

Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz

Grundbegriffe – Theorien –
Anwendungsfelder

Jürgen Straub / Arne Weidemann
Doris Weidemann (Hrsg.)

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz

Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder

Herausgegeben von
Jürgen Straub, Arne Weidemann und Doris Weidemann

mit 20 Grafiken und Tabellen

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die Herausgeber

Jürgen Straub (geb. 1958) ist Professor für Interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz und Leiter eines Graduiertenkollegs zum Thema »Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz«.

Arne Weidemann (geb. 1966) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz.

Doris Weidemann (geb. 1966) ist Professorin für Interkulturelles Training mit dem Schwerpunkt chinesischsprachiger Kulturraum und International Business Administration an der Westsächsischen Hochschule Zwickau.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02189-2

ISBN 978-3-476-05019-9 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-476-05019-9

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2007 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2007

www.metzlerverlag.de

info@metzlerverlag.de

Inhalt

Danksagung	VII
Einleitung	1

1. Grundbegriffe

1.1 Kultur (Jürgen Straub)	7
1.2 Kommunikation (Werner Nothdurft)	24
1.3 Kompetenz (Jürgen Straub)	35
1.4 Identität (Hartmut Rosa)	47
1.5 Differenz: Verschiedenheit – Andersheit – Fremdheit (Norbert Ricken/Nicole Balzer)	56
1.6 Stereotyp und Vorurteil (Klaus Jonas/Marianne Schmid Mast)	69
1.7 Verstehen (Hans-Herbert Kögler)	76
1.8 Übersetzen (Mary Snell-Hornby)	86
1.9 Vergleichen (Gabriele Cappai)	94
1.10 Repräsentation (Martin Fuchs)	101
1.11 Anerkennung (Werner Nothdurft)	110
1.12 Konflikt und Gewalt (Thorsten Bonacker/Lars Schmitt)	122

2. Disziplinäre und theoretische Zugänge

2.1 Sprachpragmatische Ansätze/Linguistik (Jochen Rehbein)	131
2.2 Interkulturelle Germanistik und Literaturwissenschaft (Ortrud Gutjahr)	144
2.3 Interkulturelle Fremdsprachendidaktik (Birgit Apfelbaum)	154
2.4 Interkulturelle Romanistik (Hans-Jürgen Lüsebrink)	163
2.5 Interkulturelle Anglistik und Amerikanistik (Astrid Erll/Marion Gymnich)	170
2.6 Interkulturelle Medienwissenschaft (Stefan Rieger)	179
2.7 Ethnografische, ethnologische und kulturanthropologische Ansätze (Heidrun Friese)	188
2.8 Kultursociologie (Andreas Reckwitz)	201
2.9 Interkulturelle Geschichtswissenschaft (Jörn Rüsen)	211
2.10 Sozialpsychologische Ansätze (Rudolf Miller/Alexandra Babioch)	215
2.11 Kulturvergleichende Psychologie (Wolfgang Friedlmeier)	225
2.12 Kulturpsychologie und indigene Psychologie (Pradeep Chakkarath)	237
2.13 Ethnopschoanalyse und Tiefenhermeneutik (Johannes Reichmayr/Klaus Ottomeyer)	249
2.14 Interkulturelle Pädagogik (Walter Herzog/Elena Makarova)	261
2.15 Interkulturelle Philosophie (Thomas Göller)	272
2.16 Interkulturelle Theologie (Georg Essen)	283
2.17 Vergleichende Länderstudien: Potenziale und Grenzen (Daniela Klaus/Bernhard Nauck)	293
2.18 Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz – Nicht-westliche Perspektiven (Jürgen Henze)	304

3. Methoden

3.1 Feldforschung (Bettina Beer)	315
3.2 Beobachtung (Alexander Kochinka)	325
3.3 Interviews (Bettina Beer)	334
3.4 Gruppendiskussion (Carlos Kölbl)	341
3.5 Fragebögen (Torsten Kühlmann)	346
3.6 Experimente (Hede Helfrich-Hölter)	352
3.7 Strukturlegetechnik (Doris Weidemann)	358
3.8 Interkultureller Sprachvergleich (Bernd Spillner)	364

3.9	Analyse kommunikativer Gattungen (Susanne Günthner)	374
3.10	Kritische Interaktionssituationen (Gabriel Layes)	384
3.11	Komparative Analyse als qualitative Forschungsstrategie (Arnd-Michael Nohl)	391
3.12	Gesprächs-/Konversationsanalyse (Heiko Hausendorf)	403
3.13	Diskursanalyse (Ralph Martin Köhnen)	415
3.14	Film-, Bild- und Artefaktanalyse (Manfred Lueger/Ulrike Froschauer)	428
3.15	Evaluation (Ina Ehnert)	439
4.	Themenfelder	
4.1	Kultureller Austausch und Globalisierung (Judith Schlehe)	453
4.2	Multikulturelle Gesellschaft (Joachim Renn)	462
4.3	Migration und Integration (Paul Mecheril)	469
4.4	Lebenswelten von ›Expatriates‹ (Alois Moosmüller)	480
4.5	Akkulturation und interkulturelles Lernen (Doris Weidemann)	488
4.6	Fremdsprachen, Mehrsprachigkeit und Interkulturalität (Helga Kotthoff)	498
4.7	Werte und Moral (Lutz H. Eckensberger)	505
4.8	Religion (Ulrike Popp-Baier)	515
4.9	Kunst (Ralph Martin Köhnen)	525
4.10	Medien (Jens Loenhoff)	534
4.11	Gender (Maria do Mar Castro Varela)	543
4.12	Rassismus (Paul Mecheril/Karin Scherschel)	551
5.	Anwendungsfelder	
5.1	Internationale Personal- und Organisationsentwicklung (Jürgen Deller/René Kusch)	565
5.2	Multinationale Teams (Astrid Podsiadlowski)	576
5.3	Wirtschaftskommunikation (Marion Dathe)	586
5.4	Marketing (Michael Schugk)	595
5.5	Kulturspezifische Technikkommunikation (Annely Rothkegel)	604
5.6	Tourismus (Arne Weidemann)	613
5.7	Entwicklungszusammenarbeit (Rainer Kokemohr/Kokebe Haile Gabriel)	627
5.8	Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik (Gerd Ulrich Bauer)	637
5.9	Mission (Jürgen Straub/Maik Arnold)	646
5.10	Jugendaustausch (Alexander Thomas)	657
5.11	Wissenschaft und Forschung (Doris Weidemann)	667
5.12	Bildungseinrichtungen (Elfriede Billmann-Machecha/Carlos Kölbl)	678
5.13	Ämter und Behörden (Jan D. ten Thije/Astrid Porila)	687
5.14	Familienrecht (Andrea Büchler)	699
5.15	Internationale Militär- und Polizeieinsätze (Stefan Kammhuber)	707
5.16	Gesundheitsversorgung (Jürgen Straub/Barbara Zielke)	716
5.17	Bi-kulturelle Ehen, Familien und Partnerschaften (Bernhard Nauck)	729
6.	Verfahren und Ansätze zur Förderung interkultureller Kompetenz	
6.1	Interkulturelle Eignungsdiagnostik (Jürgen Deller/Anne-Grit Albrecht)	741
6.2	Interkulturelle Kompetenz im E-Learning (Jürgen Bolten)	755
6.3	Interkulturelles Training: Linguistische Ansätze (Katharina von Helmolt)	763
6.4	Interkulturelles Training: Psychologische und pädagogische Ansätze (Wolf Rainer Leenen)	773
6.5	Interkulturelles Coaching (Christoph Barmeyer/Ulrike Haupt)	784
6.6	Interkulturelle Mediation und Konfliktlösung (Robert Montau)	793
6.7	Interkulturelles Consulting (Stefanie Rathje)	800
6.8	Interkulturelle Beratung (Jana Grothe/Cornelia Fischer)	808
6.9	Interkulturell ausgerichtete Studiengänge (Doris Weidemann/Arne Weidemann/Jürgen Straub)	815
7.	Anhang	
7.1	Die Autorinnen und Autoren	829

Danksagung

Ein Werk wie dieses lebt in erster Linie von der fachlichen und wissenschaftlichen Kompetenz der Autorinnen und Autoren, denen wir in kollegialer Verbundenheit für ihre Beiträge danken. Danken möchten wir ihnen auch für die ausgezeichnete Zusammenarbeit, die unsere Lektüren und redaktionellen Bemühungen häufig zu einem nicht nur intellektuellen Vergnügen gemacht hat. Der Metzler-Verlag hat das Projekt von Anfang an unterstützt, Ute Hechtfischer und Franziska Remeika haben es im Lektorat vorbildlich begleitet.

Unseren Hilfskräften Corinna Bader, Kai Bartels, Romy Bauer, Claudia Kirbach, Manon Karls, Kristina Krause, Franziska Menzel, Bettina Weiter und Levke Heitmann (M.A.) sowie unserer Forschungspraktikantin Dipl.-Psych. Anna Sieben danken wir sehr: Ohne ihr unermüdliches Engagement im Kampf mit

oft durchaus ›widerspenstigen‹ Texten hätten wir die redaktionelle Arbeit nicht bewältigen können. Unsere Kolleginnen und Kollegen an unseren Instituten haben uns mit Rat und Tat unterstützt. Im Sekretariat hat Corina Markert wie immer unermüdlich gearbeitet, ohne jemals den Überblick, die Ruhe und gute Laune zu verlieren. All das hat unser Tun befördert.

Schlussendlich gilt unser Dank auch unseren Kindern Alessio Straub sowie Askan und Tiemo Weidemann, die über einen langen Zeitraum damit leben mussten, dass ihre Eltern viel zu viel von ›interkultureller Kommunikation‹ redeten und zu wenig Zeit aufbrachten, mit ihnen in ferne Länder zu reisen oder wenigstens Englisch-Vokabeln zu üben.

Chemnitz im Juni 2007

Die Herausgeber

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 laborierte 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 Uneinheitlichkeit 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. Grundbegriffe

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 maghrebischer 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 Bierzeltkultur 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 Körperkulturen) 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 angemähte 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‹ verdanken, 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) abschottet (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 Allergeworts 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 pragma-semantischen 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 *παιδευσίς* (*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 bäuerlichen 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, subtilen 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 gesellschaftlich-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 populärisiert 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 *vergänglichen, 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 Objektivierungen 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 »äußersten 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 Wohntheit‹, zum heutigen religiösen Begriff ›Kult‹ [in dem ›anbeten‹ oder ›verehren‹ 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 zwispältig: 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 genauere 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‹;

- sein ›Doppelgesicht‹, das zwischen der auf Pazifizierung zielenden kommunikativen Verständigung und der »ungute[n] Affinität zu Okkupation und Invasion« (ebd., 8) changiert;
- sein Pathos der Selbstbestimmung und Selbstschöpfung, das Hand in Hand mit einer Repression von ›Trieben‹ und Wünschen geht, der sich ein nicht zu beseitigendes »Unbehagen in der Kultur« (Freud 1948) verdankt;
- sein verwirrendes Oszillieren zwischen »Freiheit und Determinismus, Tun und Leiden, Identität und Wandel, Gegebene[m] und Erschaffene[m]« (Eagleton 2001, 9);
- seine kühne Verknüpfung epistemologischer Positionen wie Realismus und Konstruktivismus;
- seine doppelte Distanz sowohl gegenüber dem Naturalismus wie dem Idealismus (ebd., 11);
- seine Reserviertheit sowohl gegenüber dem Determinismus als auch dem Voluntarismus (ebd., 12), sowie
- seine gleichermaßen ausgeprägte Nähe zu Rationalität und Spontaneität, Vernunft und Leidenschaft, Verstand und Gefühl.

All das (und so manches mehr) schließt der Begriff ein, ohne sich auf eine Seite zu schlagen und dadurch die Spannung zwischen diesen Oppositionspaaren aufzulösen. Im vorliegenden Zusammenhang ist besonders wichtig, dass die das Handeln des Einzelnen zweifellos *bestimmende* Funktion der Kultur niemals von einem naturgesetzlichen Determinismus herrührt, sondern sich dem Einfluss von Orientierung stiftenden Zielen und Geschichten, Werten und insbesondere von (zeitweise) *verbindlichen Regeln*, speziell sozialen Normen, verdankt (detailliert: Straub 1999a).

Eine handlungstheoretische Begriffsbestimmung

Der im Folgenden skizzierte Kulturbegriff – meistens ist von einem ›anthropologischen‹, allgemeiner auch von einem sozial- und kulturwissenschaftlichen Konzept die Rede –, soll es ermöglichen, die wissenschaftliche Erfahrungs- und Erkenntnisbildung auf jene Aspekte der *Sinn- oder Bedeutungsstruktur unseres Handelns, seiner Voraussetzungen, Ergebnisse und Folgen* zu konzentrieren, die kulturell (mit-)konstituiert sind und deswegen nicht einzelnen Personen zugeordnet werden können. Der Kulturbegriff setzt eine soziale Praxis und die darin geschaffenen, reproduzierten oder transformierten Wissensbestände voraus, die das Selbst und die Welt von Menschen zu einer sinn- und bedeutungsstrukturierten Wirklichkeit ›*machen*‹. In dieser Wirklichkeit ist *orientiertes Handeln* möglich und notwendig (zum Handlungsbegriff s.

Straub 1999a). Charles Taylor (1985, 1988) beschreibt sie metaphorisch als einen valorativen und normativen (moralischen, ästhetischen) Raum, in dem man sich ohne entsprechendes Orientierungswissen nicht (sicher) zu bewegen weiß, auf Handlungsschwierigkeiten stößt und im extremen Fall seines Handlungspotentials beraubt ist, sich ›verloren‹ fühlt. Gewiss werden auch kulturelle Vorgaben von den Handlungssubjekten auf ihre je eigene Weise aufgenommen und aktualisiert. Ernst Boesch (1991) etwa spricht von einer *subjektiven* Seite der im Handeln des Menschen präsenten Kultur. Ohnehin besitzt jede Handlung Bedeutungen, die nicht sozio-kulturell konstituiert sind, sondern individuell. Dies ändert nichts an der Fruchtbarkeit und Notwendigkeit einer kulturtheoretischen Betrachtung von Handlungen. Sinnverstehende Handlungsanalysen erfordern Kulturanalysen, Analysen kultureller Praktiken, Wissensbestände und ›Bedeutungen‹. Handlungstheorie und Kulturtheorie verhalten sich komplementär zueinander. Das gilt gerade auch für eine an interkultureller Kommunikation und Kompetenz interessierte Forschung, die ihr Augenmerk auf die wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen von Akteuren richten, die sich auf der Grundlage partiell verschiedener kultureller Orientierungssysteme bewegen und in ihrem Dialog bzw. ihrer Diapraxis beständig zum ›Übersetzen‹ (1.8) angehalten sind.

Im Folgenden wird kein ›neuer‹ Begriff der Kultur vorgeschlagen. Ich greife vielmehr auf bekannte Bestimmungen zurück. Dabei werden einige neuralgische Punkte in einer nach wie vor aktuellen Debatte etwas eingehender reflektiert. Im Einzelnen lässt sich der gesuchte Begriff der Kultur folgendermaßen charakterisieren:

1. ›Kultur‹ verweist stets auf eine *variable Mehrzahl* von Personen, die in ein *Bedeutungsgewebe* aus Wirklichkeitsdefinitionen, Welt- und Selbstauffassungen, Deutungs- und Orientierungsmustern sowie – vor allem und zuerst – in *kollektive symbolische, insbesondere sprachliche Praktiken* eingebunden sind. Eine Kultur kann abstrakt als *Zeichen-, Wissens- und Orientierungssystem* aufgefasst werden, das die Praxis, mithin das Handeln (Denken, Fühlen, Wollen und Wünschen) aller daran teilhabenden Personen strukturiert und ordnet, ermöglicht und begrenzt. Kulturen sind symbolisch vermittelte Lebensformen, die den Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn jener Personen prägen, welche geschichtliche, also die kollektive Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassende, *konjunktive Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte* miteinander teilen, zumindest als ein gemeinsames Bezugssystem, auf das sie referieren, um verbindliche und verbindende Welt- und Selbstdeutungen sowie damit verbundene Lebens- und Handlungsorientierungen *auszuhandeln*. Übereinstimmung, Dissens und Konflikt

sind gleichermaßen mögliche Ergebnisse solcher Aus-handlungen, die auf das ›kulturelle‹ und ›kommuni-kative‹ Gedächtnis (Assmann 1992) ebenso zurück-greifen wie auf Entwürfe einer antizipierten, erhofften und erwünschten oder befürchteten Zukunft. Kul-turen schaffen Verbindlichkeiten und verbinden die Zugehörigen – selbst dann, wenn die kulturelle Praxis die Gestalt eines Streits und Konflikts annimmt (1.12).

2. Der Begriff des ›Wissens‹ (Zielke 2004) ist zen-tral für die hier vorgeschlagene sprachpragmatische Auffassung von Kultur (Renn 2004). Diesbezüglich muss explizites von implizitem, diskursives von prak-tischem Wissen unterschieden werden (vgl. dazu den ausführlichen Überblick von Baumgartner 1993). Zu einem großen Teil *fungiert* kulturelles Wissen implizit bzw. praktisch im Modus eines *tacit knowledge* (Po-lanyi 1985). Es ist *integraler Bestandteil* einer Praxis, also ein Wissen *der* Praxis, nicht aber ein Wissen *über* diese Praxis. Es gehört zu den *komplexen Dispositionen* (Ryle 1969) oder zum *Habitus* (Bourdieu 1976, 1987; Raphael 2004) einer Person (die als Angehörige eines Kollektivs spricht und handelt). Als leiblich in-korporiertes Wissen steht es für das *know how*, nicht für das *know that*, es manifestiert sich in routiniertem *Können*, nicht im reflexiven *Bewusstsein* eines Sub-jekts. Das Sprechen und Handeln folgt in hohem Maße einer (kulturellen) ›Logik der Praxis‹ (Bour-dieu), deren (stets nur partiell mögliche) Explikation just dieses praktische Wissen, seinen spezifisch im-plitzen Modus, verändert. Genau dies ist so wichtig für jede Theorie und Praxis interkulturellen Lernens (4.5) und das damit womöglich verbundene Ziel ›interkultureller Kompetenz‹ (1.3). Implizites Wissen lässt sich nur *empirisch* aneignen und praktisch be-währen, stabilisieren, differenzieren und transformie-ren. Seine Erscheinungs- und Vollzugsform ist das Handeln selbst, die Teilhabe an einer kulturellen Pra-xis. Es lässt sich nicht vom Hörensagen kennen ler-nen, sondern nur durch Mittun und Einübung im Laufe der (lebenslangen) Sozialisation bzw. Enkultu-ration. Das alles bedeutet freilich keineswegs, Kul-turen ließen sich nicht auch durch die Rekonstruktion *expliziten* Wissens beschreiben und vergleichen. Auch dieses diskursive, bewusste oder jedenfalls leichter ›bewusstseinsfähig‹ Wissen ist für die Untersuchung kultureller Lebensformen und Sprachspiele, Hand-lungen und speziell für die Analyse interkultureller Kommunikation und Kompetenz bedeutsam. Exper-tenwissen in den autonomen Teilsystemen funktional differenzierter Gesellschaften gehört ebenso zu die-sem expliziten Wissen wie jenes Wissen, das das le-bensweltliche Selbst- und Weltverständnis von Men-schen ausmacht. Kulturelles Wissen manifestiert sich im *bewussten* Selbst- und Weltverständnis ebenso wie im *praktischen* Selbst- und Weltverhältnis. Beides ist

Gegenstand wissenschaftlicher Bemühungen, die an interkultureller Kommunikation interessiert sind und ihre Forschungsmethoden (s. Teil 3 dieses Handbuchs, insb. 3.11) demgemäß auf diese Wissensarten abstel-len müssen.

3. Ein bedeutungsorientierter, handlungstheore-tisch fundierter Kulturbegriff kann kulturelles Wissen auch *formal* in unterschiedliche *Typen* differenzieren. Orientierungsstiftende, handlungsleitende kulturelle – explizite und implizite – Wissensbestände besitzen vornehmlich die Form von *Zielen* bzw. *Ziel-Mittel-Zusammenhängen*, *Regeln* und *Geschichten*. An ander-er Stelle (Straub 1999a) wurde diese Typologie nicht nur als eine Unterscheidung von begrifflichen Hand-lungstypen eingeführt, sondern, im Anschluss insbe-sondere an soziologische Traditionen und einschlä-gige Beiträge der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, zugleich auch als eine Typologie von Modellen der hermeneutischen *Handlungserklärung* ausgewiesen (im Sinne einer Unterscheidung des in-tentionalistischen oder teleologischen vom regelbezo-genen und vom narrativen Modell). Die damit frei gelegten deskriptiven und explanativen Perspektiven sind für die Erforschung nicht zuletzt des Handelns in interkulturellen Überschneidungssituationen frucht-bar, indem die Aufmerksamkeit des Beobachters/Ana-lytikers auf differente Typen impliziten und expliziten kulturellen Wissens gelenkt wird. *Einzelne* Zeichen oder Symbole (wie ein Wegweiser, ein Verkehrsschild oder ein Denkmal) können als *Abkürzungen* von Zielen bzw. Ziel-Mittelzusammenhängen, Regeln oder Geschichten aufgefasst (und als solche analysiert) werden.

4. Die Bestimmung einer Kultur als praktisches Zeichen-, Wissens- und Orientierungssystem beugt zwar elementaristischen Auffassungen vor und betont den *holistischen* Charakter sinn- und bedeutungsstruk-turierter Wirklichkeiten, darf aber nicht dazu verleiten, dieses ›System‹ als etwas objektiv Feststehendes und Feststellbares zu reifizieren. Kultur ist vielmehr ein komplexes Gewebe aus zahllosen aufeinander bezoge-nen und verweisenden, wissensbasierten, dynamischen *Praktiken und Praxisfeldern*, die zu einem »selbstin-terpretierenden und vor allem transitorischen Gegen-stand der Interpretation [werden]. Sie liegen nicht objektiv vor, etwa als geschlossene und scharf umran-dete Gesamtheiten expliziter Regeln, Glaubensaxiome oder Handlungsmaximen« (Renn 2004, 430), sondern müssen *interpretativ* erschlossen werden. Kulturen sind situierte, standortgebundene und perspektivische *Interpretationskonstrukte* (Straub 1999), die in *wissen-schaftlichen* Kontexten nicht mehr (nur) pragmatisch ausgehandelt werden und praktisch fungieren, son-der auf methodisch kontrolliertem Weg rekonstrui-ert bzw. gebildet und sprachlich artikuliert werden,

um schließlich deskriptive und explanative Funktionen bei der Analyse kultureller Handlungen erfüllen zu können. Wie in anderen Feldern sind auch hier Interpretationen prinzipiell unabschließbar und stets nur mögliche Auslegungen und Auffassungen, denen komplementäre und konkurrierende Vorschläge zur Seite gestellt werden können. Die (im Grunde genommen an eine ›existenzielle Lage‹ und verfügbare symbolische, insbesondere sprachliche Artikulationsmöglichkeiten des Interpretens gebundene) Auffassung einer Kultur ist eine Konstruktion, die in ihrer Bezugnahme auf eine wissensbasierte Praxis und die in ihr angesiedelten Erfahrungen und Erwartungen, Orientierungen und Handlungen keineswegs willkürlich oder beliebig ist (wie es trivialisierende Auslegungen konstruktivistischer Epistemologien nahe legen; vgl. Hacking 1999). Sie basiert insbesondere auf theoretischen Vorannahmen und folgt methodischen Regeln.

5. Die Einsicht in das praktische Fundament bzw. den konstruktiven, interaktiven, kommunikativen oder diskursiven Charakter von kulturellen Wirklichkeiten *widerspricht* allen *essentialistischen* oder *substantialistischen* Bestimmungen von Kulturen. Sie stellt eine Warnung vor der »Verdinglichung«, »Vergegenständlichung« oder »Verzuständlichung« (Matthes 1992) von Kulturen dar. Mit großer Überzeugungskraft hat z. B. Hannerz (1992) seine Konzeption der ethnologischen Analyse »komplexer Kulturen« an die Metapher der Verflüssigung bzw. des *Flusses* gekoppelt. Dieses Bild ist dann (und nur dann) überzeugend, wenn es die paradoxe wissenschaftliche Aufgabe *to grasp the flux* an die Vorstellung bindet, dass die gewählte Metapher *sowohl* die (praktische) Bewegung *als auch* die Eingebettetheit dieser Bewegung und die Möglichkeit ihrer vorübergehenden Verfestigung in verschiedenen symbolischen Formen (z. B. Objekten, Institutionen) anzeigt (wie das u. a. eine mit der Theorie der Strukturierung verknüpfte Handlungstheorie nahe legt: Giddens 1988). Wichtig bleibt: der hier vorgeschlagene Begriff der Kultur ist nicht auf einen raum-zeitlich identifizierbaren *Gegenstand* gemünzt, den es in wahren Aussagen im Sinne traditioneller Abbildtheorien der Erkenntnis (Rorty 1981) zu repräsentieren gälte, sondern auf ein von historischen Machtverhältnissen bestimmtes *praktisches Geschehen* und dessen standortgebundene, perspektivische symbolische/sprachliche ›Repräsentation‹ (1.10) im Sinne einer ›indirekten Referenz‹ und ›Stellvertretung‹.

6. Die Einsichten zeitgenössischer philosophischer Epistemologien ändern nichts daran, dass wir – einfach aus Gewohnheit, aber auch wegen prinzipieller Grenzen unserer sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten – oft gar nicht anders können als so zu reden, *als seien* Kulturen zuständig verfasste Gegebenheiten

wie andere ›Dinge‹ auch. In der Praxis insbesondere der Begegnung mit Angehörigen fremder Kulturen merkt man häufig jedoch sehr schnell, wie wenig uns als Handelnden eine ›feste‹ und womöglich gerade deswegen leicht in die Irre führende Vorstellung von dieser ›Kultur‹ nützt. Solche stabilen, homogenen Bilder und oft ›stereotypen‹ Vorstellungen sind zwar psychologisch verständliche (1.6), in kognitionspsychologischer Sicht in gewissem Umfang sogar notwendige, aber dennoch auch epistemisch fragwürdige Reduktionen von Komplexität und Unsicherheit. Sie sollten demgemäß nicht als wissenschaftliche Einsichten ausgegeben und unhinterfragt verbreitet werden. Geschieht dies dennoch, wird *nolens volens* der Implementierung sozialer Stereotypen und pauschaler Etikettierungen von (anderen) Kulturen Vorschub geleistet. Man sollte allerdings sehen, dass dies generell eine ›Gefahr‹ ist, sobald ›etwas‹ *als etwas* identifiziert und beschrieben wird. Die sprachlichen Mittel, die uns hierzu zur Verfügung stehen (zumindest in den indogermanischen Sprachen), insbesondere der Hang zur *substantivischen* Kategorisierung und zur Zuschreibung von ›ent-zeitlichen‹ *qualitativen Eigenschaften oder Merkmalen*, führen fast immer zu (der Tendenz nach) allzu ›eindeutigen‹ Vorstellungen ›von etwas‹ – einer ›Kultur‹ z. B. und den ihr zugehörigen Menschen, die, vermeintlich unabhängig vom Standpunkt, der Perspektive und den symbolisch-sprachlichen Ressourcen des die Anderen oder Fremden repräsentierenden Beobachters und Kultur-Übersetzers, diesen Vorstellungen gemäß nun eben einmal *so und so leben und sind*. Die Enthistorisierung, Dekontextualisierung und Deperspektivierung, kurz: die Tendenz zur verallgemeinernden objektivistischen Feststellung und Festbeschreibung kontingenter ›Momentaufnahmen‹ von Kulturen wohnt in gewisser Weise einem Teil der Sprache selbst inne, der wissenschaftlichen Begriffssprache zumal. Diese zwingt auch im Bereich der Kulturanalyse, der Erforschung interkultureller Kommunikation und Kompetenz, zu jenem *identifizierenden* Denken, das Adorno (1966) aus guten Gründen *sowohl* für unvermeidlich und produktiv *als auch* für eine kritikbedürftige, zu überwindende oder zu unterlaufende Barriere nicht zuletzt der philosophischen und wissenschaftlichen Erfahrungs- und Erkenntnisbildung gehalten hat. Denken als Ordnen unseres Tuns operiert zu analytischen Zwecken mit Begriffen, die eine stets im Fluss befindliche (interkulturelle) Praxis des Austauschs und Aushandelns von Bedeutungen zu reifizieren und zu ›fixieren‹ neigen. Auch dagegen war frühzeitig Baumans (1973) Formel ›*culture as praxis*‹ gemünzt.

7. Sobald Kulturen als Ergebnisse interaktiver, kommunikativer oder diskursiver Aushandlungsprozesse aufgefasst werden, tritt der unweigerlich *relationale*

Charakter jeder Bestimmung einer Kultur (oder kulturellen Besonderheit wie einer bestimmten Handlung) hervor. Kulturelle Wirklichkeiten sind Ergebnisse von pragmatischen und/oder sprachlichen Unterscheidungen bzw. Relationierungen. Ihre qualitative Bestimmtheit erhalten sie stets im Hinblick auf eine oder mehrere andere Kulturen, ihre teilweise je besondere pragmatische Performanz oder symbolische Artikulation. Kulturen sind keine diskreten, unabhängigen und objektiven Einheiten, die ›an sich‹ bestehen, ›in sich‹ ruhen und *als solche* – z. B. von wissenschaftlichen Beobachtern – *neutral* bestimmt werden könnten. Kulturen, ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede, Gemeinsamkeiten und Besonderheiten nehmen stets in einem ›Spiel der Differenzen bzw. der aktiven Differenzierung Gestalt an und sind nur in diesem (in den Wissenschaften methodisch kontrollierten) Spiel zu erkennen. Selbst die einfachste Identifikation und Beschreibung eines beliebigen Elements einer Kultur setzt eine Relation bzw. Relationierung voraus. In der gängigen Vorstellung, nach der jede Erkenntnis des Anderen oder Fremden an eine unterscheidende Abgrenzung vom – notwendigerweise ins Spiel gebrachten – Eigenen gebunden sei, kommt dieser in der relationalen Hermeneutik (Straub/Shimada 1999) ins Zentrum gerückte Aspekt exemplarisch zum Ausdruck. Beschreibungen einer Kultur (kulturellen Lebensform, Handlungsweise etc.) gibt es nur relativ zu unterscheidbaren, implizit oder explizit als *Vergleichshorizonte* herangezogenen Alternativen. Die Erforschung kultureller Phänomene ist nur als komparative Analyse möglich (Straub 1999a, 1999b, 2006; 3.11). Gerade auch in Kontexten kulturellen Austauschs und interkultureller Kommunikation (und im analytischen Blick auf diese Vorgänge) sind (häufig implizite) Vergleiche unumgänglich.

8. Solche unterscheidenden Abgrenzungen bleiben nicht folgenlos. Sie führen keineswegs immer zur Bewahrung des Eigenen und damit zur Stabilisierung der pragmatisch fungierenden oder symbolisch/sprachlich artikulierten Differenzen. Die Einsicht in die relationale Bestimmung einer jeden Kultur (in Lebenswelt und Wissenschaft) macht nicht zuletzt klar, dass Kulturen keine Archipele, Inseln oder ›Kugeln‹ (Herder), keine gegeneinander abgeschlossenen Systeme sind *und sein können*. Dies gilt sowohl in historischer als auch in aktualempirischer Perspektive. *Kultureller Austausch* (Burke 2000) über die stets unscharfen Ränder und porösen Grenzen von Kulturen hinweg ist der Normalfall, nicht die Ausnahme. Dasselbe gilt für die in diesem Austausch sich ereignende wechselseitige Beeinflussung sowie die Entstehung von Neuem bzw. eines ›Dritten‹. Dafür stehen heute so populäre Begriffe wie Interkulturalität (Rieger/Schahadat/Weinberg 1999) oder Interkultur (2.1; 5.13), Transkultura-

lität (Welsch 1999), Kreolisierung (Hannerz 1992), Synkretismus oder ganz besonders Hybridität (z. B. Bhaba 1994; zur Kritik dieses aus der puristischen Biologie stammenden Konzepts, das ›Reinheit‹ logisch voraussetzt, vgl. z. B. Castro Varela/Dhawan 2005, 83 ff.). Die Bewahrung des sogenannten Eigenen durch eine möglichst rigide Abschließung von Grenzen konnte noch nie vollkommen gelingen und ist in der globalisierten Welt unserer Tage vollends zur illusionären Schimäre geworden. Gewiss kann man versuchen, einen Kreis von Personen – von der Kleingruppe bis hin zu anonymen Großgruppen wie Gesellschaften – von anderen (z. B. durch die ideologische Verordnung einer besonderen kollektiven Identität) möglichst trennscharf abzugrenzen sowie symbolisch/sprachlich und praktisch vor ›äußeren‹ Einflüssen zu bewahren. Für primordiale Kulturen hält Müller (1999) dieses Bemühen für wesentlich und kennzeichnend, einschließlich des damit verwobenen Nostro- oder Ethnozentrismus. Alles Andere und Fremde, gerade auch in Gestalt von Kulturen, wird in solchen Fällen als bedrohlicher, das Eigene zersetzender Fremdkörper aufgefasst und nach Möglichkeit in Schach gehalten. Dieser Versuch ist auf lange Sicht vergeblich, Veränderung unabwendbar – wie in der Moderne nicht zuletzt einige Beispiele totalitärer Gesellschaften zeigen.

9. ›Unberührtes‹ war und ist im Feld der Kulturen nicht zu finden. Auch das Eigene hat seine Herkunft und seinen Ort immer auch außerhalb seiner selbst. Im Übrigen ist und bleibt es nie ganz ›bei sich‹, sondern ist sich selbst unweigerlich fremd (Kristeva 1990), sodass es ›in sich‹, in den eigenen Grenzen, über sich hinausweist und zu Grenzüberschreitungen tendiert. Praktische Ordnungen weisen generell über sich selbst hinaus und beherbergen Tendenzen zur Selbsttranszendenz (vgl. Waldenfels 1987).

10. Der Befund des unhintergebar konstruktiven und relationalen, permeablen und dynamischen Charakters jeder Kultur besagt, dass es weder objektive noch definitive Beschreibungen einer Kultur geben kann. Deswegen muss man jedoch nicht gleich alle Definitionen über Bord werfen, die eine Kultur bestimmen z. B. als: »a package of ideas, values, and practices; as a repertoire of schemas; as a system of meanings, symbols, and actions; as a syndrome of beliefs, norms, attitudes, and roles; and as a pattern of self-definitions centred around a theme« (Hermans/Kempen 1998, 1115; s. a. Reckwitz 2000). Solche Definitionen können – auf der Grundlage der skizzierten Einsichten – weiterhin ihre guten Dienste tun. Sie schließen im Übrigen keineswegs aus, was Hermans und Kempfen (oder Hannerz [1992] und viele andere) für besonders wichtig halten, nämlich die Erforschung von

»forms of externalization: the different ways in which ideas and modes of thought are made public and accessible to the senses (e. g., forms of art, interstate highways, particular kinds of food or computers); and social distribution: the ways of in which the ideas and modes of thought and external forms [...] are spread over a population and its social relationships« (ebd., 1115).

11. Definitionen, die Kulturen als eine Art ›Set‹ aus Praktiken, Praxisfeldern und Wissensbeständen, speziell aus Werten, Regeln, insbesondere sozialen Normen, aus Zielen und darauf bezogenem (instrumentellem, strategischem) Mittel-Wissen, aus Geschichten und allerlei symbolischen Abkürzungen komplexer Wissensformen auffassen, legen empirische Forschungen nahe, die uns konkrete Auskünfte über solcher Praktiken und Wissensbestände liefern, einschließlich ihrer Dynamik und ihres historischen Wandels. In dieser Perspektive erhält man Wissen *über* Kulturen, ihre Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede. Diesem Ziel sind zahlreiche Fachwissenschaften verpflichtet: von der Kulturgeschichte (2.9) über die Kulturanthropologie (2.7) und Kulturosoziologie (2.8) bis zur Kulturpsychologie (2.12) und eine ganze Reihe anderer (in diesem Handbuch vertretenen) Disziplinen, die sich kulturvergleichender Methoden bedienen und auf diesem Wege auch Quellen für potentielle Missverständnisse in der interkulturellen Kommunikation aufzuspüren suchen, natürlich auch die diesbezüglich besonders aktive sprachpragmatische (Sozio-)Linguistik, speziell in ihrer so genannten *kulturkontrastiven* Variante (die gemeinhin von konkurrierenden, ›konsequent interaktionistischen‹, methodisch mit Mitteln der Ethnomethodologie, Konversations-, Gesprächs- bzw. Diskursanalyse operierenden Ansätzen unterschieden wird; s. Hinnenkamp 1994; Rost-Roth 1994; 2.1; 3.9; 3.12; 5.13). Trotz ihres kontingenten, dynamischen und veränderlichen Status zeichnen sich Kulturen, wie gesagt, durch strukturelle Verfestigungen auf materieller und ideeller, sprachlicher, sozialer, psychischer (kognitiver, affektiver/emotionaler, konativer) Ebene aus. Soziale Institutionen und Regeln etwa haben ihr psychisches Komplement in Dispositionen und Habitus, die den Angehörigen einer Kultur entlastende Routinen und eine gewisse *Erwartungssicherheit* im Umgang miteinander ermöglichen. Die Tatsache, dass zahllose kulturelle Praxen alles zukünftige Handeln *strukturierende* Ergebnisse und Folgen zeitigen, rechtfertigt komparative und kontrastive Forschungsansätze, die nach Unterscheidungsmöglichkeiten suchen, um individuelle Besonderheiten der einen gegenüber (mindestens) einer anderen Kultur auszumachen und solche Differenzen als *potentielle* Kommunikationsbarrieren und mögliche Quellen »kommunikativer Fehlschläge« (Streck 1985) aufzufassen.

12. Derartige Differenzen können – wenn sie tatsächlich praktisch relevant und von den Akteuren

nicht ›produktiv‹ verarbeitet, vermittelt bzw. ›übersetzt‹ werden können – die Kommunikation und Kooperation behindern, Verunsicherung oder Angst auslösen und zu Distanzierungen führen. Das haben kulturvergleichende bzw. kulturkontrastive Ansätze in verschiedenen Disziplinen vielfach gezeigt. Eine notwendige Folge kultureller Differenz, Andersheit oder Fremdheit (1.5) sind solche Distanzierungen allerdings nicht. Differenzen können bekanntlich auch als Attraktoren fungieren, die bei den Beteiligten Faszination und Neugierde am Gegenüber und seiner kulturellen Lebensform wecken.

13. Wie nun gehen Forschungsansätze vor, die kulturelle Unterschiede in der angesprochenen Weise zu identifizieren trachten (als ein Set von Wissensbeständen und Praktiken der einen oder anderen Art)? Differenzierungen zwischen Kulturen werden meistens an irgendwelchen ›übergreifenden‹, als *tertium comparationis* tauglichen *Kriterien* festgemacht oder auf so genannten allgemeinen *Kulturdimensionen* angesiedelt. Dies ist etwa in den bekannten, aber auch stark kritisierten Ansätzen von Edward T. Hall (z. B. 1959), Geert Hofstede (z. B. 2001) oder Fons Trompenaars (1993) der Fall (zusammenfassend: Lays 2003). Während ersterer an den Dimensionen ›Raum‹, ›Zeit‹ und ›Kommunikation‹ orientiert unterschiedliche raumbezogene Handlungsstandards (z. B. bzgl. der Proxemik), vor allem aber ›monochrome‹ von ›polychronen‹ sowie ›High-context‹- von ›Low-context‹-Kulturen unterscheidet, arbeitet Hofstede mit den fünf (Werte-)Dimensionen ›Machtdistanz‹, ›Individualismus-Kollektivismus‹, ›Maskulinität-Feminität‹, ›Unsicherheitsvermeidung‹ und ›langfristige vs. kurzfristige Orientierung‹, Trompenaars schließlich mit den sieben Dimensionen ›Universalismus-Partikularismus‹, ›Neutralität-Emotionalität‹, ›Spezifität/Diffusität‹, ›Leistung-Herkunft‹ (errungener/zugeschriebener Status), ›Bezug zur Natur‹ und ›Umgang mit Zeit‹. Stärker auf die mögliche *Individualität* von Kulturen ausgerichtet – was den Verzicht auf ein allgemeines Vergleichskriterium einschließt – und zugleich auf den *situierten, interaktiven* und *relationalen* Charakter der Bestimmung kultureller Eigenheiten fokussiert ist die von Thomas (2000, 2003) vertretene Auffassung handlungsleitender (z. B. länder- oder organisationsspezifischer) *Kulturstandards*. Abgesehen von Einwänden gegen jeden einzelnen dieser Ansätze trifft sie alle der Vorwurf, die (in methodischer Hinsicht übrigens auf ganz unterschiedlichen empirischen Grundlagen) vorgenommenen, mehr oder weniger kontrastiven Beschreibungen verschiedener Kulturen besage *noch nichts Zwingendes* über die *tatsächliche* praktische Relevanz derartiger identifizierter kultureller Unterschiede in konkreten kulturellen Überschneidungssituationen. Die solchen kulturvergleichenden/

kulturkontrastiven Ansätzen entgegen gesetzte, konsequent ›interaktionistische‹ Perspektive verpflichtet die empirische Forschung demzufolge darauf, die praktische Bedeutsamkeit kultureller Unterschiede im Zuge der Untersuchungen konkreter Kommunikationen/Interaktionen empirisch aufzuweisen (Günthner 1999) – anstatt mit einem ›Vorwissen‹ zu operieren, das einzelne Kulturen allzu sehr homogenisiert und obendrein keine sicheren Schlüsse zulasse, ob denn die ›angenommenen‹, oft nur grob charakterisierten kulturellen Unterschiede in konkreten Situationen tatsächlich manifest werden. Genau dies müsse in geeigneten Studien akribisch analysiert werden, z. B. durch die Rekonstruktion so genannter Kontextualisierungshinweise (Gumperz 1992), durch die Akteure einander anzeigen, wie sie eine bestimmte Äußerung verstanden wissen ›wollen‹. Allerdings schließt dieser Ansatz, genauer betrachtet, die Analyse und Identifikation temporär verfestigter kultureller Bedeutungen nicht aus, im Gegenteil. Die einander oft polemisch gegenübergestellten ›Paradigmen‹ – kulturvergleichend/kulturkontrastiv vs. interaktionistisch/mikroanalytisch (z. B. Hinnenkamp 1994) – bedürfen und ergänzen einander (und setzen sich teilweise sogar voraus). Der Interaktionsanalytiker sieht kaum etwas ohne vorgängiges Wissen (mehr oder weniger gut begründete, vielleicht anderweitig ›empirisch gesicherte‹ Vorannahmen) über Kulturen, und der Analytiker kultureller Standards, Werte, Normen, Welt- und Selbstverständnisse oder dergleichen weiß/erfährt nichts über die ›tatsächliche‹ Relevanz kultureller Bedeutungen, ihr ›Funktionieren‹ in der interkulturellen Kommunikation, solange er sich dieser Praxis nicht zuwendet bzw. entsprechende Studien zur Kenntnis nimmt. Beide Ansätze verbindet im Übrigen die Tatsache, dass sie Kulturen in der einen oder anderen Art als *Einheiten* auffassen und die *Zugehörigkeit* von Handelnden zu verschiedenen Kulturen als potentielle Quelle von Missverständnissen und Problemen betrachten, die die Kommunikation, Kooperation und Koexistenz erschweren können.

14. Die mit dem Kulturbegriff bezeichnete ›Einheit‹ – die eine ›Kultur‹ trotz ihres kontingenten, konstruierten, relationalen, permeablen, dynamischen, an permanente Austauschbeziehungen und Übersetzungsvorgänge gekoppelten Charakters ›darstellt‹ – kann in mehrfacher Hinsicht verschieden ausfallen. Es geht bei der theoretischen Bestimmung des Kulturbegriffs nicht um die Frage, *ob* eine beliebige Kultur als Einheit aufgefasst werden kann oder soll, sondern welche begrifflichen Möglichkeiten und Differenzierungen zu diesem Zweck verfügbar sein müssen. Wer darauf verzichten wollte, Kulturen als voneinander unterscheidbare ›Einheiten‹ zu bestimmen, kann in der Tat gleich ganz auf den Kulturbegriff verzichten.

Analoges gilt im Übrigen für jene komplementären und/oder konkurrierenden Begriffe, mit denen traditionell in verschiedenen Disziplinen gemeinsame Praktiken und geteilte Wissensbestände eines ›Kollektivs‹ (Rehbein, 2.1, spricht von »Präsuppositionen«) – einer variablen Anzahl von Personen, die durch konjunktive Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte ›miteinander verbunden‹ sind – bezeichnet werden: ›Klasse‹, ›Schicht‹, ›(Bildungs-)Milieu‹, ›Generation‹ und ›Geschlecht‹ sind prominente Beispiele für solche Begriffe. Sie unterstellen ausnahmslos gewisse gemeinsame ›Merkmale‹ und müssen dies tun, um Differenzen zwischen ›Kollektiven‹ entlang dieser Begriffe untersuchen und artikulieren zu können. In jedem Fall laufen solche Begriffe Gefahr, interne Unterschiede zu nivellieren und Gruppen über Gebühr zu homogenisieren – das gilt für ›die Arbeiterklasse‹ so gut wie für ›die Bourgeoisie‹, für ›die 68er-Generation‹ ebenso wie für ›die Frauen‹. Stets verführen solche Kategorisierungen und deren Verwendung als wissenschaftliche Begriffe zur (stereotypen) Überbetonung von Unterschieden gegenüber anderen Klassen, Generationen etc. und zur Marginalisierung interner Differenzen. Am Beispiel des ›Geschlechts‹ sowohl im Sinne einer biologischen Kategorie (engl.: *sex*) als auch einer sozialen Kategorie (engl.: *gender*) ist dies ebenso intensiv diskutiert worden (s. 4.11) wie am Beispiel des wiederum sowohl biologisch als auch (seit Wilhelm Dilthey und Karl Mannheim) sozial- und kulturwissenschaftlich bestimmbar begriffen ›Generation‹. Der Kulturbegriff teilt nun nicht nur die skizzierten Eigenschaften, Potentiale und Risiken mit den exemplarisch angeführten theoretischen Kategorien, die in logisch-semanticischer Hinsicht allesamt ›Kollektivsingulare‹ sind. Zu den interessantesten Eigenheiten und funktionalen Potentialen des Kulturbegriffs gehört nämlich, dass er alle anderen Begriffe *überwölbt* und zu *integrieren* vermag, insofern und indem er – ganz im Sinne der oben skizzierten theoretischen Bestimmungen – konsequent ›kulturalistische‹ Reinterpretationen des pragma-semanticen Gehalts dieser spezielleren Begriffe nahe legt: ›Milieus‹, ›Generationen‹, ›Geschlechter‹ etc. sind in der Tat ›Kulturatope‹ (s. u.) und als solche mit kulturwissenschaftlichen Mitteln untersuchbar – in speziellen theoretischen Perspektiven und mit interpretativen Methoden unterschiedlicher Provenienz. Festzuhalten ist: In jedem Fall werden die interessierenden Kollektive, kollektiven Praktiken, Wissensbestände und Wissensformen zu *analytischen Zwecken* begrifflich als *Einheiten* aufgefasst. Diesbezüglich gibt es nun allerdings variable theoretische Optionen. Das bereits erwähnte Konzept *komplexer Kulturen* (Hannerz 1992) macht, genauer betrachtet, just auf die heuristische Fruchtbarkeit der idealtypischen, akzentuierenden Unterscheidung zwischen

verschiedenen *Typen* von ›Einheit‹ aufmerksam. Hannerz argumentiert, dass komplexe Kulturen akzentuierend auf vier Dimensionen von »*small-scale societies*« voneinander abgegrenzt werden können², und dass außerdem die *Grenzen* komplexer, in mehrfacher Hinsicht (z. B. funktional) differenzierter, dynamischer Kulturen *anders* konzeptualisiert werden müssen als im Fall ›einfacher‹ Kulturen. Stichworte wie ›Offenheit‹, ›Permeabilität‹, ›Porosität‹ verweisen auf eine Transzendierbarkeit, Verschiebbarkeit und Transformierbarkeit von Grenzen, die für moderne Gesellschaften im Übrigen eher kennzeichnend sind als die bisweilen diagnostizierte oder propagierte *Grenzenlosigkeit* (oder wachsende Irrelevanz von Grenzen etc.). Komplexe Kulturen als ›Einheiten‹ zu bezeichnen, setzt einen Begriff der ›Einheit‹ voraus, der diese nicht in eine falsche und fruchtlose Opposition zu ›Differenz‹ bringt. Eine jede komplexe Kultur ist nichts anderes als die dynamische, fragile und umstrittene *Einheit ihrer Differenzen*, wobei *jede* Bestimmung einer Kultur auf irgendwelche gemeinsame Praktiken und geteilte Wissensbestände, die von alternativen Möglichkeiten und Wirklichkeiten unterschieden werden können, abheben muss. ›Einheit‹ ist ebenso wie ›Differenz‹ ein analytischer Begriff, der bestimmte wissenschaftliche Aufgaben z. B. im Bereich der kulturvergleichenden Forschung, der Untersuchung interkultureller Kommunikation und verwandter Phänomene erfüllen helfen soll.

15. Der hier vorgeschlagene Begriff umfasst aus evidenten Gründen nicht allein geschichtlich wirkungsmächtige *Hochkulturen* (wie Mesopotamien, Ägypten, China usw.). Es ist zwar richtig, dass *jeder* Kulturbegriff *irgendwelche* zeitlichen, räumlichen sowie sozialen Kontinuitäts- und Kohärenzannahmen machen muss, die *gewisse* Gemeinsamkeiten im Leben bestimmter Menschen zum Ausdruck bringen. (Ansonsten kann man auch auf ihn verzichten; s. o.) Jedoch müssen diese Annahmen keineswegs immer, wie im Falle der Hochkulturen, »besonders stark« (Grathoff 1988, 21) ausfallen. Ein aus guten Gründen weit gefasster Kulturbegriff bezieht sich ebenso auf die verbindende und verbindliche Kraft von *regionalen, lokalen oder partikularen, flüchtigeren* Kulturen. Anstatt den ›traditionellen‹ Begriff der Subkultur zu verwenden (der u. a. eine hierarchisch strukturierte Integration von Subkulturen in eine übergeordnete, zentrale Kultur impliziert; zur Kritik s. Hannerz 1992), kann man diesbezüglich von *Mikrokulturen* (Hannerz), *partikularen* oder *Sonderkulturen* oder, wie wir zu sagen vorschlagen, von *Kulturatopen* sprechen. Dieser Begriff greift das griechische Wort ›Topos‹ als einen metaphorischen Ausdruck auf, der es erlaubt, an materielle Räume ebenso zu denken wie an metaphorisch konzeptualisierte, virtuelle Räume

(wie die im WorldWideWeb ›existierenden‹). Entscheidend ist, dass der Begriff ›Kulturatop‹ stets auf die praktisch-symbolische Konstitution und Zirkulation von Bedeutungen und deren mögliche, vorübergehende Verfestigung im Prozess der Strukturierung verweist. Es versteht sich von selbst, dass es sinnvoll sein *kann*, Kulturatope als aufeinander bezogen oder ineinander ›verschachtelt‹ zu denken.

16. Wenn von einer ›Kultur‹ oder einem ›Kulturatop‹ die Rede ist, ist nicht unbedingt an ein geographisch lokalisierbares, vermessbares Territorium gedacht. Das Internet ist ebenso ein Ort (inter-)kultureller Praxis (s. a. 6.2) wie ein Jugendclub oder Sachesen. Hermans und Kempen (1998, 1116 f.) entfalten – wie zuvor andere Autoren wie James Clifford, Arjun Appadurai oder Homi Bhaba – Argumente, die u. a. auf eine wohl begründete *Deterritorialisierung* des Kulturbegriffs abzielen.

17. Die mit Kulturen (interkultureller Kommunikation und Kompetenz, Kooperation und Koexistenz) befassten Wissenschaften können ihr Augenmerk auf das Gewöhnliche und das Außergewöhnliche einer kulturellen Praxis richten. Sie interessieren sich für das »Doppelgesicht der Kultur« (Assmann 1991), mithin für das Alltägliche *und* die besonderen Tage:

»Die eine Seite ist die unscheinbare Welt des Gebrauchs und Verzehrs, der Grundstrom unauffälliger Verrichtungen und Verständigungen, das Substrat alltäglicher Gegenstände und Gewohnheiten. [...] Die andere Seite ist die ›scheinbare‹ Welt der auf Sichtbarkeit und Dauer, Ehrfurcht und Verehrung, Imposanz und Bedeutung und, nicht zuletzt, auf Erinnerung angelegten Zeichen, die sich bewusst und scharf vom Hintergrund des Alltäglichen abheben.« (ebd., 11)

Es versteht sich von selbst, dass Alltag und besonderer Tag Gemeinsamkeiten aufweisen, sich überlappen und ineinander übergehen können.

18. Die Gemeinsamkeiten, die es rechtfertigen, von einer ›Kultur‹ oder einem ›Kulturatop‹ zu sprechen, implizieren keine *vollständige* Homogenität oder gar ein immerwährendes Äquilibrium oder idyllische Harmonie. Analysen kultureller Praktiken und Wissensbestände richten ihr Augenmerk stets nur auf ein in der kulturellen Sphäre angesiedeltes gemeinsames ›Lebenselement‹ oder mehrere solche Elemente, nicht aber auf eine die gesamte Praxis eines Kollektivs durchdringende Gleichheit. Es wurde bereits erwähnt, dass die Annahme einer stets nur *partiellen, also limitierten* Kohärenz und Kontinuität nicht nur jede durchdringende Homogenität und ›totale Einheit‹ ausschließt, sondern auch eine absolut trennscharfe und dauerhafte Distinktion von anderen Kulturen vereitelt. Kulturen haben offene Grenzen und unscharfe Ränder. Sie sind notwendigerweise – zumal in der Moderne – *Übersetzungskulturen* (Renn 1998). Die besagten Lebenselemente lassen sich als Praktiken

und Wissensbestände beschreiben (s. o.). Ihr Zusammenhang zu anderen Lebenselementen kann immer nur in Ausschnitten repräsentiert werden. Auch darin liegt ein Grund, dass kulturelle Bedeutungen – die Teil eines holistisch strukturierten Bedeutungsgewebes sind, eines Netzes beweglicher Bedeutungen – grundsätzlich nur unvollständig und ›vorläufig‹ erfasst werden können.

19. Aus dem Gesagten ergibt sich nicht zuletzt, dass eine Person nicht nur im Lauf der Zeit, sondern auch gleichzeitig mehreren Kulturen oder Kulturtopen angehören kann und muss. Kulturelle Zugehörigkeit ist im Lichte des hier vorgeschlagenen, ›weiten‹ Kulturbegriffs immer eine plurale, *multiple* Angelegenheit. Die Annahme einer ›monokulturellen‹ Sozialisation oder Enkulturation kann keineswegs als ›Normalfall‹ unterstellt werden, ganz im Gegenteil (4.2) – sie ist, jedenfalls in modernen Gesellschaften, zutiefst unwahrscheinlich, ja unmöglich. Sie ist ein anachronistisches Relikt eines überlieferten Gesellschafts- oder Kulturbegriffs und Menschenbildes. Gerade im Hinblick auf kulturelle Bindungen ist die personale Identität des (modernen) Menschen komplex strukturiert. Mehrfachzugehörigkeiten können dabei beträchtliche Herausforderungen und Anforderungen, psychosoziale Spannungen und Konflikte mit sich bringen. Das ist das Thema aller ambitionierten Identitätstheorien (1.4).

20. *Normative* Fassungen des Kulturbegriffs sind wissenschaftlich fragwürdig, ja obsolet. Dies gilt insbesondere für hierarchische Kulturkonzepte, die in geschichtsteleologischer Perspektive auf einen idealisierten Endzustand der Universalgeschichte der Menschheit hoffen oder aber in synchroner Perspektive ›hochwertige‹ Lebensformen von ›minderwertigen‹, ›Kulturgesellschaften‹ von den ›primitiven‹ Gesellschaften, die ›innere‹ oder ›geistige Kultur‹ von der ›bloß äußerlichen Zivilisation‹, die ›wahre‹ oder ›hohe‹ Kultur von degenerierten oder unterentwickelten Formen wie der ›trivialen‹, ›populären‹ oder ›Massenkultur‹ abgrenzen. An die Stelle eines normativ-hierarchischen Konzepts tritt ein *distinktiver* Kulturbegriff, der auf deskriptive, analytische und explanative Funktionen hin angelegt ist, mithin die begriffliche »Unterscheidung der vielfältigen Formen menschlicher Gesellschaftsbildung und der ihnen zugrundeliegenden Dynamik« (Daniel 1993, 76) gestatten und Analysen ihrer wechselseitige Beeinflussung und Durchdringung ermöglichen soll.

Literatur

Abu-Lughod, J. (1991): Writing against culture. In: R. G. Fox (Hg.): *Recapturing anthropology*. Santa Fe/NM: School of American Research Press, 137–162.

Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Appelsmeyer, H./Billmann-Mahecha, E. (Hg.) (2001): *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis*. Weilerswist: Velbrück.

Assmann, J. (1992): *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Beck.

Assmann, A. (1991): Kultur und Lebenswelt als Monument. In: A. Assmann/D. Harth (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt a. M.: Fischer, 11–25.

Bachmann-Medick, D. (2006): *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.

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

Bauman, Z. (1973): *Culture as praxis*. London: Routledge & Kegan Paul [wieder abgedruckt, ergänzt um eine Einführung des Autors, als New Edition: London/Thousand Oaks/New Delhi 1999].

Baumgartner, P. (1993): *Der Hintergrund des Wissens. Vorarbeiten zu einer Kritik der programmierbaren Vernunft*. Klagenfurt: Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft.

Berg, E./Fuchs, M. (Hg.) (1993): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bhabha, H. K. (1994): *The location of culture*. London/New York: Routledge.

Billington, R./Strawbridge, S./Greenside, L./Fitzsimons, A. (1991): *Culture and society. A sociology of culture*. Hampshire/London: Macmillan.

Boesch, E. E. (1991): *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer.

Böhme, H. (1996): Vom Cultus zur Kulturwissenschaft. Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs. In: R. Glaser/M. Luserke (Hg.): *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 48–69.

Bourdieu, P. (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, P. (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Burke, P. (2000): *Kultureller Austausch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Castro Varela, M. d. M./Dhawan, N. (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.

Chase, S. (1948): *The proper study of mankind*. New York: Harper.

Clifford, J. (1992): *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Clifford, J./Marcus, E. (Hg.) (1986): *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Daniel, U. (1993). ›Kultur‹ und ›Gesellschaft‹. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. *Geschichte und Gesellschaft*, 19, 69–99.

Eagleton, T. (2001): *Was ist Kultur? Eine Einführung*. München: Beck.

Fisch, J. (1992): Zivilisation, Kultur. In O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 669–774.

Freud, S. (1948): Das Unbehagen in der Kultur. In: *Gesammelte Werke XIV*. London: Imago.

Friese, H. (2004): Cultural studies – Forschungsfelder und Begriffe. In: Jäger/Straub 2004, 467–485.

Fuchs, M./Berg, E. (1993): Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg/Fuchs 1993, 11–108.

Geertz, C. (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Giddens, A. (1988): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Mit einer Einführung von Hans Joas. Frankfurt a. M.: Campus.
- Grathoff, R. (1988): Soziologischer Kulturbegriff und alltägliche Begriffskultur: Zum Beispiel Florian Znaniecki. Teil I von R. Grathoff u. K. Knorr-Cetina: Was ist und soll kultursoziologische Forschung? In: H.-G. Soeffner (Hg.): *Kultur und Alltag* (Soziale Welt, Sonderband 6). Göttingen: Schwartz, 21–36.
- Gumpertz, J. (1992): Contextualization revisited. In: P. Auer/A. di Luzio (Hg.): *The contextualization of language*. Amsterdam: Benjamins, 39–54.
- Günthner, S. (1999): Zur Aktualisierung kultureller Differenzen in Alltagsgesprächen. In: S. Rieger/S. Shahadat, S./M. Weinberg (Hg.): *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv*. Tübingen: Narr, 251–265.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: C. Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt a. M.: Fischer, 147–196.
- Hacking, I. (1999): *Was heißt soziale Konstruktion? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hall, E. T. (1959): *The silent language*. New York: Anchor Books, Doubleday.
- Hall, E. T. (2000): *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt*. Ausgewählte Schriften 3. Hamburg: Argument.
- Hann, C. (2007): Weder nach dem Revolver noch nach dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen: Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1, 125–134.
- Hannerz, U. (1992): *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, U. (1996): *Transnational connections. Culture, people, places*. London/New York: Routledge.
- Hauck, G. (2006): *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Herder, J. G. von (1966): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Darmstadt: Melzer.
- Hermans, H./Kempen, H. (1998): Moving cultures. The perilous problems of cultural dichotomies in a globalizing society. In: *American Psychologist* 53, 1111–1120.
- Hinnenkamp, V. (1994): Interkulturelle Kommunikation – strange attractions. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 93, 46–74.
- Hofstede, G. (2001): *Culture's consequences. Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. 2. Aufl. London: Sage.
- Hörisch, J. (2004): *Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen*. Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Huntington, S. (2002): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann.
- Jäger, F./Straub, J. (Hg.) (2004): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen*. Stuttgart: Metzler.
- Krewer, B. (1996): Kulturstandards als Mittel der Selbst- und Fremdreflexion. In: A. Thomas (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, 147–164.
- Kristeva, J. (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kroeber, A. L./Kluckhohn, C. (1952): *Culture – A critical review of concepts and definitions*. Cambridge: Vinhage.
- Layes, G. (2003): Kulturdimensionen. In: A. Thomas/E.-U. Kinast/S. Schroll-Machl (Hg.): *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 60–73.
- Matthes, J. (1992): The Operation Called ›Vergleichen‹. In: ders. (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (Soziale Welt, Sonderband 8). Göttingen: Schwartz, 75–102.
- Müller, H. (1998): *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Genentwurf zu Huntington*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Müller, K. E. (1999): *Die fünfte Dimension. Primordiale Raumzeit und Geschichtsverständnis in primordialen Kulturen*. Göttingen: Wallstein.
- Müller, K. E. (Hg) (2003): *Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften*. Bielefeld: transcript.
- Niethammer, L. (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek: Rowohlt.
- Nünning, A./Nünning, V. (Hg.) (2003): *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler.
- Perpeet, W. (1976): Kultur, Kulturphilosophie. In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1309–1324.
- Polanyi, M. (1985): *Implizites Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pufendorf, S. (1672/1934): *De jure naturae et gentium* 2, 4. Hg. von W. Simons. Oxford: London.
- Raphael, L. (2004): Habitus und sozialer Sinn: Der Ansatz der Praxistheorie Pierre Bourdieus. In: Jäger/Straub 2004, 266–276.
- Reckwitz, A. (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück.
- Renn, J. (1998): Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne. In: *Sociologia Internationalis* 36, 141–171.
- Renn, J. (2004): Perspektiven einer sprachpragmatischen Kulturtheorie. In: Jäger/Straub 2004, 430–448.
- Rieger, S./Shahadat, S./Weinberg, M. (1999): Vorwort. In: dies. (Hg.): *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv*. Tübingen: Narr, 9–28.
- Rorty, R. (1981). *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. (1999): Lebensformen vergleichen und verstehen. Eine Theorie der dimensionalen Komensurabilität von Kontexten und Kulturen. In: *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften* 8, 10–42.
- Rost-Roth, M. (1994): Verständigungsprobleme in der interkulturellen Kommunikation. Ein Forschungsüberblick zu Analysen und Diagnosen in empirischen Untersuchungen. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 93, 9–45.
- Ryle, G. (1969): *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- Said, E. W. (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sandall, R. (2001): *The culture cult. Designer tribalism and other essays*. Boulder, CO: Westview Press.
- Sommer, A. U. (2002): *Die Kunst, selber zu denken. Ein philosophischer Dictionnaire*. Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Straub, J. (1999a): *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Straub, J. (1999b): *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in den interpretativen Wissenschaften*. Göttingen: Wallstein.
- Straub, J. (2006): Understanding cultural differences: Relational hermeneutics and comparative analysis in cultural

- psychology. In: J. Straub/D. Weidemann/C. Kölbl/B. Zielke (Hg.): *Pursuit of meaning. Theoretical and methodological advances in cultural and cross-cultural psychology*. Bielefeld: transcript, 163–213.
- Straub, J./Shimada, S. (1999): Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, 449–477.
- Straub, J./Thomas, A. (2003): Positionen, Ziele und Entwicklungslinien der kulturvergleichenden Psychologie. In: A. Thomas (Hg.): *Kulturvergleichende Psychologie*. Göttingen u. a.: Hogrefe, 29–80.
- Streeck, J. (1985): Kulturelle Kodes und ethnische Grenzen. Drei Theorien über Fehlschläge in der interkulturellen Kommunikation. In: J. Rehbein: *Interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Narr, 103–120.
- Taylor, C. (1985): Self-interpreting animals. In: ders.: *Human agency and language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.
- Taylor, C. (1977/1988): Was ist menschliches Handeln? In: ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Mit einem Nachwort von A. Honneth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–51.
- Taylor, C. (1993): Politik der Anerkennung. In: ders. (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit einem Beitrag von J. Habermas. Frankfurt a. M.: Fischer, 13–78.
- Thomas, A. (2000): Forschungen zur Handlungswirksamkeit von Kulturstandards. In: *Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften* 9, 231–278.
- Thomas, A. (2003): Kultur und Kulturstandards. In: A. Thomas/E.-U. Kinast/S. Schroll-Machl (Hg.): *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19–31.
- Trompenaars, F. (1993): *Handbuch globales Managen. Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben versteht*. Düsseldorf: Econ.
- Waldenfels, B. (1987): *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Welsch, W. (1999): Transkulturalität. In: *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung* (Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998). Trier: Paulinus-Druckerei, 45–72.
- Williams, R. (1972): *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte: Studien zur historischen Semantik von ›Kultur‹*. München: Rogner und Bernhard.
- Williams, R. (1981): *Culture*. Glasgow: Collins.
- Williams, R. (1984): *Keywords: A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
- Winter, R. (2001): *Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies als Kritik der Macht*. Weilerswist: Velbrück.
- Wittgenstein, L. (1984): *Philosophische Untersuchungen*. In: ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 225–580.
- Zielke, B. (2004): *Kognition und soziale Praxis. Der Soziale Konstruktivismus und die Perspektiven einer postkognitivistischen Psychologie*. Bielefeld: transcript.

Anmerkungen

- 1 Dies blieb bis Ende des 19. Jahrhunderts so, »im wesentlichen sogar bis 1914« (ebd., 681). Das auf Überlegenheit getrimmte europäische Selbstbewusstsein marginalisierte »interne« soziale und (lange Zeit sogar) nationale Differenzen, was sich mit den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts allerdings radikal ändern sollte. In diesem Zusammenhang ist dann auch die damals verstärkt aufkommende Differen-

zierung zwischen ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ zu verstehen, durch die nationale Unterschiede gerade auch in Europa hervorgehoben werden sollten – insbesondere von einigen von sich selbst eingenommenen *deutschen* Intellektuellen vom Schlag eines Oswald Spengler.

- 2 Das sind: (1) Ideen und Weisen zu denken (Vokabulare, Begriffe, Oppositionen, Werte etc.); (2) Formen der Externalisierung/öffentlichen Performanz und Artikulation von Bedeutungen; (3) soziale Distribution/Verteilung von Wissen und anderen Ressourcen (›Kapital‹ sensu Bourdieu), womit Fragen der Herrschaft, Macht und Ungleichheit angesprochen sind; (4) historische bzw. diachrone Tiefendimension.

1.2 Kommunikation

Werner Nothdurft

Einleitung

In diesem Beitrag geht es um den Begriff ›Kommunikation‹, einen Ausdruck also, der in unserem heutigen Leben eine erhebliche Rolle spielt, in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Zusammenhängen verwendet, beschworen und wertgeschätzt wird. ›Kommunikation‹ gehört ohne Zweifel zum Arsenal gesellschaftlicher Leitbegriffe und redet ein gewichtiges Wort mit im Diskurs unserer gesellschaftlichen Selbstverständigung und -vergewisserung. Der Ausdruck ist darüber hinaus – und historisch vorgängig – Bestandteil wissenschaftlicher Anstrengungen, die Kommunikation zu erforschen, zu verstehen und zu verändern suchen – Anstrengungen, die in Disziplinen wie Philosophie, Anthropologie, Politologie, Soziologie, Betriebswirtschaft, Psychologie, Linguistik, Theologie, Biologie und Kommunikationswissenschaft unternommen werden. Dass bei einem so vielfältigen wissenschaftlichen wie alltagsweltlichen Gebrauch die Bedeutung des Ausdrucks ›Kommunikation‹ variiert, kann nicht verwundern¹.

In diesem Beitrag geht es um die Bedeutung des Ausdrucks ›Kommunikation‹. Dabei soll insbesondere die Verwobenheit der Ausdrucksverwendung mit kulturellen (zivilisatorischen, kollektiv-kognitiven) Rahmenbedingungen herausgearbeitet werden. Es geht im Folgenden also um eine metatheoretische (begriffsanalytische, ideengeschichtliche, ideologiekritische) Betrachtung des Begriffs Kommunikation, nicht um eine Darstellung des empirischen Phänomens.² Dazu wird zunächst gefragt, in welchen historischen Zusammenhängen (oder Diskursen) der Ausdruck Kommunikation entstanden ist und wie diese Zusammenhänge bzw. Diskurse die Bedeutung des Ausdrucks geprägt haben. Es wird also gesucht nach den *kulturellen Wurzeln des Kommunikationsbegriffs*. In einem

zweiten Schritt werden gängige wissenschaftliche Vorstellungen von Kommunikation vorgestellt und die diesen Vorstellungen zugrundeliegenden sprachlichen Bilder charakterisiert. Es wird mit anderen Worten der *metaphorische Charakter gängiger Kommunikationstheorien* herausgearbeitet. Speziell im Diskurs der Interkulturellen Kommunikation darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass der Ausdruck ›Kommunikation‹ selbst *kulturell gebunden* ist – und zwar an den Diskurs der europäischen Moderne. Wie ein Begriff von Kommunikation konturiert sein könnte, der auf einem anderen kulturellen Hintergrund als dem westlichen entwickelt ist, soll anschließend gezeigt werden. Endlich wird es darum gehen, auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Standes und aktueller Forschungsentwicklungen Konturen eines komplexen, zeitgemäßen Kommunikationsbegriffs zu skizzieren und abschließend dann auf die *begriffliche Herausforderung ›Interkulturelle Kommunikation‹* kurz einzugehen.

Die kulturellen Wurzeln des Kommunikations-Begriffs³

›Kommunikation‹ hat in der europäischen Kultur eine bemerkenswerte Karriere hinter sich, die die Vokabel bis ins Arsenal gesellschaftlicher Leitbegriffe geführt hat. Dass dies so ist, liegt wesentlich daran, dass diese Vokabel im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte mit äußerst machtvollen gesellschaftlichen bzw. zivilisatorischen Prozessen assoziiert war, die ihr im Zuge ihrer Durchsetzung gleichsam Bahn ins gesellschaftliche Bewusstsein gebrochen haben. Die Stichworte sind Ökonomie und Krieg.

Ökonomie

Der Ausdruck Kommunikation spielt eine erhebliche Rolle im Diskurs bürgerlich-emanzipatorischer Ökonomie des freien Handels, etwa bei Adam Smith. Die Bedeutung des Ausdrucks unterscheidet sich durchaus von der heutigen Gebrauchsweise – in diesem Diskurs ging es, wenn von Kommunikation die Rede war, um Wege und Brücken, später auch um Eisenbahnen. Dabei stand der Ausdruck Kommunikation als Sammelbegriff für eine Infrastruktur freier Wege an strategisch bedeutsamer Stelle – galt doch die Befreiung des Handels von feudalen Beschränkungen als wesentliche Bedingung der Entfaltung gesellschaftlichen Fortschritts, persönlicher Freiheit und menschlichen Glücks. Kommunikation war ein Projekt. Somit war der Ausdruck in die europäische Moderne mit einer Art Fortschritts-Vorschuss und Optimismus eingeführt worden, von dem er im weiteren Verlauf seiner Karriere profitieren sollte.

Ein zweiter Modernisierungsschub, der den Ausdruck promovierte und ihm entscheidende Bedeutungsfacetten verlieh, war der Prozess der Industrialisierung und – damit einhergehend – der Urbanisierung. Die ungeheure Expansion der Städte mit ihren völlig neuen Formen der Vergesellschaftung (anonyme Begegnungen und Technologien wie U-Bahn, Tram und Lift, die moderne Beziehungsform der »Bekanntschaft« etc.) verlangten neue Antworten auf die Frage nach der Sozialität – Kommunikation erschien als eine vielversprechende Antwort, jedenfalls für jene frühen Soziologen, die eine besondere Sensibilität für Phänomene großstädtischen Lebens aufwiesen wie Charles Horton Cooley (1902) oder Robert Ezra Park (1922) in Chicago (der bei Georg Simmel in Heidelberg promoviert hatte).

Krieg

Die zweite zivilisatorische Quelle des Kommunikationsbegriffs ist der Krieg. 1793 setzte die Führung der französischen Nation den optischen Telegraphen von Claude Chappe als erste moderne Nachrichtentechnologie im Krieg gegen die Allianz europäischer Monarchen ein – und gewann. Dieser optische Telegraph bildete nicht nur den Ausgangspunkt für die weiteren Innovationen der Nachrichtenübermittlung im 19. Jahrhundert, sondern prägte auch das Vokabular zur Beschreibung dieser neuen Technologien, allen voran den Begriff der ›Information‹, und eine Vorstellung von Kommunikation, für die das Modell des Telegraphen prototypisch werden sollte.

Auf dem Hintergrund all dieser Entwicklungen erfolgt der Durchbruch des Ausdrucks ›Kommunikation‹ dann in der Betrachtung des Ersten Weltkriegs und der erstmals eingesetzten Propaganda-Technologien. Unter Rückgriff auf den Begriff der Masse entwickelte der Politologe Harold Lasswell (1927) den Ausdruck ›*mass-communication*‹ zur Bezeichnung der Beeinflussung einer großen Anzahl von Menschen. Dieser Verwendungskontext prägte die Bedeutungskontur des Ausdrucks ›Kommunikation‹ in erheblichem Maße. Durch ihn wurden insbesondere die Frage der Effektivität, der Aspekt des Inhalts und die Direktionalität vom Sender zum Empfänger zu zentralen Bedeutungsmomenten. Dieser Verwendungskontext prägte auch die Arbeiten der Forscher Lazarsfeld (Lazarsfeld/Berelson/Gaudet 1944), Lewin (1948) und Hovland (Hovland/Janis/Kelley 1953), die mit Lasswell als die »vier Väter der Kommunikationsforschung« apostrophiert wurden (von Müttern ist nicht die Rede), und die insbesondere unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs Kommunikation unter Gesichtspunkten von Persuasion und Manipulation betrachtet haben.