik und Psychologie).

3. Methoden

Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen und Perspektiven wissenschaftlicher Forschung kommt um eine Erörterung der eingesetzten Methoden nicht herum. Dabei ist zu beachten, dass die Erforschung interkultureller Kommunikation und Kompetenz vor spezifischen Herausforderungen steht, die teilweise eine Anpassung des verfügbaren Repertoires an sozial- und kulturwissenschaftlichen Verfahren erfordern. Solche Herausforderungen haben ebenso sehr mit der Bewältigung »interkultureller« Datenerhebungssituationen wie mit der Entwicklung von Datenanalyseverfahren im Sinne einer »interkulturellen Hermeneutik« zu tun. Im dritten Teil des Handbuchs werden unter diesen Gesichtspunkten nicht nur einzelne empirische Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung, sondern auch komplexere methodologisch-methodische Ansätze und Forschungsstrategien vorgestellt.

Die Beschäftigung mit Forschungsmethoden ist nicht nur die Voraussetzung für eine sachkundige Interpretation und Bewertung von empirischen Befunden, sondern rückt die interkulturelle Begegnung und Verständigung *im Rahmen der Forschung selbst* in den Blick. Wie in verschiedenen Beiträgen des Handbuchs deutlich wird, ergeben sich hier konkrete Anknüpfungspunkte auch für die nicht-wissenschaftliche Praxis, die zur Bewältigung interkultureller Überschneidungssituationen ebenfalls auf Verfahren

der – alltagsweltlichen – ›Beobachtung‹, ›Deutung‹ und ›Gesprächsführung‹ angewiesen ist. Wissenschaftliche Methoden bauen auf solchen alltagsweltlichen Verfahren auf, verfeinern und differenzieren sie. Davon können auch in der professionellen Praxis Tätige profitieren, indem sie in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Regeln der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung ihre eigenen Betrachtungsweisen schärfen. Selbstverständlich finden im dritten Teil des Handbuchs alle an der Durchführung eigener Forschungsprojekte Interessierten zahlreiche Anregungen.

4. Themenfelder

In der Beschäftigung mit interkultureller Kommunikation und Kompetenz haben sich einige Themenfelder etabliert, die zur Konturierung des Forschungsfeldes besonders deutlich beigetragen haben. ›Interkulturelle‹ Forschung ist – disziplinärer Schwerpunktsetzungen unbeschadet – besonders eng mit der Bearbeitung zum Beispiel von Fragen im Kontext von ›Globalisierung‹, ›Migration‹, ›Akkulturation‹, ›Mehrsprachigkeit‹ oder ›Rassismus‹ verknüpft. Während diese Themen insbesondere aufgrund der mit ihnen verbundenen gesellschaftlichen Konfliktpotentiale Aufmerksamkeit gefunden haben, hat das Interesse an den ›Lebenswelten von Expatriates‹ im Rahmen des internationalen Managements handfeste ökonomische Gründe. Für die Zukunft versprechen jedoch auch zahlreiche weitere Gebiete, die bislang zum Teil noch kaum an ›interkulturelle Diskurse‹ angebunden sind, interessante Einsichten und Perspektiven. Die Auswahl im vorliegenden Handbuch ist in dieser Hinsicht weder erschöpfend noch repräsentativ. Es ist zu hoffen, dass in Zukunft gerade auch an den Rändern etablierter Diskurse angesiedelte, ›neue‹ Themen intensiver bearbeitet werden.

5. Anwendungsfelder

Überall dort, wo kulturelle Differenz im praktischen Handeln zu bewältigen ist, lassen sich Erkenntnisse aus der interkulturellen Forschung zur Anwendung bringen, während diese zur Gewinnung neuer Erkenntnisse wiederum ein besonderes Augenmerk auf eben diese Praxis richtet. Interkulturelle Forschung hat sich dabei in enger Anbindung an institutionalisierte Praxisfelder entwickelt, in denen das Gelingen interkultureller Verständigung besonders geboten und ein Scheitern sehr kostspielig ist – wobei Kosten nicht immer monetär zu verstehen sind, sondern auch in den Folgen sozialer Exklusion und gesellschaftlicher Desintegration bestehen können. In multikulturell verfassten, international vernetzten modernen Gesellschaften sind damit eine große Bandbreite an Institutionen sowie die vielfältige Praxis internationalen

Wirtschaftshandelns angesprochen. Erst in jüngerer Zeit genießen auch familiäre oder individuelle Lebensbereiche (einschließlich Freizeit und Tourismus) die Aufmerksamkeit der an interkulturellen Fragestellungen interessierten Wissenschaften.

6. Verfahren zur Förderung interkultureller Kompetenz

Interkulturelle Forschung war von Anfang an nicht nur auf die Diagnose interkultureller Verständigungsschwierigkeiten, sondern auch auf Verfahren zur Förderung interkultureller Kompetenz ausgerichtet. Konzepte und Methoden interkultureller Trainings und Beratung haben mittlerweile Tradition, sind kontinuierlich verbessert und für verschiedene Anwendungszusammenhänge entwickelt worden. Mit den veränderten gesellschaftlichen Anforderungen und technischen Möglichkeiten haben sich dabei in jüngerer Zeit neue Verfahren (z. B. des E-Learning) und Ausbildungsangebote (z. B. interkulturell ausgerichtete Studiengänge) etabliert. In der Auseinandersetzung mit Theorien, Methoden und Effekten von Verfahren zur Förderung interkultureller Kompetenz werden deren Stärken ebenso sichtbar wie Desiderate in Forschung und Praxis.

Ein Hinweis zur Nutzung

Vernetztheit und Heterogenität sind zentrale Merkmale interkultureller Diskurse. Klare Abgrenzungen lassen sich nirgendwo treffen. Die mit diesem Handbuch vorliegende ›Repräsentation‹ interkultureller Kommunikation und Kompetenz in Wissenschaft und Praxis zeichnet ein lebendiges Abbild ihres höchst vielseitigen Gegenstandes. Den Leserinnen und Lesern fordert dies bisweilen dieselben Kompetenzen ab, die im Umgang mit ›kultureller Differenz‹ für wesentlich gehalten werden: Offenheit, Ambiguitätstoleranz, beharrliches Bemühen um Verständnis.

Ein ›technischer‹ Hinweis zum Schluss: Die insgesamt 83 Beiträge der Mitwirkenden stehen nicht isoliert da, sondern wurden durch *Querverweise* miteinander vernetzt. Diese – wie auch das umfangreiche, auf der Website der TU Chemnitz (<http://www.tu-chemnitz.de/phil/ikk/ik/files/de/publications-56.html>) zugängliche Personen- und Sachregister – erleichtern es, Bezüge herzustellen, Themen zu vertiefen und erwünschte Informationen schnell nachzuschlagen. Querverweise sind mit den Nummern der Kapitel symbolisiert (z. B. 6.9).

Literatur

Bal, M. (2002): *Kulturanalyse*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von T. Fechner-Smarsly/S. Neef. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

1.1 Kultur

Jürgen Straub

Prolegomena, Darstellungsabsichten

Die Ausdrücke ›interkulturelle Kommunikation‹ und ›interkulturelle Kompetenz‹ sind semantisch komplex und logisch voraussetzungsvoll. Ihre Analyse verlangt eine Beschäftigung mit den Bestandteilen, aus denen sie sich zusammensetzen. Dazu gehört in beiden Fällen das adjektivische Determinativkompositum, das sich aus den Gliedern ›inter‹ (dem Determinatum) und ›kulturell‹ (dem Determinans) zusammensetzt. Wer die Bedeutung dieses zusammengesetzten Adjektivs klären möchte, muss sich mit dem dazu gehörenden Substantiv ›Kultur‹, seiner Etymologie und Entwicklung bis in die jüngste Zeit befassen. Dieses Nomen ist fundamental, wo immer es um ›kulturelle‹ Sachverhalte jedweder Art geht. Seine denotativen und konnotativen Bedeutungen bestimmen in entscheidender Weise mit, wovon in den im vorliegenden Handbuch interessierenden Diskursen und Praxisfeldern eigentlich die Rede ist. Ein klarer *Begriff* interkultureller Kommunikation und Kompetenz erfordert also zunächst einmal eine historisch-systematisch angelegte Analyse des Nomens ›Kultur‹.

Solche wort- oder begriffsgeschichtlichen Bemühungen werden dabei nicht ohne ideengeschichtliche Perspektiven auskommen, die die historische und kulturelle Semantik des Begriffs ›Kultur‹ an komplexe *Sprachspiele* koppeln. Diese Sprachspiele wiederum gehören, ganz im Sinne von Ludwig Wittgensteins (1984) sprachpragmatischer Bedeutungstheorie, zu holistisch strukturierten *Weltbildern* und *praktischen Lebensformen*, über die *kultur-*, *gesellschafts-* oder *sozialgeschichtliche* sowie andere sozial- und kulturwissenschaftliche Studien Auskunft geben können. Eine derartig breit angelegte, historische und systematische Analyse des Kulturbegriffs steht nach wie vor aus. Horizont und Perspektive der bislang verfügbaren Vorarbeiten sind aus leicht nachvollziehbaren Gründen in der einen oder anderen Weise begrenzt (vgl. z. B.: Billington/Strawbridge/Greenside/Fitzsimons 1991; Eagleton 2001; Fisch 1992; Hauck 2006; Perpeet 1976; Williams 1972, 1981, 1984). Terry Eagleton verleiht einer allgemein geteilten Auffassung seine Stimme, wenn er den Begriff der Kultur – mit Raymond Williams, auf dessen Studien er sich stützt – als einen der komplexesten bezeichnet, den ›unsere‹ Sprache – das Deutsche, Englische, Französische, Italienische, Spanische etc. – zu bieten hat. Von ›Kultur‹ war und ist in der Lebenswelt sowie in zahllosen, zum Beispiel wissenschaftlichen, politischen, ethischen und ästhetischen Diskursen die

Rede. Die beinahe endlose Dehnbarkeit und strategische Verwendbarkeit verleiht dem längst modischen Begriff die Aura eines der umstrittensten, gerade auch von einigen Gebildeten geschmähten, ja verachteten »Un-Wörtern« unserer Zeit (Sommer 2002, 149 ff.).

Die Aufgabe einer historisch informierten und systematisch verfahrenen Analyse des Kulturbegriffs ist hier allenfalls sehr selektiv zu bewältigen. Vollends uferlos würde das Unterfangen einer möglichst umfassenden, pragma-semantischen Wort- bzw. Begriffsanalyse, wollte man den Kreis der in Betracht zu ziehenden Ausdrücke auf außereuropäische Sprachen und Kulturen ausdehnen. Die folgenden Darlegungen bewegen sich in mehrfacher Hinsicht innerhalb klarer Grenzen. Außereuropäische Diskurse geraten, abgesehen von Bezugnahmen auf nordamerikanische und internationale Diskurse, die stark von europäischen Auffassungen des interessierenden Grundbegriffs und seiner Geschichte geprägt sind und diese längst ihrerseits beeinflussen, nicht ins Blickfeld. Unbestritten wäre jedoch gerade eine solche, in zeitlicher und räumlicher Hinsicht weit ausgreifende komparative Untersuchung ›indigener‹ Konzepte (2.12; 2.18) wünschenswert. Der aktuelle Forschungsstand erlaubt indes kein zusammenfassendes Resümee global vergleichender Analysen der kulturspezifischen Pragmatik und Semantik des Kulturbegriffs sowie seiner (partiellen) Synonyme und funktionalen Äquivalente, das solchen Ansprüchen genügen könnte. Der Gegenstand der folgenden Betrachtungen gerät also in einer bestimmten *kulturellen Perspektive* in den Blick, insbesondere als ein Phänomen, das in der Geschichte der *europäischen Wissenschaften* in spezifischer Weise geschaffen, gestaltet, tradiert und transformiert wurde. Bis zu welchem Grad die folgenden Analysen eurozentrische Konstruktionen sind, mag offen bleiben.

Zum Programm: Nach Annotationen zur Wort- und Begriffsgeschichte, die in eine erste Betrachtung jüngster Entwicklungen und Debatten einerseits, (etymologische) Erinnerungen an wichtige Stationen vor allem in der Moderne andererseits gegliedert sind, werden im letzten Abschnitt in systematischer Absicht Konturen eines zeitgemäßen Kulturbegriffs vorgestellt, der speziell auf die multi-, inter- und transdisziplinäre Erforschung interkultureller Kommunikation und Kompetenz zugeschnitten ist und sich in diesem Bereich als nützlich erweisen soll.

Begriffsgeschichtliche Annotationen

Ein erster Blick in die Gegenwart

›Kultur‹: Die Karriere dieses modernen Begriffs ist gut 200 Jahre alt. Seiner Beliebtheit taten die wachsende Diffusität und Intransparenz keinen Abbruch. Der

Allgegenwärtigkeit im öffentlichen Bewusstsein entspricht seine herausragende Stellung in den Wissenschaften. Das verdeutlicht etwa die Tatsache, dass man mittlerweile ohne Zögern von *cultural turns* sprechen kann, wenn man eine imposante Reihe höchst einflussreicher Ideen und Innovationen in den Sozial- und Kulturwissenschaften des 20. und 21. Jahrhunderts summarisch etikettieren will. Doris Bachmann-Medick (2006) hat keineswegs kurzlebige Erscheinungen vor Augen, wenn sie den *linguistic turn*, den *interpretive turn*, den *performative turn*, den *reflexive/literary turn*, den *postcolonial turn*, den *translational turn*, den *spatial turn* und schließlich den *iconic/pictorial turn* ausnahmslos zu den kulturellen ›Wenden‹ zählt (die eigentlich Akzentuierungen, spezielle Konzentrationen der theoretischen Aufmerksamkeit und empirisch-methodischen Forschung sind). Nicht allein ihre Darlegungen zeigen, dass das 1964 vom Gründungsdirektor Richard Hoggart ins Leben gerufene, 1968 dann von Stuart Hall geleitete (und mittlerweile abgeschaffte) *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) in Birmingham zwar eine ganze Zeit lang maßgeblich für den wissenschaftlichen Erfolg eines erweiterten Kulturbegriffs verantwortlich zeichnete (Friese 2004; Winter 2001; kritisch und weiterführend etwa: Bal 2002), bald aber Allianzen mit allen möglichen Verbündeten pflegte. Eine zügig breiter werdende Strömung reanimierte ältere Traditionen – wie die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert erblühten deutschen Kulturwissenschaften – und regte sie zur Selbst-Erneuerung an, und schon bald konkurrierte jede kulturtheoretische Perspektive mit allerlei alternativen Ansätzen und Forschungsprogrammen, die beinahe nur noch eines gemeinsam hatten: die zentrale, programmatische Stellung von ›Kultur‹ als eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, mit dem der *symbolischen Verfasstheit* menschlicher Praxis hinreichend Rechnung getragen werden sollte. Es bürgerte sich ein, von einem *bedeutungsorientierten* Kulturbegriff zu sprechen und ihn ins Zentrum von Bemühungen zu rücken, die sich dezidiert von jenen gesellschafts- und sozialwissenschaftlichen Ansätzen absetzten, welche just die Bedeutungs- oder Sinnstruktur menschlichen Handelns und seiner vielfältigen Objektivationen vernachlässigten, jedenfalls marginalisierten (am Beispiel der Geschichtswissenschaft zeigt dies etwa Daniel 1993; zu analogen Entwicklungen in anderen Disziplinen, trans- und interdisziplinären Gefilden vgl. Appelsmeyer/Billmann 2001; Jäger/Straub 2004; Müller 2003; Nünning/Nünning 2003; Reckwitz 2000).

Stuart Halls (2000) seinerzeit ausdrücklich dem Strukturalismus entgegen gestellter, neo-marxistisch inspirierter *culturalism* bekam schnell Flügel und hatte bald eine ziemlich bunte Reihe von Nachbarn

an seiner Seite (nach einigen Anlaufschwierigkeiten auch im deutschsprachigen Raum). Viele (disziplinäre) Entwicklungen verliefen parallel. Wechselseitige Einflüsse sind oft nur schwer zu entwirren. Die lange Zeit herausragenden, innovativen *cultural studies* in Birmingham waren von Anfang an umstritten. Manche beäugten die ›radikaldemokratische‹ Aufwertung möglichst *aller* ›vorfindbaren‹ Kulturen, kulturellen Lebensformen und Handlungsweisen mit einiger Skepsis. Halls Kulturalismus passte seinerzeit gut in die politisierte, von Studentenprotesten und anderen sozialen Bewegungen getragene Atmosphäre. Es entsprach dem ›jugendlich-revolutionären‹, akademisch-egalitär geprägten Zeitgeist, dass sich die neuen *cultural studies* unbefangen dem Populären zuwandten, also neben das Studium von Aristophanes' Tragödien, William Shakespeares Dichtungen oder Anton Weberns Musik die Untersuchung der Songs eines Bob Dylan oder der Beatles stellten, die nicht allein den literarischen und musikalischen Geschmack von ein paar Generationen, sondern deren gesamten Habitus gewiss stärker prägten als so mancher Klassiker aus den kanonisierten Charts der elitären Hochkultur. Als ›Kultur‹ durfte gerade in den Wissenschaften, die dem Prinzip der Unvoreingenommenheit und Wertfreiheit verpflichtet sind, fortan *so gut wie alles* gelten. Es reichte, dass es in jenem weitläufigen, ›selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe‹ – wie Clifford Geertz (1983, 9) ›Kultur‹ in einflussreicher Weise bestimmte – Platz fand, dem man sich nun mit allen verfügbaren sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Ressourcen und Mitteln zuwenden wollte. Der Nachwuchs an den Universitäten war eingeladen, die eigene akademische Karriere etwa durch Qualifikationsarbeiten ›über Werbetexte, die Geschichte von Automobilclubs, die Kleidungsitten der frühen Siebziger in Londoner Vororten, die Songs der Pop-Kultur, die Mentalität von Schrebergartenpächtern, den epochen- und milieutypischen Inhalt von Damenhandtaschen oder den Einfluß irokesischer Designs auf die Frisurenmoden europäischer Adoleszenten‹, über ›die Geschichte maghrebinischer Immigrantenkinder in den Vororten von Paris‹ oder die kulturelle Prägekräft von ›soap operas oder von Drogenkonsum‹ (Hörisch 2004, 67 ff.) zu befördern – die Reihe an Exempeln ließe sich endlos fortsetzen, wobei nichts zu alltäglich und normal, nichts zu absonderlich und bizarr wäre, um aufgenommen werden zu können. Auch die in den vergangenen Jahrzehnten wie Pilze aus dem Boden geschossenen neuen Komposita zeigen das an: den Jugendkulturen folgten die Seniorenkulturen auf den Fuß, den um Image und *corporate identity* bemühten Unternehmens- und Firmenkulturen wurden zahllose gemeinschaftliche Vereins- und die privatisierenden Kleinfamilienkulturen zur Seite

gestellt, und von der Festplatz- und Bierzelkultur sowie den dynamischeren Freizeitkulturen in der Spaß- und Erlebnisgesellschaft, wie etwa der um den *body* besorgten Fitness- und Wellness-Kultur, war der von allen möglichen Körperkulturen (und Körperkulten) gepflasterte Weg zur Sado-Maso- und Swingerclub-Kultur nicht mehr weit. Auch die in der kommunikativen Praxis multikultureller Gesellschaften und in zahllosen temporären, kulturell komplexen Konstellationen entstehenden ›Interkulturen‹ (5.13) traten verstärkt ins Bewusstsein.

Jede besondere Lebensform und die dazu gehörenden Sprachspiele, manchmal auch nur überlieferte Ensembles oder inszenierte Arrangements ausgefallener Handlungsweisen, beanspruchten nun den Status einer partikularen, bemerkens- und achtenswerten, womöglich schützenswerten Kultur. Minderheiten aller Art wurden ›kultiviert‹ und zogen die öffentliche Neugier und politische Aufmerksamkeit auf sich. Gekoppelt an eine erfolgreiche ›Identitätspolitik‹ (1.4) der Zugehörigen und Lobbyisten erkämpften sie bisweilen den Status schützenswerter Erscheinungen in der sozialen Welt – analog zum ›Artenschutz‹ in der bedrohten Tier- und Pflanzenwelt (zu der mit Anerkennungsfragen verwobenen Diskussion vgl. Habermas 1993, der kritisch Bezug nimmt auf Taylor 1993; 1.11).

Den mit ›Kultur‹ befassten Disziplinen, insbesondere den neuartigen, trans- und interdisziplinären Ansätzen und Forschungsprogrammen, sollte nichts Menschliches mehr fremd bleiben. Alles und jedes war nun eine wissenschaftliche Untersuchung wert. Nichts sei, hieß es fortan, politisch ohne Bedeutung und Brisanz oder wissenschaftlich uninteressant: »Alles und alle haben Anspruch auf Gehör, Rezeption und Aufmerksamkeit« (ebd., 68), resümiert Hörisch die politisch korrekte, egalitäre und demokratische Devise, die in der sogenannten *Writing Culture*-Debatte und anderen neueren Entwicklungen vornehmlich in der Ethnologie, Sozial- und Kulturanthropologie ihre besonderen, auch *epistemologischen*, *methodologischen* und *stilistischen* Folgen zeitigte, nachdem die eigene wissenschaftliche Praxis in Vergangenheit und Gegenwart skrupulös und selbstkritisch reflektiert worden war – von den politischen Rahmenbedingungen und forschungspraktischen Grundlagen über die theoretischen Prämissen der Repräsentation (1.10) von Anderen oder Fremden (1.5) bis hin zu methodischen Zugriffen oder schließlich den Formen eines öffentlichen Schreibens, das am Ende der Debatte möglichst viele Perspektiven und ›Stimmen‹ integrieren (Polylog, Polyvokalität) und so die traditionell angemessene Autorität des Ethnographen untergraben sollte (Clifford/Marcus 1986; Clifford 1992; zum Überblick s. die Beiträge in Berg/Fuchs 1993 sowie die differenzierte Einleitung von Fuchs/Berg 1993; 2.7).

›Kultur‹ ist im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts vollends zu jenem Schlüsselbegriff einer ziemlich bunten Wissenschaftsgruppe (mit einem höchst vielfältigen Arsenal an keineswegs immer kompatiblen disziplinären Traditionen, komplexen Theorien und mitunter sehr speziellen Methoden) avanciert, dem aufmerksame Beobachter bereits vor gut einem halben Jahrhundert eine Sonderstellung attestierten. So schrieb Stuart Chase (1948, 59) dereinst, dass der Kulturbegriff der Anthropologie und Soziologie ›is coming to be regarded as the foundation stone of the social sciences‹. Manifest wurde dies etwa bei Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn (1952), die mit ihrer viel zitierten Typologie ein wenig Ordnung stiften wollten (vgl. Straub/Thomas 2003). Es konnte freilich kaum anders sein, als dass die Omnipräsenz des Kulturbegriffs bis heute vernehmbare Stimmen weckte, die

- eine *semantische* und *pragmatische Konturlosigkeit* beklagen, die längst jede klare Bedeutung und präzise Verwendung zu vereiteln drohe (vgl. Hannerz 1996);
- auf *kulturalistische Reduktionismen* und sogar regelrechte Holzwege bei der Erklärung menschlichen Handelns sowie zahlloser interindividueller und intergruppaler Verhaltensunterschiede (Missverständnisse, Konflikte usw.) hinweisen, um alternative, ebenfalls theoretisch begründete Denk- und Erklärungsformen – z. B. individualpsychologische, dezidiert sozialwissenschaftliche im Sinne der nomologisch-quantitativen Sozialforschung oder biologisch-neurowissenschaftliche – gegen kulturwissenschaftliche Einseitigkeiten und Dogmen aufzubieten; den herkömmlichen Attributionsfehlern, die sich der alltagsweltlichen und wissenschaftlichen ›Kulturblindheit‹ verdankten, stünden, hieß und heißt es, längst jene Irrtümer zur Seite, die einer zwanghaften Fixierung auf die ›Kultur‹ und ihr explanatives Potential geschuldet seien (z. B. Krewer 1996);
- in *epistemologischer* und *methodologischer* Hinsicht dem kulturalistischen Paradigma vorhalten, die unleugbaren Stärken ›konstruktivistischer‹ Ansätze sowie interpretativer, hermeneutischer und semiotischer Perspektiven zu verabsolutieren;
- *thematische* Einseitigkeiten in den alten und neuen Kulturwissenschaften monieren: So wird (bei aller Weite des bearbeiteten Themenfeldes!) beklagt, dass so gut wie alle Spielarten kulturtheoretischer Ansätze zur Ausklammerung der ökonomischen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens neigen, für Fragen der Materialität von Kultur und Kommunikation meistens ebenso unempfindlich seien wie gegenüber Fragen der Macht und obendrein auch die (zeitgenössischen Massen-)Medien noch immer stiefmütterlich behandelten (vgl. z. B. Bachmann-Medick 2006);

- mit besonderer Verve auf den (angeblich) immer noch häufigen *Essentialismus* oder *Substantialismus* (s. u.) aufmerksam machen, der zahlreiche Verwendungen des Kulturbegriffs an ein ahistorisches, statisches Denken koppelt und das Konzept der Kultur gegen den – unvermeidlichen – kulturellen Austausch (Burke 2000) abschotet (vgl. insb. Hannerz 1992, 1996, der ein systematisch begründetes Plädoyer für die Analyse verflüssigter und im Fluss befindlicher Kulturen und ihrer Austauschbeziehungen und wechselseitigen Übersetzungen vorträgt, ohne die konjunktive und kohäsive Kraft eines bei aller Fragmentierung *partiell geteilten* kulturellen Wissens zu ignorieren);
- überdies kritisieren – und zwar in einem Zug mit dem zuletzt formulierten Einwand –, dass ein essentialistischer oder substantialistischer Kulturbegriff zahlreiche *interne*, diachrone und synchrone, oft konfliktträchtige *Differenzen kultureller Lebensformen marginalisiere oder ignoriere*. Das käme, ungeachtet einer gewissen Plausibilität holistischer Argumente, die Kulturen als ganzheitlich strukturierte, komplexe Systeme, praktische Sinn- oder Bedeutungsgewebe ausweisen, einer letztlich unangemessenen Homogenisierung und Totalisierung gleich, die häufig auch noch im normativ und politisch höchst prekären Zeichen der ethnischen oder nationalistischen Fundierung von Kulturen stehe (vgl. z. B. Hauck 2006; Welsch 1999);
- zu bedenken geben, dass gleichzeitig mit der – zumal in *komplexen* (nicht-traditionalen, modernen, funktional differenzierten, arbeitsteiligen etc.) Gesellschaften (Hannerz 1992) – anachronistischen, *deskriptiv unangemessenen* Homogenisierung und Totalisierung einer Kultur eine *»polemische«*, praktisch folgenreiche Abgrenzung von anderen Kulturen eingeleitet werde. Der Kulturbegriff eigne sich mithin dazu, die Verschiedenheit *zwischen* den als individuelle Einheiten konzipierten Kulturen, ihre vermeintliche *Inkommensurabilität* und *Inkompatibilität* (Rosa 1999) sowie eine *praktische Unvereinbarkeit* zu propagieren, die, wie manche sagen (Huntington 2002; zur Kritik Müller 1998), unweigerlich zum Konflikt und zur Gewalt tendiere. Was für geographisch voneinander abgegrenzte Kulturen gilt, trifft nach dieser Auffassung ebenso für die Binnenverhältnisse in multikulturellen Gesellschaften (4.2) zu. All das ist Gegenstand heftiger Kontroversen um den Kulturbegriff und seine möglichen (ideologischen) Funktionen. Der etwa von Roger Sandall (2001) polemisch identifizierten »Sakralisierung kultureller Differenz«, die häufig eng mit politisch korrekten Forderungen nach (unbedingter) Toleranz und Anerkennung einhergeht, wird ihre vermeintliche politische Harmlosigkeit und Unschuld aberkannt. Sie wird, ganz im Gegenteil, eines gewissen polemogenen Potentials im Zeichen einer Andere »fest-schreibenden« Praxis des »Othering« bezichtigt (Abu-Lughod 1991; Said 1978; diese Tendenz schlummert bekanntlich in jedem Bemühen um die Artikulation kollektiver Identität: s. Niethammer 2000; 1.4.);
- den Verdacht äußern, dass, wer mit dem Kulturbegriff operiert, einer Art *»methodologischem Nationalismus«* das Wort rede, von dem die Sozial- und Kulturwissenschaften generell kaum loskommen (Hann 2007);
- auch sonst allerlei Arten des (politisch motivierten, jedenfalls folgenreichen) Missbrauchs des Alltagsworts geißeln und dabei nicht bloß die *Ethnisierung* kultureller Lebensformen kritisieren (s. o.), sondern im Extremfall kurzerhand (und allzu pauschal) konstatieren, »der« Kulturbegriff habe »den Rassebegriff abgelöst als zentrales Rechtfertigungsargument für Diskriminierung und Unterdrückung jedweder Art« (Hauck 2006, 8);
- ebenso beklagen, dass die vielfach – z. B. in der amerikanischen Kulturanthropologie eines Franz Boas (1858–1942) – anti-biologistische und dezidiert anti-rassistische Stoßrichtung des Kulturbegriffs nicht nur zur noblen Gesinnung eines auf Toleranz und wechselseitige Anerkennung pochenden Kulturrelativismus führe, sondern auch zu einem *Werterelativismus*, der jede rationale Auseinandersetzung mit den valorativen und normativen Grundlagen des gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Lebens untergrabe und letztlich verhindere. Wo alles von vorneherein gleichwertig ist, gäbe es keinen (nicht willkürlichen) Grund mehr, das eine dem anderen vorzuziehen. Man könne dann eben keine intersubjektiv nachvollziehbaren und allgemein zustimmungsfähigen Argumente für oder gegen kulturelle Lebensformen, Handlungsweisen etc. geltend machen. Die soziale Exklusion von »Alten« z. B., die nicht mehr in das sogenannte aktive Leben leistungsfähiger Gesellschaftsmitglieder integrierbar sind, ist dann ebenso ein ganz normaler Bestandteil einer kontingenten kulturellen Lebensform wie die – euphemistisch so genannte – »Klitorisbeschneidung« von Mädchen und jungen Frauen, die »Zwangsverheiratung« oder der womöglich an physische Qualen gekoppelte Initiationsritus, dem junge Männer ihren Übergang ins Erwachsenenalter verdanken, etc. All das entziehe sich, sobald man die Position eines relativistischen Kulturalismus einnimmt, dem vernunftorientierten, um die kritische Prüfung der Geltungsansprüche (auch) normativer Aussagen bemühten Diskurs (sensu Habermas 1981). Dieser Kulturrelativismus könne das Bemühen um *rationale* Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen

verschiedener kultureller Lebensformen bestenfalls für einen verdeckten, ideologisch verklärten Kampf um Macht und Herrschaft halten;

- die den Kulturbegriff mit einer ›westlichen‹, *nos-trozentrischen Selbstbezogenheit* und (geo-)politisch keineswegs unschuldigen Position in Verbindung bringen, die insbesondere jenen Liberalismus post-moderner Spielart, welcher einen Formalismus, der die schlichte Pluralität beliebiger Lebensformen als Freiheit feiert, mit einem ideologiefreien Raum *par excellence* verwechsle (Eagleton 2001);
- die schließlich einen *epistemologischen Relativismus* beklagen, der es verunmögliche, Kulturen zum Gegenstand wissenschaftlicher (z. B. kulturvergleichender) Erkenntnisbemühungen zu machen (1.9) und uns statt dessen darauf verpflichte, in einer bestimmten Kultur zu leben und diese dann zu ›kennen‹ – oder es sein zu lassen.

Am Ende der Litanei wird womöglich die Verabschiedung des Kulturbegriffs empfohlen (unlängst noch einmal: Hann 2007). *Beyond culture*: Solche Bemühungen werden sich auf absehbare Zeit wohl kaum als durchsetzungsfähig erweisen, sondern eher als nicht einmal sonderlich wünschenswerte Wünsche. Auch im hier behandelten Fall ist es nämlich keineswegs ausgemacht, ob die – vielfach berechtigten – Bedenken tatsächlich rationale Argumente dafür liefern, auf ›den‹ Begriff kurzerhand zu verzichten. Wissenschaftliche Grund- oder Schlüsselbegriffe laufen zwar stets Gefahr, zu schwer handhabbaren, pragma-semantisch ausufernden Schlagworten zu verkommen. Sie lassen sich aber nicht per Dezision und Dekret ad acta legen. Man kann allerdings die Bedeutung von Begriffen verändern, genauer: man kann, zumal in den Wissenschaften, Einfluss darauf zu nehmen versuchen, in welcher Weise der ohnehin unvermeidliche Bedeutungswandel vonstatten geht. Man kann Kulturbegriffe typologisch unterscheiden (Reckwitz 2000) und ein *bestimmtes* Konzept aus guten Gründen bevorzugen, ganz im Sinne der Formel von Hannerz (1996, 42): »Retaining culture, reformed, criticized«.

Wissenschaftliche Bemühungen können an pragmasemantischen Verschiebungen aktiv teilhaben, und sie tun dies bekanntlich am besten dadurch, dass sie einst und heute kursierende Gebrauchsweisen klären und sodann möglichst präzise angeben, *wie* sie selbst den Begriff der Kultur zu verwenden gedenken – und *warum* sie die vorgeschlagene Bestimmung im Hinblick auf die jeweils verfolgten Ziele für angemessen und zweckmäßig halten (Bachmann-Medick 2006). Genau das wird auch im letzten Abschnitt dieses Beitrags unternommen. Wer nach den Konturen eines für die (vergleichende) Analyse kultureller Lebensformen und Sprachspiele, interkultureller Kommunikation und Kompetenz tauglichen Kulturbegriffs sucht,

tut gut daran, erst einmal überlieferte und noch immer kursierende Bedeutungen des Begriffs zu sondieren.

Etymologische und begriffsgeschichtliche Reminiszenzen

Das Wort Kultur, so lehrt ein beliebiges Lexikon, lässt sich auf das lateinische Verb *colere* zurückführen. Die Grundbedeutung dieses Worts, das neben – den aus dem Partizip Perfekt dieses Verbums abgeleiteten Substantiven – ›cultus‹ (vgl. Böhme 1996) und ›cultura‹ in jeder etymologischen Klärung der Herkunft von ›Kultur‹ zu finden ist, lautet ›hegen‹, ›pflegen‹, ›bebauen‹. Es bezieht sich ursprünglich auf die

»Urbarmachung«, die Pflege des natürlichen Wachstums. [...] Das mit ›Kultur‹ verwandte Wort ›Kolter‹ bezeichnet das Messer vor der Pflugschar. Das Wort für die vornehmsten menschlichen Betätigungen entnehmen wir also der Feldarbeit und Agrikultur, dem Kultivieren und Ernten. [...] ›Kultur‹ bedeutet hier eine Tätigkeit; erst viel später bezeichnet es eine abstrakte Größe. Wohl erst mit dem englischen Dichter Matthew Arnold (1822–1888) legte der Begriff der ›Kultur‹ bestimmende Zusätze wie ›moralisch‹ oder ›geistig‹ ab und wurde zu einem eigenständigen Begriff« (Eagleton 2001, 7).

Dies war nur möglich durch eine sukzessive Ausweitung des Bedeutungsbereichs von ›cultura‹, die bereits in der römischen Antike eingeleitet wurde. (Die Griechen dagegen kannten das Wort nicht und hatten kein Äquivalent. Am nächsten kommt der *cultura* noch die *παιδεία* (*paideia*) und *παίδευσις* (*paideusis*), die ›Erziehung‹ und ›Bildung‹ also; vgl. Fisch 1992, 682.) Entscheidend war die *metaphorische Übertragung* des Ausdrucks in Bereiche oder Handlungsfelder, in denen es gerade nicht mehr um Feldarbeit, die *cultura agri* und den *cultus agrorum*, ging. Von bauerlichen Tätigkeiten und geschundenen Körpern führte der Weg zu Anstrengungen des Geistes und der Seele sowie *ihrer* ›Kultivierung‹, zunächst zur Erziehung, Bildung und Pflege des Menschen selbst. Die Richtung wies frühzeitig ins Feld einer Kultur im ›engeren‹ und, wie es später heißen sollte, ›höheren‹ Sinn. In der Antike spielten normative Unterscheidungen noch keine große Rolle, die Agrikultur war positiv konnotiert, ja als ›ursprüngliche‹ Kultur auch der Nährboden frühzeitiger ›Kulturkritik‹ (ebd., 687). Dennoch bereiteten die semantischen Verschiebungen im klassischen Latein bereits die Grundlage dafür, den Bauern und Banausen vom geistig Tätigen und in subtilen, sublimen Angelegenheiten Bewanderten, der sich um sich selbst, seinesgleichen und des Menschen ›kulturelle‹ Schöpfungen sorgt, zu unterscheiden, also den rohen vom feinen Menschen abzugrenzen, den Ungebildeten vom Gebildeten zu diskriminieren, wobei der abwertende Effekt dieser elitären Unterscheidung allein den ersten trifft.

Die Begriffsgeschichte führt uns also von der Ruralität zur Urbanität, »von der Schweinezucht zu Picasso, von der Bodenbearbeitung zur Atomspaltung« (Eagleton 2001, 7) – und, wie Theodor Adorno in seiner berühmten Sentenz betonte, zu Auschwitz –, vom Kompost zur Komposition, von Menschen, die des Lesens und Schreibens nicht mächtig waren, zur kanonisierten Literatur und Philosophie. Die Geschichte der ›Kultur‹ führt zu einer sukzessiven Differenzierung und Spezialisierung des Denkens und Handlungspotentials von Menschen, und zwar *bestimmter*, durch etwas *Gemeinsames* – ihre Herkunft, Geschichte, Lebensform, Sprache, Erinnerungen und Erwartungen, Vergangenheitsbilder und Zukunftsentwürfe – *miteinander verbundener und zueinander gehörender Leute*: Der zunehmend polyvalente Kulturbegriff bezieht sich schon bald auf die »kultischen und intellektuellen [Tätigkeiten] innerhalb eines Kollektivs« (Fisch 1992, 679). Wie angedeutet geschieht dies, sprachwissenschaftlich betrachtet, zunächst im klassischen Latein der römischen Antike. Maßgeblich war Ciceros atypische Rede von einer ›*cultura animi*‹, wodurch das geistige und seelische Leben, speziell auch die Philosophie, die Wissenschaften und die Künste, als zentrale Bereiche ausgewiesen wurden, die Hege und Pflege erforderten und ihrerseits die Entfaltung menschlicher Potentiale beförderten. Auch »die übernatürlichen Dinge, die Religion, die Pflege und Verehrung von Göttern und Götzen, Gottes, der Dämonen usw.« (ebd., 684) wurden in den Bedeutungsumfang des metaphorisch verwendeten Wortes eingeschlossen. Im Mittelalter wurde der auf kultische und intellektuelle Praktiken bezogene

»Begriff teilweise übernommen und um eine stärker gemeinschaftlich-politische Komponente, die ›*civilitas*‹, ergänzt. Die Frühe Neuzeit hat den Begriff insbesondere im Bereich der Bildung und Wissenschaft ausgeweitet. Der moderne, umfassende Begriff aber ist erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden, im Deutschen mit dem traditionellen Ausdruck ›Kultur‹, im Französischen und im Englischen als Neubildung ›*civilisation*‹« (ebd., S. 679 f.).

Die umfassende Bedeutung des modernen Begriffs schloss den Gebrauch des Wortes als *eigenständiges*, nun ohne jede Spezifizierung eines Bezugspunktes verwendbares Substantiv ein. Bis zum 18. Jahrhundert führte das Nomen so gut wie immer einen Genitiv mit sich (ebd., 688), der angab, worum es bei einer Kultur und Kultivierung ging. Nach Ciceros (bis in die Neuzeit, z. B. bei Francis Bacon, Thomas Hobbes oder Samuel von Pufendorf, wichtig bleibenden) Rede von einer ›*cultura animi*‹ bezeichnete man etwa Bereiche – auch in der an den ›*cultus*‹ erinnernden Bedeutung von ›Verehrung‹ – wie die ›*cultura Christi*‹ oder die ›*cultura Christianae religionis*‹ (um die die Patristik besorgt war), die ›*cultura dolorum*‹ und die ›*cultura*

deorum‹, oder die ›*cultura ingenii*‹ (die Erasmus, Thomas Morus und anderen am Herzen lag).

Samuel von Pufendorf (1672) rückt die *cultura animi* dann als »umfassende Pflege von Anlagen, Fertigkeiten, Tugenden usw., nicht zuletzt auch von Tugenden des Gemeinschaftslebens« (Fisch 1992, 703), ins Zentrum des Interesses, verleiht dem Begriff also auch eine kollektive, soziale und *politische* Komponente (wie sie früher in *civilitas* enthalten war und im 16./17. Jahrhundert aus diesem Wort verschwand). Er verwendet das Nomen ›*cultura*‹ im Übrigen immer wieder *absolut*, als ein selbständiges Substantiv also, das nun zum »Inbegriff der Anstrengungen des Menschen, über den Naturzustand hinauszugelangen« (ebd., 703), wird. Nach dieser umfassenden und absoluten, bei Pufendorf allerdings noch beiläufigen, unsystematischen und fast hundert Jahre lang von niemandem beachteten, geschweige denn aufgegriffenen Gebrauchsweise in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts *verselbständigte* sich der (1692 erstmals auch im Deutschen nachgewiesene) Ausdruck allmählich, um seit den 1760er Jahren in Deutschland rasant popularisiert zu werden – in Frankreich, Großbritannien und den USA geschieht dasselbe mit der seinerzeit weitgehend synonymen, neu gebildeten ›*civilisation*‹ (ebd., 705). Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, vor allem in Johann Gottfried Herders von 1784 bis 1791 erschienenen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* und anderen Schriften dieses Autors, nimmt er dann vollends jenen komplexen, modernen Sinn an, der uns heute noch vertraut ist – und der uns zugleich, jedenfalls teilweise, fragwürdig und überholt erscheint.

Vorläufig kann man zusammenfassend sagen, dass dieser moderne, seit Herder nicht nur *ergologische* (ἔργον, *ergon*, griech.: Werk) Aspekte der materiellen Kultur, sondern auch *soziale* und *ideelle* Gegebenheiten umfassende und integrierende Begriff bis heute überaus einflussreich geblieben ist. Herder prägte jenen zutiefst *geschichtlichen* Kulturbegriff maßgeblich, der sich von nun an »auf die Gesamtheit des menschlichen Wirkens an sich selbst, an anderen Menschen und an der umgebenden Natur, später mehr und mehr auf die Ergebnisse in Form des kultivierten Menschen, der kultivierten Natur und schließlich auch der Kulturprodukte« bezieht (Fisch 1992, 680). Überdeutlich rücken bei Herder – wie bereits 1779 beim preußischen Oberschulrat Karl Franz von Irwing (ebd., 708) – im Vergleich mit der früher dominierenden, auf die Erziehung und Bildung der *Persönlichkeit* bezogenen Bedeutung die *Geschichte* und die *Kollektive* ins Zentrum des Kulturbegriffs. Wichtig für die kulturelle Pragmatik und Semantik des modernen Kulturbegriffs, ja für seine Erfolgsgeschichte entscheidend, wird eine *verzeitlichte* Perspektive auf die *kollektive Praxis* und

ihre *kulturellen Hervorbringungen*. Was dieser umfassende und zugleich höchst differenzierte Kulturbegriff bis heute bezeichnet und thematisiert, war Menschen früherer Zeiten keineswegs unbekannt. Neu war jedoch »die komplexe Zusammenfassung« (ebd.) all dieser Aspekte des menschlichen Lebens zu einer eigenständigen, geschichtlichem Wandel unterworfenen *Einheit* der Lebensweise eines ›Volkes‹, wie Herder meistens sagte. (Was bereits Herder nicht daran hinderte, neben der Kultur eines Volkes oder einer Nation sowohl *noch umfassendere* kollektive Einheiten als ›Kulturen‹ zu bezeichnen – wie z. B. die abendländische und morgenländische, die europäische und asiatische Kultur –, als auch von ›kleineren‹ und relativ schnell *vergänglich*, *regionalen* oder *lokalen* Kulturen innerhalb einer Volks- oder Nationalkultur zu sprechen.) Die keineswegs naturgegebene, sondern *gedanklich konstruierte* und von den einer Kultur Zugehörigen auch *erlebte* und *gefühlte*, sympathetische und identifikatorisch ›besetzte‹ Einheit und Totalität aller möglichen Praktiken, ihrer historischen und strukturellen Voraussetzungen, materiellen und ideellen, sozialen und psychischen Ergebnisse und Folgen – die man summarisch als Objektivationen und Objektivierungen bezeichnen kann –, konnte nun in *einen einzigen, spezifisch neuzeitlichen* Begriff gefasst werden.

Der Kulturbegriff folgt seit dem 18. Jahrhundert, seit dem Aufstand der romantischen Bewegung gegen gewisse Einseitigkeiten und Irrtümer der Aufklärung, zwei scheinbar gegenläufigen Richtungen. Zum einen fungierte der Begriff, darin der ›Vernunft‹ ähnlich (und der Tradition der Aufklärung verpflichtet), als *anthropologische Universalie* und bezeichnete demgemäß einfach die menschliche Lebensweise oder Lebensform schlechthin – auch bei Herder! *Zugleich* jedoch ließ sich nun eine Vielzahl kultureller Lebensweisen oder Lebensformen voneinander unterscheiden. (Herder selbst schrieb zwar jedem Volk seine geschichtliche Kultur zu, kannte allerdings den Plural des eigenständigen Nomens nicht; Fisch 1992, 711.) Dabei ging diese pluralisierende *Differenzierung in erfahrungswissenschaftlicher Absicht* – die bei Herder, der diesbezüglich Wilhelm von Humboldts Forschungsprogramm vorwegnahm, bereits eine dezidiert *sprachwissenschaftliche* Gestalt annahm – mit einer *emphatischen, normativ getönten Individualisierung* von partikularen Kulturen einher, die nun allesamt in ihrer Besonderheit und Einzigartigkeit, ihrer Würde und ihrem Eigenwert erstrahlen durften. Wie kaum ein anderer entpuppte sich der Romantiker Herder als glühender Verfechter einer kosmopolitischen Auffassung unendlich vielfältiger Kulturen. Er legte den Akzent auf Differenz und Distinktion, auf Heterogenität und in gewisser Weise auch auf die Inkommensurabi-

lität menschlicher Lebensweisen und Lebensformen. ›Völkern‹, ›Nationen‹ bzw. ›Kulturen‹ – alle diese Ausdrücke finden sich bei Herder, oft synonym verwendet – und den zugehörigen Einzelnen schrieb er eine je besondere Weise des ›Sehens, Deutens und Verstehens der Welt‹ zu, die allen unvoreingenommenen Kennern – im Prinzip – Achtung und Anerkennung abverlange. Nicht, dass alles und jedes gutgeheißen werden müsste, dass Respekt und Bewunderung für die Leistungen der den Globus in Geschichte und Gegenwart bewohnenden Völker einfach ebenmäßig verteilt werden sollten. Herder unterschied und bewertete ganz offenkundig, was er an Lebensformen gesichtet hatte, lehnte das eine ab und bevorzugte das andere, kurz: er setzte sich mit verschiedenen Lebensweisen auseinander und verfocht die Überzeugung, dass die Angehörigen verschiedener Kulturen *allesamt gute Gründe haben, voneinander zu lernen*.

Mit anderen Worten: Herders Schriften bildeten den historischen und kulturellen Knotenpunkt, in dem alle Fäden zusammenliefen. In Herders Händen wurde daraus ein Gewebe aus kulturellem Austausch, interkultureller Kommunikation und einer kraftvollen Reflexion darauf, was es heißen könnte, sich mit Angehörigen anderer, fremder Lebensformen ›interkulturell kompetent‹ zu verständigen. Herder benutzte diesen Ausdruck natürlich noch nicht. Vieles von seiner heute noch zeitgemäßen kulturellen Pragmatik und Semantik nahm er jedoch vorweg – nicht zuletzt indem *er selbst* in etwa so zu denken, zu fühlen und zu handeln suchte, wie wir Heutigen es uns in den geläufigen (definitorischen) Bestimmungen des theoretischen Konstrukts ›interkultureller Kompetenz‹ vorstellen (1.3). Der Bewunderer Europas und Verehrer seines eigenen Volkes – beides suchte er zweifellos zu stützen und zu stärken, auch im Hinblick auf wahrgenommene Konkurrenten und Gegenspieler im Kampf um Selbstbehauptung, Macht und Herrschaft – sprach stets auch als Kritiker des ›barbarischen Europa‹ (5.9) und stemmte sich sowohl dem selbstgefälligen Eurozentrismus als auch dem überheblichen (Kultur-)Nationalismus entgegen (als dessen Wegbereiter er vielen gilt, was zumindest eine viel zu einseitige und trivialisierende Auslegung darstellt). Festzuhalten ist, dass Herder einem überaus *komplexen* wissenschaftlichen Gebrauch des Kulturbegriffs den Weg ebnete.

In diesen Zusammenhang gehört seine Einsicht, dass eine ›holistisch‹ als Gesamtheit und Einheit aufgefasste Kultur im Zuge erfahrungswissenschaftlicher *komparativer Analysen* von anderen Kulturen abgrenzbar wird – und in ihren mit anderen Kulturen gemeinsamen und ihren individuellen Merkmalen nur *im Zuge* solcher Unterscheidungen qualitativ bestimmt und beschrieben werden kann. Jede Charakterisierung einer Kultur hängt mithin von den verfügbaren *Unter-*

scheidungsmöglichkeiten ab, von der *Perspektive*, aus der heraus diese Unterscheidungen getroffen, und dem *Vokabular*, in dem sie artikuliert werden. Der Kulturvergleich nimmt in Herders Schriften eine systematische Gestalt an – und natürlich treten damit auch die theoretischen und methodologischen Probleme ins Blickfeld, die uns bis heute beschäftigen (1.9).

Herders Überlegungen weisen bereits die Konturen einer relationalen Hermeneutik auf (Straub/Shimada 1999). Was den Kulturvergleich angeht, war sich der romantische Autor im Klaren darüber, dass Kulturen zwar theoretisch ›holistisch‹ bestimmt werden müssen, in der empirischen Forschungspraxis komparativer Analysen aber nie und nimmer *als Ganzes*, in ihrer Gesamtheit oder Totalität, als Komparanda in Betracht kommen. Was wir vergleichen können, sind stets nur bestimmte *Lebenselemente*. Bezüglich einer variablen Anzahl solcher Elemente, die wir, an einen bestimmten Standort und eine besondere Perspektive gebunden, interessiert fokussieren und aufeinander beziehen, können wir Gemeinsamkeiten und Unterschiede feststellen, beschreiben und erklären. Dabei tun wir gut daran, Standort und Perspektive möglichst häufig zu wechseln, also variable Vergleichsgesichtspunkte heranzuziehen und im Übrigen nicht zu vergessen, dass alle Kulturvergleiche *Momentaufnahmen* darstellen, die auf einer grundlegenden *begrifflichen Abstraktion* beruhen. Die unter dem Gesichtspunkt ausgewählter Lebenselemente verglichenen kulturellen Lebensformen und Sprachspiele, kurz: die Kulturen sind keineswegs so statisch und klar abgegrenzt, wie es manche theoretische Konstrukte unterstellen – und zu *bestimmten* (wissenschaftlichen) Zwecken bisweilen unterstellen müssen. Herder wusste das. Er war, wie manche seiner Zeitgenossen und viele seiner Nachfahren, besessen vom Gedanken der Veränderlichkeit des menschlichen Lebens, das er in der Tat als eine beständige Veränderung auffasste.

Der Kulturbegriff gehört seit Herders Zeiten zur Gruppe der modernen *Prozess-* oder *Bewegungsbegriffe*, die eng mit dem erblühenden historischen Denken, speziell mit verwandten Begriffen wie ›Geschichte‹ oder ›Fortschritt‹ verknüpft sind. Die ›Kulturgeschichte‹ war nach Herders maßgeblichem Beitrag bald das lange Zeit wichtigste Komposita. Im 19. Jahrhundert wurden die Begriffe ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ zu normativen »Sinnbildern des europäischen Selbstbewusstseins« (ebd., 680)¹, was erklärt, dass mit wachsenden Zweifeln an der Fortschrittsgeschichte Europas und zunehmender Skepsis gegenüber einem einst euphorisch betriebenen Projekt der Moderne auch die Kritik am Kulturbegriff wuchs, speziell an seinen normativen und teleologischen Denotationen und Konnotationen. Der Kulturbegriff fungierte – gerade nicht bei Herder, aber etwa bei Novalis und sodann bei vielen

Autoren im 19. und noch im 20. Jahrhundert (Fisch 1992, 712 ff.) – auch als Statthalter eines moralisch und politisch prekären Eurozentrismus (und Nationalismus). Kulturkritik kann sich bekanntlich nicht allein gegen die eigene Kultur richten. Sie wagt sich ebenso an Urteile über andere, fremde Lebensformen, wenn im »Namen der ›wahren‹ [...] die konkrete Kultur bzw. Zivilisation der Kritik unterworfen« wird (ebd., 681). Die Beurteilung anderer, fremder Kulturen anhand nostrozentrischer Kriterien und Maßstäbe führt zu Abwertungen und Deklassierungen im Dienste einer Selbstüberhöhung des Eigenen, der ideologischen Legitimation und diskursiven Durchsetzung von Macht- und Herrschaftsansprüchen. Zumindest am »äußeren Rand« so genannter ›primitiver‹ Kulturen oder gar ›Unkulturen‹ vermag die ideologische Sicht im Extremfall nichts spezifisch Menschliches mehr zu erkennen, mit einem Wort: Kultur war und ist mithin auch ein »Kampf- und Parteibegriff« (ebd., S. 681).

Auch diesen Bedeutungsaspekt stützt die Begriffsgeschichte bereits in ihren ersten Anfängen. Die oben angeführte Grundbedeutung des lateinischen ›colere‹ wird nämlich von Nebenbedeutungen flankiert, die das Wort fast grenzenlos verwendbar erscheinen lassen: neben ›hegen‹, ›pflegen‹ meint es auch ›bewohnen‹ oder ›anbeten‹, schließlich ›beschützen‹ (Eagleton 2001, 8). In der Bedeutung ›bewohnen‹ führt ›colere‹ einerseits über ›colonus‹, den ›Ansiedler‹, hin zum ›Kolonialismus‹, andererseits »über das lateinische *cultus*, ›die Gewohnheit‹, zum heutigen religiösen Begriff ›Kult‹ [in dem ›anbeten‹ oder ›verehere‹ aufgehoben ist, J. S.], so wie in der Neuzeit die Idee der Kultur selbst an die Stelle des allmählich schwindenden Gefühls für das Göttliche oder Transzendente tritt. Kulturelle Wahrheiten – ob hohe Kunst oder Volksüberlieferungen – können heilige Wahrheiten sein, die es zu schützen und zu ehren gilt« (ebd., 8). ›Kultur‹ ist nicht nur semantisch polyvalent, sondern auch in normativer Hinsicht mehrdeutig und zwiespältig: Das Profane steht neben dem Sakralen, das Heilige neben nicht legitimer Herrschaft. Das macht dieses Wort auch in politischen Kontexten beinahe beliebig verwendbar.

Ich breche die begriffsgeschichtlichen Ausführungen hier ab. Wesentliche Errungenschaften, auf die aktuelle sprach-, sozial- und kulturwissenschaftliche Verwendungsweisen (kritisch) Bezug nehmen, wurden skizziert, allerdings keineswegs erschöpfend behandelt. Ein genauerer Blick verwies noch auf eine lange Reihe von Bedeutungsaspekten, die die – z. B. von Eagleton (2001) scharfsinnig analysierte – Polyvalenz und mitunter *paradoxe* Komplexität des Begriffs illustrieren. Dazu gehören etwa

- sein kompliziertes Verhältnis zum Begriff der ›Natur‹;