

Kultur-ethnologisch betrachtet

Autor: Gabriele Khan-Svik

Abstract

Kulturně-etnologické uvažování. – Vycházejí z tradičního pojetí kultury – překonaného v etnologickém diskurzu, avšak stále ještě platného v běžném chápání – článek prezentuje některé nové přístupy etnologie. Kultura, stejně tak sociální jako individuální fenomén, je nahlížena jako heterogenní, variabilní a flexibilní. Je to konstrukce, která je uskutečňována skrze řeč, a přece nelze mezi kulturu a řeč klást rovnítko. Neboť kultura není předávána pouze řečí, nýbrž také nonverbálními způsoby. A tyto nonverbální prvky, právě tak jako implicitní vědění (knowing), lze řečí těžko vyjádřit. Kultura národa, který je v sobě etnicky různorodý, ale také zahrnuje jiné linie odlišnosti jako například rod, vrstva, se zakryla mísením rozdílných historických vlivů, ale je prezentována – především politickou motivací – jako kultura jednotná a zřetelně ohraničená.

Schlüsselwörter: die Ethnologie, die Kultur, die Interkulturalität, die Nationalität, die Sprache

Klíčová slova: etnologie, kultura, interkulturalita, nacionalita, řeč

(Pozn. ed.: Téma studie představila autorka na mezinárodní konferenci *Multikulturalita jako princip výchovy a vzdělávání*, kterou pořádala Katedra občanské výchovy a filosofie na Pedagogické fakultě UK v Praze 9. listopadu 2006.)

“The concept of culture, accepted as unproblematic in most everyday discourse, and indeed in many academic discussions, has had a rocky history.”

(Goody 1994: 250)

Die nachfolgende Begriffsklärung nimmt Bezug auf einige Beiträge aus der ethnologischen Forschung, weil sich die Verwendung des Begriffes „Kultur“ in der Interkulturellen Pädagogik zum Teil aus der Ethnologie¹ ableiten lässt. An den Anfang seien ein kurzer historischer Überblick und die Kritik am traditionellen Kulturbegriff gestellt. Danach werden einige aktuelle Diskussionsbeiträge präsentiert. Abschließend wird das Konzept Andreas Wimmers vorgestellt, das mehrere Modelle zu integrieren sucht.

1. Ursprung des Begriffs

Der Begriff „Kultur“ stammt vom lateinischen *colere* und kann Unterschiedliches bedeuten. Der Kulturtheoretiker Hartmut Böhme bezeichnet als engerer Bedeutungskreis, die Praktiken und das Resultat landwirtschaftlicher, im Besonderen ackerbaulicher Tätigkeiten.

¹ Engl.: *cultural anthropology*.

„Der weitere Bedeutungskreis entsteht metaphorisch: dabei geht es einmal um die ‚Übertragung‘ (*translatio*) von ‚hier‘ in Gebrauch Stehendem nach ‚dort‘ – woraus *coloniae* entstehen (...). Zum anderen werden Agritechniken zum Modell des Begreifens von mentalen, sozialen, religiösen, erzieherischen Meliorationen, mithin der ‚Kultivierung‘ einer Gesellschaft oder eines Individuums (...).“ (Böhme 1996: 51 – Herv. i. Orig.)

Wird „Kultur“ in dieser Art gesehen, dass lassen sich u. a. zwei semantische Ableitungen identifizieren:

1. Kultur ist die „technisch transformierte Natur“ (Böhme 1996: 51) und
2. Kultur hat mit dem Raum, in dem sie praktiziert wird, zu tun. „Dieser starke Raumbezug des Wortes ‚Kultur‘ schließt spezifisch temporale Formen ein, nämlich Stetigkeit und Kontinuität.“ (Böhme 1996: 51) Nach innen hin wirkt sie integrativ, nach außen jedoch abwehrend und ausgrenzend. (vgl. Böhme 1996: 64)

Im Folgenden soll nur Pkt. 1 mit wenigen Worten erläutert werden, da Pkt. 2 im nächsten Kapitel dargestellt wird. Die Dichotomie Kultur – Natur, die vor allem in der westlichen Tradition gedacht wurde als ein Im-Zaum-Halten oder als ein Ausbeuten, ist auf die Einflüsse der jüdisch-christlichen Religion zurückzuführen (vgl. Gingrich u. Mader 2002: 21). Diese Unterscheidung ist jedoch eine vermeintliche, ist der Mensch doch sowohl Natur als auch Kultur und die Umwelt, in dem Moment sie durch Kultur verändert wird, kultivierte Natur und nicht mehr natürliche Natur. (vgl. Eagleton 2000: 2f) Darüber hinaus wird dieses Denkmodell in vielen außereuropäischen Gesellschaften nicht geteilt, da entweder andere Grenzen gesetzt werden oder diese Dichotomie überhaupt nicht vorkommt. (vgl. z. B. Ingold 2002)

2. Einblicke in „Kultur“ aus ethnologischer Sicht

2.1 Das traditionelle Verständnis von Kultur

Die älteste Definition im Rahmen der Ethnologie wurde vom britischen Ethnologen Edward Burnett Tylor aufgestellt, der Kultur – in seinem Sinne gleichbedeutend mit Zivilisation – definierte als „jenes komplexe Ganze, welches Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Recht, Sitte und Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten einschließt, welche der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat“ (Tylor 1871: 1,² zit. n. Kohl 1993: 139).³

In dieser Einbindung des Menschen in die Gesellschaft ist gleichzeitig auch beschrieben, was im Anschluss an Franz Boas Kulturrelativismus noch deutlicher zum Ausdruck kam, nämlich die Vorstellung eines “bounded universe of shared ideas and customs” (Keesing 1994: 301). Dieser als *primordial* bezeichnete Ansatz geht davon aus, dass jede Ethnie eine eigene Kultur besitzt und dass jedes Individuum mit der Geburt in diese Kultur eintritt und unreflektiert, quasi automatisch, alle Elemente derselben vollständig übernimmt. (vgl. Haller 1995: 11) Roger M. Keesing nennt dies die “the coral reef

² Ins Deutsche übersetzt von Kohl 1993: 130.

³ Frank Robert Vivello bezeichnet diese Vorstellung als totalistische Betrachtungsweise, die von der mentalistischen Sicht, die Kultur „als ein System von gemeinsamen Wissensinhalten und Glaubensvorstellungen“ versteht, zu unterscheiden ist. (vgl. Vivello 1981: 51)

conception" (Keesing 1994: 306), eine Vorstellung von Kultur, die charakterisiert ist durch klare Abgrenzung, Selbstgenügsamkeit und Selbstreproduktion. Innerhalb einer solchen Kultur ist ein Gefühl der Unverwechselbarkeit und eindeutigen Zugehörigkeit möglich (vgl. Borofsky 1994b: 248), nach außen hin bedingt ein derartiges Modell eine strikte Abschottung. Wird Kultur in dieser Form gesehen, dann heißt dies weiter, dass es innerhalb des „Korallenriffs“ kaum Abweichungen geben kann, weil alle Beteiligten, als Mitglieder einer homogenen Kultur, dieselben Gebräuche, Riten und Glaubensvorstellungen teilen.

In dieser Denktradition ist auch der Begriff des *pattern*, was mit „Muster“ oder „Modell“ übersetzt werden kann, verankert. Ruth Benedict z. B. untersuchte indianische Ethnien und strebte aus den erhobenen Daten *patterns* zu extrahieren, die „die Intentionen der Einzelindividuen und Gruppen sinnvoll aufeinander abstimme, ‚Leitmotive‘⁴ (sie verwandte das deutsche Wort dafür) setze und so der Kultur insgesamt das ihr eigene, besondere Gepräge, ihren typischen Charakter, ja Stil verleihe“ (Müller 1992: 44). Eine – bedenkliche – Entwicklung nahmen die Forschungen während des 2. Weltkriegs, als amerikanische Ethnolog/inn/en in diesem Sinne damit betraut wurden, Expertisen über Kriegspartner und gegner zu erstellen mit dem Auftrag *den* „Nationalcharakter“ zu ermitteln. Die Forschungsergebnisse wurden für Propaganda und psychologische Kriegsführung verwendet. (vgl. Müller 1992: 45, Gingrich 1999a: 181)

Roger M. Keesing weist darauf hin, dass ein Verständnis von Kultur als unverrückbarem Monolithen notwendigerweise zu Essenzialismus und Reifikation (Verdinglichung) führe (vgl. Keesing 1994: 302). Im Originaltext von Ruth Benedict liest es sich folgendermaßen: „‘culture is personality writ large’⁵ – Kultur wird also quasi als Superindividuum angesehen“ (Röhr-Sendlmeier 1994: 191). Das Einzelindividuum ist somit der jeweiligen Kultur untergeordnet, hat selbst kaum einen aktiven Part außer jenen, die Kultur zu pflegen und zu tradieren, und wird von ihr im Zuge der Sozialisation geprägt, bei der es, wie es Karl-Heinz Kohl formuliert, darum geht, die *tabula rasa* der Psyche mit Verhaltensnormen und Denkformen zu befüllen. (vgl. Kohl 1993: 147) Außerdem geht die essenzialistische Betrachtungsweise von Kultur von Ahistorizität aus (vgl. Moore 1994: 363; s. auch Herzfeld 1998: 188).

Wie bereits oben angedeutet, ist ein solches Kulturmodell intolerant gegenüber Abweichungen – Abweichungen im Außen werden als das völlig Fremde, Abweichungen im Inneren als „ab-Norm“, die Norm verletzend, interpretiert. Hier setzt – unter anderem – die Kritik des Anti-Essenzialismus an, der im Gegensatz dazu davon ausgeht, dass Variationen das Normale sind. (vgl. Vayda 1994: 322) Diese Denkrichtung sieht Variationen als das Anliegen von Forschungen und beschreibt vor allem menschliches Verhalten und dessen Konsequenzen und ist nicht interessiert daran, das „wahre Wesen“ einer Kultur zu definieren.

⁴ Dies erinnert in gewisser Weise an die in der deutschen Innenpolitik diskutierte „deutsche Leitkultur“ – die von Raúl Fornet-Betancourt, neben vielen anderen, aus zweierlei Gründen scharf kritisiert wird: die historisch gewachsene Kultur wird „zu einer kulturell unwandelbaren Kulturordnung gemacht“ (Fornet-Betancourt 2002: 58), und dies ist ein Unterfangen den Assimilationsdruck zu erhöhen und zu legitimieren.

⁵ Benedict 1934, o. S.; zit. n. Röhr-Sendlmeier 1994: 191.

2.2 Einige neuere Ansätze der Kulturanthropologie

Im Folgenden wird eine exemplarische Darstellung davon gegeben, was im Moment Stand der Diskussion ist, wobei vor allem englischsprachige Texte als Grundlage dienen.

2.2.1 *Heterogenität von Kultur*

Kultur befindet sich in einem ständigen Veränderungsprozess, der sich auf folgenden Ebenen festmachen lässt: (1) in der Zeit, (2) im Raum und in der (3) interindividuellen Diversität.

ad 1) *Zeitliche kulturelle Dynamik*: Abfolge von Kultur(en) bzw. das Wechselspiel von Kontinuität und Wechsel (vgl. Borofsky 1994c: 318).

ad 2) *Räumliche kulturelle Dynamik*: Meist Übernahme von kulturellen Elementen der überlegenen Gruppe/Ethnie durch die unterlegene Gruppe/Ethnie. (Aber auch die Umkehrung – die überlegene Gruppe übernimmt kulturelle Elemente von der unterlegenen – ist denkbar. Vgl. Hallowell 1957: 230; zit. n. Borofsky 1994c: 319.)

Des Öfteren wird der Prozess der Kulturmischung oder der Übernahme von einigen kulturellen Inhalten in der anthropologischen Literatur als Synkretismus oder „Kreolisation“ bezeichnet (Hannerz 1991: 127; zit. n. DuBois u. Reinert 1996: 55). Allerdings ist diese Sprachwahl zu kritisieren, da darin einerseits die bereits überwunden geglaubte Dichotomie von „natürlich gewachsen“ und „künstlich geschaffen“ wieder auflebt und andererseits ignoriert wird, dass es immer schon Kulturtransfer gegeben hat und Kulturen sich beständig wandeln. Außerdem liegt der Ursprung des Begriffs „Kreolisation“ im Kolonialismus. (vgl. DuBois u. Reinert 1996: 55)

Clifford Geertz vergleicht die heutige, durch globale Kommunikation gekennzeichnete Situation hingegen mit einem Leben in einer kulturellen Collage, die Wirtschaft wie Konsumgüter, Kunst, Musik ebenso wie den eigenen Wohnungsnachbarn umfasst. (vgl. Geertz 1994: 464f)

ad 3) *Interindividuelle Diversität*: Robert Borofsky weist darauf hin, dass die Tatsache, dass sich Mitglieder einer Ethnie voneinander unterscheiden, Ethnolog/inn/en seit über einem Jahrhundert bekannt ist, es wurde nur nicht zum Thema der Forschung gemacht. (Borofsky 1994c: 314; s. auch Gutmann 1995: 277) Erst in den letzten Jahrzehnten wurde der Blick auch auf das Individuum gerichtet.

Fredrik Barth zieht folgendes Resümee: Kultur ist charakterisiert durch “multivocality (or possessing multiple meanings), multiplicity of possible interpretations, transience” (Barth 1994: 356).

2.2.2 Kultur – ein System geteilten Wissens?

Da Kultur häufig als “system of shared knowledge” (s. z. B. Kottak 1997: 38ff) beschrieben wird, soll nun in etwas ausführlicher Weise auf zwei Texte aus der Forschungstradition der Kognitiven Anthropologie eingegangen werden.

Robert Borofsky hat im Zuge seiner Forschungen in Karibik herausgefunden, dass es zwei Formen von kulturellem Wissen gibt, *knowledge* (Wissen, das definiert, unveränderlich und zu jeder Zeit reproduzierbar ist) und *knowing* (Wissen, das kontextabhängig, “more fluid and flexible” ist – Borofsky 1994a: 335). *Knowledge* entspricht dem expliziten Gedächtnis und *knowing* dem impliziten. Der Fehler der älteren Ethnologie lag nun darin, dass sie die Unterscheidung zwischen den beiden Wissensbegriffen nicht vollzog.

Wenn also von Kultur als System geteilten Wissens gesprochen wird, dann kann *knowledge* nur in geringerem Maße gemeint sein. Was geteilt wird, sind weniger die detaillierten, jederzeit reproduzierbaren Inhalte, sondern vor allem die Art der Kommunikation. Insofern kehrt Robert Borofsky eine gängige Annahme, Kommunikation sei möglich, weil die Inhalte allen bekannt seien, um: Nur weil die Mitglieder einer Gruppe in ähnlicher Form kommunizieren, ist es möglich Inhalte auszutauschen. (vgl. Borofsky 1994a: 345)

Claudia Strauss und Naomi Quinn widmen sich der Frage, wie denn *cultural understandings*⁶ von einer Generation zur nächsten weitergegeben und vom Individuum adaptiert werden. Ihr Ziel ist, der gängigen Alltagstheorie, Wissen bestehe aus abgespeicherten Informationseinheiten, die serial abgerufen werden, ein Modell entgegenzusetzen. In ähnlicher Weise argumentiert auch Maurice Bloch, der kritisiert, dass ein lineares Denkmodell nicht geeignet sei, die Verarbeitungskomplexität und – geschwindigkeit alltäglicher Kommunikation zu erklären. (vgl. Bloch 1991: 190)

Die Autorinnen beschreiben im Prozess des Erlernens der Schemata neben dem persönlichen motivationalen Faktor auch zentripedale und zentrifugale Tendenzen – wobei „Erlernen“ hier nicht im intentionalen Sinne gemeint ist. (vgl. Strauss u. Quinn 1994: 288–295)

Die zentripedalen Tendenzen umfassen vier verschiedene Aspekte: sie sind (1) dauerhaft, (2) historisch relativ stabil, (3) relativ thematisch (bestimmte Schemata können innerhalb eines breiten thematischen Rahmens Verwendung finden) und (4) können mehr oder weniger geteilt werden. (vgl. Strauss u. Quinn 1994: 289)

Parallel dazu wirken aber auch die zentrifugalen Tendenzen, die einerseits die Bedeutung der individuellen Erfahrungen hervorheben, die zwar zu derselben allgemeinen Formulierung eines Schemas gehören, jedoch zu einer unterschiedlichen Ausprägung führen können. Als Beispiel nennen Claudia Strauss und Naomi Quinn die im US-amerikanischen Raum als positiv bewertete Vorstellung von Selbstständigkeit: Auch wenn sich alle zu Selbstständigkeit bekennen, wird die individuelle Interpretation unterschiedlich ausfallen –

⁶ Unter dem Begriff „*cultural understandings*“ meinen die Autorinnen, was Kognitionswissenschaftler/innen mit „Schema“ bezeichnen. Schemata sind Metakonzepte, die Wissen von der einfachsten bis zur komplexesten Form beinhalten (vgl. Cerulo 2002: 7).

darunter könnte z. B. verstanden werden, dass Person A keine Hilfe von außen bei der eigenen Lebensplanung annehmen will, Person B aber unter selbstständig versteht, alle anfallenden Reparaturen im eigenen Haushalt selbst durchzuführen. (vgl. Strauss u. Quinn 1994: 293)

Diese Schemata können unterschiedlich weit verbreitet sein – von sehr großen Gruppen, z. B. Nationen, oder auch darüber hinaus, z. B. Weltreligionen, bis zu eher kleinen Gruppierungen wie z. B. Subkulturen, Berufsgruppen etc. An welchem Punkt des Kontinuums geteilten Wissens von einer Kultur gesprochen werden kann – Familienkultur, Hochkultur, spezielle Subkulturen – bezeichnen die beiden Autorinnen als Geschmacksfrage. (vgl. Strauss u. Quinn 1994: 293)

2.2.3 *Ist Kultur Sprache gleichzusetzen?*

Mit dem 1973 von Clifford Geertz veröffentlichten Buch *The Interpretation of Culture* wurde der Ethnologie eine neue theoretisch-methodische Ausrichtung – “the linguistic turn” (Hastrup 2002: 31) – eröffnet. Clifford Geertz sieht Kultur als ein Phänomen, das nur interpretierend erschlossen werden könne (vgl. Kuper 2001: 34). Soziales ebenso wie Kulturelles sollte wie eine Sprache betrachtet werden und Kultur ist so zu lesen, als sei sie ein Text.⁷ In ähnlicher Weise argumentiert auch Ward H. Goodenough, indem er Kultur und Sprache als Phänomene auffasst, die einander sehr ähnlich sind. (vgl. Goodenough 1994: 265)

Maurice Bloch hinterfragt diesen Ansatz, der mittlerweile, wie er meint, zur generellen Annahme fast aller Ethnolog/inn/en geworden sei. Die Verbindung von Kultur und Sprache kann auf zwei verschiedene Arten gesehen werden: entweder wird angenommen, dass Kultur ein Text sei, der durch Sprache weitergegeben werde, oder Kultur sei “‘language-like’, consisting of linked linear propositions” (Bloch 1994: 276). Dass das zweite Argument nicht haltbar ist, wurde bereits mit dem Hinweis auf Borofskys Forschungsergebnisse dargelegt.

Wie werden nun kulturelle Konzepte (*scripts, schemata*) gebildet? Bloch geht davon aus “(1) that much of knowledge is fundamentally nonlinguistic; (2) that concepts involve implicit networks of meanings which are formed through the experience of and practice in, the external world; and (3) that, under certain circumstances, this nonlinguistic knowledge can be rendered into language and thus take the form of explicit discourse, but changing its character in the process.” (Bloch 1994: 278) Dieser Annahme kommt insofern Bedeutung zu, als von einer Überbetonung von Sprache, und damit in weiterem Sinne der bewussten Verfügbarkeit kulturellen Wissens, abgerückt wird. Auf die schulische Praxis umgelegt heißt das, dass Kinder (Migrantenkinder und autochthone Kinder) nur einen Teil der Kultur in versprachlichter Form zur Verfügung haben. Vieles ist nichtsprachlich oder muss, unter Verlust wesentlicher Elemente, erst mühsam in Sprache übersetzt werden.

⁷ Ursprünglich meinte Geertz den/die Wissenschaftler/in als privilegierte/n Leser/in der jeweiligen Kultur (vgl. Fuchs 1997: 143). Im Anschluss wurde aber eingeleitet, was Karl-Heinz Kohl als „selbstreflexive Wende“ der Ethnologie bezeichnet (vgl. Kohl 1993: 165), die anthropologische Analysen als nur eine von vielen Möglichkeiten ansieht. (s. auch Walsh 1999: 219)

2.2.4 Ist Kultur ein öffentliches oder individuelles Phänomen?

Eine weitere Kontroverse ist zu nennen, die sich zwischen Clifford Geertz und Ward H. Goodenough entspannte, nämlich, ob Kultur ein öffentliches Phänomen sei oder ein individuelles. Clifford Geertz begründet seine theoretische Annahme, Kultur sei öffentlich, damit, dass die Bedeutung von z. B. kulturellen Handlungen von allen geteilt werde, also öffentlich sei. Als Beispiel nennt er ein Quartett von Beethoven: Niemand würde das Quartett allein mit den Fertigkeiten und dem Wissen der Musiker, also der beteiligten Individuen, es zu spielen, gleichsetzen. (vgl. Geertz 2001: 11f; 2002: 17f) Den Wert erhält es ausschließlich durch die positive Beurteilung seitens einer Gruppe von Menschen. Kultur repräsentiert sich daher in öffentlichen Institutionen, in der Darstellung und in Symbolen.

Im Gegensatz dazu meint Ward H. Goodenough, dass dieses Beethoven-Quartett eine Abstraktion "in the minds of each of us who has any familiarity with it" darstelle (Goodenough 1981: 53f; zit. n. Bororfsky 1994b: 249). Er denkt Kultur – und Sprache – als in den menschlichen Handlungen wurzelnd, die erst sekundär, nämlich durch den Kontakt und die Interaktionen in einer Gruppe, sozial bedeutsam werden. (vgl. Goodenough 1994: 266)

Diese Diskussion berührt allerdings lediglich die Ebene der Definitionen, denn tatsächlich existiert der Mensch als individuelles *und* soziales Wesen, kann daher Kultur nur durch eine Integration der beiden Aspekte haben, oder um es in Hinblick auf die Sozialisation des Menschen zu formulieren: nur durch die Gruppe kann das Ich werden, andererseits nimmt das Ich als kulturtragend und potenziell kulturverändernd Einfluss auf die Gruppe. Ähnlich argumentieren auch Claudia Strauss und Naomi Quinn und versuchen damit nach über zwanzig Jahren der theoretischen Auseinandersetzung einen Kompromiss, den m. E. einzig gangbaren, zu finden: "It is time to say that culture is *both* public and private, both in the world and in people's minds." (Strauss u. Quinn 1994: 295 – Herv. i. Orig., vgl. Rudolph 1992: 67f)

2.2.5 Kultur – ein System von Bedeutungen?

Clifford Geertz definiert Kultur als „selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe“ (Geertz 2002: 9), Kultur „bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“ (Geertz 2002: 46). Georg Elwert kritisiert allerdings in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffes „System“, da es seiner Meinung nach an Geschlossenheit fehlt, er schlägt statt dessen vor von Kultur „als offene, dynamische Struktur“ zu sprechen. (Elwert 1996: 58)

Abermals in Abgrenzung zu Ward H. Goodenough hebt Clifford Geertz hervor, dass kulturelle Handlungen soziale Handlungen sind. (vgl. Geertz 2002: 50)

An der Kulturdefinition Clifford Geertz ist allerdings u. a. kritisiert worden, dass sie statisch gedacht ist, Homogenität voraussetzt bzw. den Essenzialismus nicht überwindet und dass diese Kultur von außen gelesen wird, die daran Beteiligten daher nicht zu Wort kommen (vgl. Shimada 2001: 39, Horstmann 2002: 147f). Was Clifford Geertz und anderen

Ethnolog/inn/en, die in seinem Sinne arbeiten, vorgeworfen wurde, ist, dass unklar bleibt, wer denn diese „Bedeutungen“ artikuliere: der/die Forscher/in, der/die Informant/in oder einige oder alle Vertreter/innen einer Gruppe. (vgl. Spencer 1998: 536) Weiters liegt der Schwerpunkt auf der subjektiven Interpretation und die objektiven Gegebenheiten, auch soziale Bereiche, wie z. B. die Machtverhältnisse, werden ausgeklammert.

2.2.6 *Nationalkultur versus multikulturelle Nation?*

Die Stellungnahmen zu dieser begrifflichen Dichotomie sind innerhalb der ethnologischen Disziplin⁸ breit gestreut. Sie reichen von strikter Ablehnung bis zur ebenso strikten Zustimmung zu einem der beiden Begriffe. Wenn Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny feststellt, dass es z. T. nur ein Streit um Worte sei (vgl. Hoffmann-Nowotny 1996: 104), so darf doch nicht vergessen werden, dass dieser Streit auf unterschiedliche theoretische Positionen verweist.

Das eine Extrem, nämlich die Zustimmung zur Notwendigkeit einer nationalen Monokultur, vertritt Ernest Gellner. Er formuliert es folgendermaßen: „Kultur ist heute das notwendige gemeinsame Medium, das Lebensblut oder vielleicht besser die minimale gemeinsame Atmosphäre, innerhalb derer allein die Mitglieder der Gesellschaft atmen und überleben und produzieren können. In einer bestimmten Gesellschaft muß dies eine Atmosphäre sein, in der *alle* atmen und sprechen und produzieren können: Es muß *dieselbe* Kultur sein.“ (Gellner 1991: 61 – Herv. i. Orig., s. auch Hoffmann-Nowotny 1996: 108) Wird „Gesellschaft“ derart gedacht, dass sie eine abgeschlossene Einheit mit jeweils eigenen kulturellen Regeln darstellt, dann sind die Grenzen nach außen hin definiert – jede andere Gesellschaft wird daher als das grundsätzlich Andere definiert – und Abweichungen im Inneren dürften nicht akzeptiert werden.

Wobei Gesellschaft ebenfalls viel variantenreicher verstanden werden könnte, als dies Gellner vornimmt: Bernhard Giesen differenziert Gesellschaft z. B. als Herrschaftsverband, der in drei verschiedenen Modellen realisiert werden könnte – als Nationalstaat, multikulturelle Reiche oder multikulturelle (frühneuzeitliche) Stadtstaaten (vgl. Giesen 1999: 58–62).

Ernest Gellner vertritt nicht nur die These, dass jede Nation⁹ eine eigene Kultur habe, sondern dass im Zuge der Industrialisierung soziale Ungleichheiten abgebaut werden und Stratifizierungen fast gänzlich verschwinden. (vgl. Gellner 1991: 113) Dies stellt – wie die Erfahrung zeigt – eine grobe Vereinfachung dar, da sich weder soziale Differenzen verringern noch Einkommensunterschiede einander angepasst werden. Er wiederholt eigentlich Ideen, die hinter dem Konzept des *melting pot* gestanden sind: Es sei nur eine Frage der Zeit, bis sich die Neuzugewanderten in die Mehrheitsgesellschaft assimilieren. Doch schon Ende der 60-er Jahre war in den typischen Einwanderungsstaaten (z. B. USA, Kanada) offensichtlich geworden, dass die Idee des Assimilationismus als gescheitert betrachtet werden musste.

Außerdem scheint die von Ernest Gellner vorgenommene Verknüpfung von Industrialisierung mit dem Nationalstaat zu kurz gegriffen, da Industrialisierung international

⁸ ...auch in soziologischen und politologischen Diskursen ebenso wie in pädagogischen.

⁹ ...wobei er es verabsäumt, sich mit den unterschiedlichen Modellen von Nationen zu beschäftigen.

ist, was sich gerade in der Globalisierung und der damit verbundenen staatenübergreifenden Produktionsstätten- und Arbeitskräftemobilität besonders deutlich zeigt.

Die vom Autor dargestellte Nationalkultur, die von allen beherrscht werden müsse, um die industrielle Produktion zu gewährleisten, sollte besser als „institutionelle Kultur“ bezeichnet werden, denn es geht um die Kenntnis und Anwendung von Regeln und Normen, die im Arbeitsprozess, auch im Umgang mit offiziellen Stellen, benötigt werden. Und dies muss nicht unbedingt mit einer bestimmten Nation in Zusammenhang stehen, sind doch industrielle Arbeitsabläufe oder Arbeitsabläufe in Dienstleistungsbetrieben international ähnlich.

Wie schon in Punkt 2.2.1 dargestellt, gibt es seitens der ethnologischen Forschung eher Stimmen, die für eine Vielfalt an Kulturen und deren Unterschiedlichkeit eintreten. Hier einige weitere Ansätze: Claude Lévi-Strauss meint z. B., dass prinzipiell nicht von Monokulturalität ausgegangen werden könne, da alle Kulturen “the result of a mishmash, borrowings, mixtures [are] that have occurred., though at different rates, ever since the beginning of time” (Lévi-Strauss 1994: 424). Genau denselben Standpunkt vertritt Edward Said, wenn er davon spricht, dass „alle Kulturen (...), zum Teil aufgrund ihres Herrschaftscharakters, ineinander verstrickt [sind]; keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nichtmonolithisch“ (Said 1994: 30). Jede heutige Gesellschaft ist in ihrer Entstehungsgeschichte multikulturell und hat im Laufe der Zeit ihre eigene typische Form der Kultursynthese gebildet.

In ähnlicher Weise bezieht auch Stuart Hall Stellung:

1. Die heute existierenden Nationen sind Resultate langer, oft traumatischer Eroberungszüge – auf den heutigen Staatsterritorien leben sowohl die Nachkommen der ehemaligen Sieger als auch der ehemaligen Verlierer. Die Kulturen der Eroberer, in geringem Maße jene der Unterlegenen sind in den Kanon der Nationalkulturen aufgenommen worden bzw. bestehen in einer Nische weiter.
2. „Nationen sind immer aus verschiedenen sozialen Klassen, den Geschlechtern und ethnischen Gruppen zusammengesetzt.“ (Hall 1999: 421f; s. auch Moore 1994: 372) Nora Rätzel beschreibt es etwas ausführlicher: Die Unterschiede erstrecken sich nicht nur auf Autochthone versus Zuwanderer, sondern auch auf „(...) Über- und Unterordnungsverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft, aber auch horizontale Unterschiede zwischen den ‚Einheimischen‘ verschiedener Regionen, soziale Unterschiede hinsichtlich Geschlecht, Alter, Beruf, Klasse, die sich auch in verschiedenen oder gegensätzlichen Normen, Werten, Wissensvorräten darstellen können“ (Rätzel 2000: 138).
3. Nationalkulturen wachsen nicht von selbst, sondern werden oft in Abhebung zu – vermeintlich unterlegenen – Anderen definiert (s. z. B. Kolonialismus, Großmachtpolitik).

Stuart Hall folgert daraus, dass es notwendig sei „(...) nationale Kulturen nicht als etwas Einheitliches, sondern als einen *diskursiven Entwurf* [zu] denken, der Differenzen als Einheit oder Identität darstellt“ (Hall 1999: 422 – Herv. i. Orig.).

Betrachtet man z. B. die Vorgänge im heutigen Europa, dann zeigen sich zwei gänzlich unterschiedliche Entwicklungstendenzen:

- Vor allem bei Migrant/inn/en lässt sich nach Stuart Hall der Einfluss mehrerer Kulturen feststellen, der zur Entwicklung von „Kulturen der Hybridität“ führt. Für Angehörige von Hybridkulturen gilt: „Sie sind gezwungen, mit den Kulturen, in denen sie leben, zurechtzukommen, ohne sich einfach zu assimilieren und ihre eigenen Identitäten vollständig zu verlieren. Sie tragen die Spuren besonderer Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten, durch die sie geprägt wurden, mit sich. Der Unterschied ist, daß sie nicht einheitlich sind und sich auch nie im alten Sinne vereinheitlichen lassen wollen, weil sie unwiderruflich das Produkt mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen sind und zu ein und derselben Zeit mehreren ‚Heimaten‘ und nicht nur einer besonderen Heimat angehören.“ (Hall 1999: 435)

Hier muss allerdings angemerkt werden, dass Stuart Hall „Kultur“ doch eher an Ethnie knüpft als an die Bestimmungsmerkmale „sozialer Status“ oder „Geschlecht“, obwohl er in der Definition von Nationalkultur genau diese eingeführt hat. Weiters muss der aus der Vererbungslehre stammende Begriff „Hybridkulturen“ (vgl. Antweiler 1999: 37) ebenso kritisiert werden wie schon zuvor „Synkretismus“, denn beide deuten auf Künstlichkeit und Neuschaffung hin im Gegensatz zum Begriff „Kultur“, dem damit Natürlichkeit und Dauerhaftigkeit unterstellt wird. Wenn aber Kultur prinzipiell als variabel gedacht wird, dann ergibt es keinen Sinn Hybridkulturen davon abzuheben, denn dann ist Kultur immer in unterschiedlichem Maße auch Hybridkultur.

Auch Richard Jenkins weist auf diesen Widerspruch hin und weiters zeigt er auf, dass Stuart Hall letztlich von einer „pre-modern world of stable culturally unified societies“ (Jenkins 1997: 30) ausgehe, die langsam durch eine kulturell plurale Modernität ersetzt werde. (s. auch May 2002: 133)

- Eine weitere Tendenz ist, „[...] im Angesicht der Hybridität und der Verschiedenartigkeit reine Identitäten wiederzuschaffen und Kohärenz, ‚Schließung‘ und Tradition wiederherzustellen, zum Beispiel die Rückkehr zum Nationalismus in Osteuropa und den Aufstieg des Fundamentalismus“ (Hall 1999: 436).

Somit kann nicht davon ausgegangen werden, dass Nationen ursprünglich monokulturell waren und erst durch die Migrant/inn/en multikulturell geworden sind, denn dies würde bedeuten, der ursprünglichen Bevölkerung eines Staates, einer Nation Homogenität zuzuschreiben. Allerdings ist der Begriff „multikulturelle Gesellschaft“ erst im Zuge der Arbeitsmigrationen in Europa bedeutsam geworden.¹⁰

Wie ist nun seitens der Ethnologie mit der Dichotomie „Nationalkultur versus multikulturelle Nation“ umzugehen? Es scheint nicht angebracht, sich strikt für einen der beiden Begriffe auszusprechen, da beide, mit Einschränkungen, je nach Fokus Gültigkeit haben.

¹⁰ Nach Alf Mintzel wurde der Begriff von kanadischen Soziologen Charles Hobart 1964 geprägt und floss in die damals neu entstehende Diskussion um eine kanadische Multikulturalismuspolitik ein. (vgl. Mintzel 1997: 22)

Auch wenn Nationalkultur nicht als etwas Homogenes, für alle Verbindliches betrachtet werden darf, gibt es doch Aspekte, die sehr wohl auf alle Einfluss haben – als Beispiel seien die tradierten nationalen Mythen (z. B. Kriege, Staats- oder Reichsgründungen, „Helden“) genannt. Da diese Inhalte unter anderem durch die nationalen Schulwesen transportiert werden, ist zu vermuten, dass (fast) jedes Kind in seiner Bildungslaufbahn damit konfrontiert wird. Als Beispiel sei der aus geschichtlichen Erfahrungen entstandene Mythos des Grenzlandes Österreich gegenüber den muslimischen Türken angeführt.¹¹ Andre Gingrich nennt schulische Inhalte, wie z. B. „das Lied von Prinz Eugen, dem edlen Ritter, oder den Türkenkopf auf dem Rauchfang in Purbach¹² (...) [und] dass die Wiener Ringstraße dort errichtet wurde, wo einst die letzten Festungswälle zur Türkenabwehr standen, oder wie Kolschitzky angeblich den Kaffee erbeutete“ (Gingrich 1999b: 31), die Generationen von österreichischen Schüler/innen vermittelt wurden.

Diese Symbole finden sich aber nicht nur in Schulbüchern, sondern sind auch manifest als Motive auf Bauwerken: z. B. die Plastik eines sterbenden Türken an einem Tor des Wiener Stephansdomes. Wenngleich diese Inhalte, um Robert Borofsky zu zitieren, vielleicht nicht in Form von *knowledge* gespeichert werden, so sind sie doch in Form von *knowing* in bestimmten Situationen verfügbar.

Weiters gibt es innerhalb einer Nation in gewissem Ausmaß Ähnlichkeiten in Kommunikation- und Interaktionsformen, wobei, wie schon oben angesprochen, zu hinterfragen wäre, was denn davon international Gültigkeit hat, und was schließlich nur auf eine Nation zu beziehen sei oder auf eine Region (oder kleiner soziale Einheiten) und welche anderen Formen ebenso gültig sind.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass beide Begriffe gültig sind, sich allerdings auf unterschiedliche Ebenen beziehen. Während einerseits Nationalkultur in der Bedeutung „alle auf dem Territorium einer Nation lebenden haben dieselbe Kultur“ nur in wenigen Ausnahmefällen gültig sein dürfte, somit nicht davon ausgegangen werden kann, dass alle an derselben Kultur teilhaben, muss davon abgehoben werden, dass seitens der politischen (ev. auch religiösen) Repräsentant/inn/en sehr wohl eine einheitliche, verbindliche Kultur angestrebt wird. Für den einzelnen heißt dies, Nationalkultur stellt eine weitere Facette dar im Netzwerk der Kulturen, die individuell gelebt werden.

2.2.7 Das Konstrukt „Kultur“

Einige Aspekte, die in den Punkten 2.2.3 und 2.2.6 bereits enthalten sind, sollen nun unter dem Blickwinkel „Kultur als Konstrukt“ vertiefend dargestellt werden.

Um nochmals auf das Begriffspaar „Sprache und Kultur“ zurückzukommen, ist es notwendig, einen weiteren ethnologischen Ansatz, der z. B. von Roy A. Rappaport vertreten wird, zu nennen. Darin wird Sprache als grundlegendes Phänomen betrachtet, das menschliche Entwicklung, in genauerer Formulierung die Entwicklung von Menschlichkeit erst ermöglicht. “With language, discourse can escape from here and now not only to enter the actual past and distant or to approach the foreseeable future but it can also search for such parallel worlds as those of the ‘might have been’, the ‘should be’, the ‘may always be’. It can,

¹¹ Beispiele aus Norwegen und der so genannten „norwegischen Kultur“ – s. Eriksen 1993: 102ff.

¹² Purbach ist ein Dorf am Neusiedler See, Bundesland Burgenland.

this is to say, explore the realms of the desirable, the moral, the possible, the imaginary, the general.” (Rappaport 1994: 135) Diese Bereiche (*realms*) werden nach Roy A. Rappaport nicht bloß als etwas schon Vorhandenes entdeckt, sondern durch die Sprache neu geschaffen – konstruiert. (vgl. Rappaport 1994: 135f) Insofern sind alle Wertvorstellungen, alle Glaubensvorstellungen etc. Konstrukte, die einerseits universell sind in dem Sinne, dass sie in jeder Ethnie aufzufinden sind, andererseits partikulär und spezifisch, weil sie mit jeweils unterschiedlichen Inhalten und Bedeutungen verknüpft sind.

Wie bereits in den von Stuart Hall zitierten Passagen, in denen aufgezeigt wird, dass auch jede Nationalkultur das Ergebnis von Konstruktionen ist, führt Dieter Haller an, dass ein Set aus Symbolen, Mythen und Ritualen zur Legitimation aufgeboten werden, worunter z. B. das Kreieren von „historisierten Autoritätsketten (wie die Traditionslinien der Nationalsozialisten von Hermann dem Cherusker über Luther, Friedrich II, Bismarck, Hindenburg zu Hitler...) oder das Pflegen von Nationalmythen, z. B. des Kosovomythos in Serbien, der Reconquista in Spanien (...)“ fallen. (Haller 1995: 13)

Marshall Sahlins nennt im Zusammenhang damit, neben neueren Entwicklungen, wie z. B. der Wiedereinsetzung des Hula auf Hawaii, die kulturelle Neuorientierung Europas im 15. und 16. Jhd. Eine Gruppe von Intellektuellen und Künstler begann, eine Tradition zu erfinden, indem sie sich auf die Antike, die allerdings nur mehr über Bauwerke und Schriften zugänglich war, besann. Obwohl Europa schon seit Jahrhunderten christianisiert war, scheuten sie sich nicht eine Restauration des heidnischen Erbes anzustreben, was sogar so weit ging, dass die antiken heidnischen Gottheiten wieder an Bedeutung gewannen. Sowohl Dichter als auch bildende Künstler und Architekten fügten aus dem, was unmittelbar überliefert war, und jenem, was aus Kulturen, welche mehr als tausend Jahren zuvor untergegangen waren, interpretierend übernommen wurde, etwas völlig Neues zusammen. (vgl. Sahlins 1994: 381)

Kultur als Konstrukt soll nun aber nicht bedeuten, dass damit jeglicher Wirklichkeitsbezug abgesprochen wird, sondern dass es weder naturgegeben ist, noch beständig und unveränderlich, sondern nur in seiner Geschichtlichkeit erfasst werden kann (vgl. Bielefeld 2001: 137).

2.2.8 *Kultur als Kompromiss*¹³

Der von Andreas Wimmer vertretene Ansatz findet seinen Ausgangspunkt in der Kritik des traditionellen Kulturbegriffs. An insgesamt vier Problematiken lassen sich dessen Grenzen aufzeigen (vgl. Wimmer 1996: 403ff, Wimmer 1997: 126ff):

1. Die postulierte Homogenität von Kultur konnte in der Praxis nicht nachgewiesen werden.
2. Die Frage der Relation von Kultur und Macht wurde weitgehend ignoriert.
3. Das Individuum, das als Erfüllungsgehilfe kultureller Normen und Regeln – „die Kultur schreibt das Script vor, nach dem die einzelnen Individuen ihre Rolle spielen“ (Wimmer 1996: 404) – gedacht wurde, orientiert sich im Denken und Handeln nur teilweise an den kulturellen Vorgaben.

¹³ Überschrift übernommen aus Wimmer 1996: 407.

4. Wenn die in Punkt 3 formulierte Determiniertheit des Einzelnen als gültig angenommen wird, dann ist ein Kulturwandel durch kulturimmanente Prozesse undenkbar, sondern es bedarf immer Einflüsse von außen.

Der vom Autor formulierte Diskussionsbeitrag umfasst drei Aspekte – „erstens die verinnerlichte Kultur des Individuums (...), zweitens die allgemein verbindlichen Vorstellungen über die Beschaffenheit der Welt (...); und drittens jene kulturellen Praktiken, welche die Grenzen der sozialen Gruppe markieren“ (Wimmer 1996: 407). Der erste Aspekt stellt die Voraussetzung für den Aushandlungsprozess dar, der zweite das Resultat und der dritte den Rahmen.

Die verinnerlichte Kultur beschreibt Andreas Wimmer im Anschluss an Pierre Bourdieus Habitus¹⁴ und die Schematheorie der Kognitiven Anthropologie (s. Pkt. 2.2.2). Allerdings wird der Habitus von Andreas Wimmer dahingehend modifiziert, dass er nicht dazu veranlasst zu wollen, was dem Individuum aufgrund seiner sozialen Lage zukommt – dies wäre ebenso deterministisch wie die traditionelle Konzeption von Kultur –, sondern dass der Habitus „nach Maßgabe einer kulturunabhängigen und allgemein menschlichen Fähigkeit gebildet wird, Kosten und Nutzen gegeneinander abzuwägen und die eigenen Interessen wahrzunehmen“ (Wimmer 1996: 408). Auf diese Weise ist der Habitus als Basis einerseits kulturfrei, andererseits ist die Interpretation dessen, was nützlich oder kostengünstig sei, von kulturellen Einflüssen überformt – daher ist es möglich, Situationen im Rahmen der kulturellen Vorgaben oder kritisch, darüber hinausführend, zu beurteilen.

Da Wimmers Annahme weit über Bourdieu hinausführt, im Grunde genommen ein wesentliches Element seiner Theorie auflöst, wäre im Sinne Veit Michael Baders ein Ansatz, der näher am Original bleibt, denkbar: Es kann nicht von einem einheitlichen, singulären Habitus ausgegangen werden, der sich allzu nahtlos an den Klassenlagen ausbildet, sondern von einem mehrfach gebrochenen durch „sexistischen“ und „gender“-Habitus, durch „rassistischen“, kulturellen, nationalen Habitus“ (Bader 2001: 153). Hier wäre Veränderung denkbar, wenn an der Interaktion mehrere Habitus, und nicht nur der kulturelle, beteiligt werden, und die eigenen Interessen vertreten. (vgl. Bader 2001: 154)¹⁵

Aufgrund der habituellen Schemata werden Klassifikationen und Weltdeutungen entwickelt, die in den Kommunikationsprozess eingebracht werden. Bei Übereinstimmung der Interessen kann es zur Annahme bzw. Neuformulierung dieser Klassifikationen, Weltdeutungen und Normen, einer gemeinsamen Symbolik, kommen – Andreas Wimmer bezeichnet dies „einen ‚symbolischen Gesellschaftsvertrag‘ oder vielleicht weniger mißverständlich, einen kulturellen Kompromiß“ (Wimmer 1996: 408) –, wobei sie argumentativ begründbar, und daher immer auch hinterfragbar sind. (vgl. Wimmer 1996: 410) Diese kulturellen Kompromisse beinhalten aber auch, dass eine Grenzziehung vorgenommen wird zwischen jenen, die darüber verhandelt haben, und jenen, die außen bleiben.

Der Autor bringt seinen Entwurf auf die Kurzformel: „Kultur [wäre] als ein offener und instabiler Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen zu definieren, der kognitiv kompetente Akteure in unterschiedlichen Interessenslagen zueinander in Beziehung setzt und

¹⁴ Vgl. Bourdieu 1987, Kap. 3, zit. n. Wimmer 1996: 407f.

¹⁵ Von der Souveränität des Individuums geht Bader nicht aus, da er diese als Mythos bezeichnet. (vgl. Bader 2001: 154)

bei einer Kompromißbildung zur sozialen Ausschließung und entsprechenden kulturellen Grenzmarkierung führt“ (Wimmer 1996: 413). Wobei Kultur für beide (oder mehr) Gruppen, die beteiligte und die ausgeschlossene, durch eine „kausale Kapazität (...), kulturelle Praktiken zu strukturieren“ (Bader 2001: 148), wirksam wird – was jedoch weder als Determinismus noch als Prognostizierbarkeit missverstanden werden darf.

Ein Beispiel bringt Georg Elwert, indem er die Ergebnisse einer Studie von Ayşe Çağlar (1993) herausstreicht: Der üblicherweise als typisch türkisch identifizierte *Döner Kebab* ist eine Neukreation der Berliner Migrant/inn/en. „Sie zeigte, daß das, was hier als ‚türkische Kultur‘ hervortritt und zur Selbstinterpretation verwendet wird, zu wesentlichen Teilen aus Übernahmen von deutscher und amerikanischer Jugendkultur, Generalisierungen von in der Türkei als sektiererisch betrachteten (religiösen) Minderheiten und nicht zuletzt aus genuinen Neuentwicklungen, also Innovationen, erwuchs.“ (Elwert 1996: 57) Die daraus zu entwickelnde Definition von Kultur ist: „Kultur ist gesellschaftlich organisierter Synkretismus, welcher paradoxerweise zur Selbstverortung genutzt wird.“ (Elwert 1996: 57)

Bezugnehmend auf die oben formulierte Kritik am traditionellen Kulturverständnis liefert das Wimmersche Konzept weitere Interpretationsmöglichkeiten (vgl. Wimmer 1996: 416f):

ad 1) Im Sinne der sozialen Perspektivität werden kulturelle Kompromisse derart uminterpretiert, dass sie den eigenen Ansprüchen gerecht werden – „So entstehen Variationen über Themen, die jeder kulturellen Ordnung den Charakter eines konfliktiven und doch strukturierten Prozesses verleihen.“ (Wimmer 1996: 416)

ad 2) „Die kulturellen Setzungen treten (...) jenen als äußerliche Macht entgegen, die von der Kompromißbildung ausgeschlossen und dessen Resultat doch unterworfen sind.“ (Wimmer 1996: 416) Mit dieser Situation umzugehen gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder können die Interessen der Ausgeschlossenen durch inhaltliche oder formale Modifizierung innerhalb des politischen Systems durchgesetzt werden oder, wenn dies nicht möglich ist, die Form eines Gegenkonzeptes annehmen. Andreas Wimmer spricht in diesem Zusammenhang allerdings von „subkultureller Geltung“ (Wimmer 1996: 416), was die Unterscheidung Kultur – Subkultur wieder auf den Plan treten lässt. Wenn doch Kultur zuvor als Aushandlungsprozess mit Ausschließungstendenz definiert wurde, was, so mag man sich fragen, ist dann Subkultur anderes als ebenfalls Kultur? Vielleicht ließe sich die begriffliche Verwirrung lösen, indem auf das Argument von Claudia Strauss und Naomi Quinn Bezug genommen wird, dass Kultur unterschiedliche Reichweite haben kann (vgl. Strauss u. Quinn 1994: 293).

ad 3) Grundlegend ist, dass das Individuum als strategisch handelnder Akteur beschrieben wird, der kulturelle Dispositionen annehmen oder ablehnen kann. „Menschen sind,“ wie es Martin Fuchs beschreibt, „nicht nur exemplarische Vertreter oder ‚Träger‘ einer Kultur, die ein Symbolsystem ausagieren. (...) Ihre Aussagen sind nicht Aussagen der betreffenden Kultur, sondern Ausdruck der Auseinandersetzung von Menschen mit ihrer (kulturellen) Wirklichkeit.“ (Fuchs 1997: 146)

ad 4) Da Kultur „ein[en] Kompromiß in einer spezifischen Interessenskonstellation“ (Wimmer 1996: 417) darstellt, kommt es durch Änderungen im Kräfteverhältnis auch zu

Änderungen im Habitus. Aufgrund der geänderten Sichtweisen muss sich daran wieder eine neue Runde des Aushandelns knüpfen, wobei sich ein Muster beobachten lässt: Ausbreitung – krisenhafter Zerfall – Neuformulierung einer symbolischen Ordnung (vgl. Wimmer 1996: 417).

Zusammenfassung

Ausgehend vom traditionellen Kulturbegriff – überholt im ethnologischen Diskurs, jedoch noch immer gültig im Alltagsverständnis – werden einige neuere Ansätze der Ethnologie präsentiert.

Kultur, ein gleichermaßen soziales wie individuelles Phänomen, wird als heterogen, variabel und flexibel gesehen. Es ist eine Konstruktion, die durch Sprache erst möglich wird, und doch sind Kultur und Sprache einander nicht gleich zu setzen. Denn Kultur wird nicht nur über Sprache transportiert, sondern auch durch Nonverbales weitergegeben. Und diese nonverbalen Elemente, ebenso wie implizites Wissen (*knowing*), sind sprachlich schwer zu fassen.

Nationalkultur, die in sich ethnisch different ist, aber auch andere Differenzlinien wie z. B. Geschlecht, Schicht umfasst, hat sich als eine Mischung unterschiedlicher historischer Einflüsse enttarnt, wird aber – vor allem politisch motiviert – als einheitlich und deutlich abgegrenzt dargestellt.

Das Wimmersche Kulturkonzept stellt einen weiteren Versuch dar, unterschiedliche Ebenen zu vereinen: Akteure, die als kognitiv kompetent einzustufen sind, treten in Prozessen, in denen ihre divergierende Interessen ausgehandelt werden, zueinander in Beziehung. Diese Prozesse sind charakterisiert durch Offenheit und Instabilität. Gelangen die Verhandlungspartner zu einem Kompromiss, dann kommt es zu einer Grenzziehung gegenüber jenen, die nicht Teil dieser Verhandlung waren, und in weiterer Folge zu deren Ausschluss. (vgl. Wimmer 1996: 403ff, Wimmer 1997: 126ff)

SEZNAM LITERATURY

Antweiler, Christoph (1999): *Interkulturalität in der Theorie und ein Beispiel aus Indonesien*. In: Hahn, Alois u. Platz, Norbert H. (1999), S. 35–48.

Bade, Klaus J. (Hg., 1996): *Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien. Schriften des Instituts für Migrationsforschung und interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück*, Bd. 1. Osnabrück: Universitätsverlag Rasch.

Bader, Veit Michael (2001): *Kultur und Identität: Essentialismus, Konstruktivismus oder Kritischer Realismus?* In: Rademacher, Claudia u. Wiechens, Peter (Hg., 2001), S. 145–174.

Barnard, Alan a. Spencer, Jonathan (eds, 1998³): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge.

Barth, Fredrik (1994): *A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 349–360.

Benedict, Ruth (1934): *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. (Sekundärliteratur.)

Bielefeld, Ulrich (2001): Ethnizität und Existenz. In: Rademacher, Claudia u. Wiechens, Peter (Hg., 2001), S. 129–143.

Bloch, Maurice (1991): Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man*, No. 26, pp. 183–198.

Böhme, Hartmut (1996): *Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs*. In: Glaser, Renate u. Luserke, Matthias (Hg., 1996), S. 48–68.

Borofsky, Robert (1994a): *On the Knowledge and Knowing of Cultural Activities*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 331–347.

Borofsky, Robert (1994b): *Rethinking the Cultural*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 243–249.

Borofsky, Robert (1994c): *The Cultural in Motion*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 313–319.

Borofsky, Robert (ed., 1994): *Assessing Cultural Anthropology*. New York et al.: McGraw-Hill.

Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der Theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Sekundärliteratur.)

Brocker, Manfred u. Nau, Heino (Hg., 1997): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus.

- Çaglar, Ayse (1993): *The Prison House of Culture*. (Reihe: Sozialanthropologisches Arbeitspapier, Bd. 31) Berlin: Verl. Das Arabische Buch. (Sekundärliteratur.)
- Cerulo, Karen A. (2002): *Establishing a Sociology of Culture and Cognition*. In: Cerulo, Karen A. (ed., 2002), pp. 1–19.
- Cerulo, Karen A. (ed., 2002): *Culture in Mind. Toward a sociology of culture and cognition*. London: Routledge.
- Dostal, Walter, Niederle, Helmuth A. u. Wernhart, Karl R. (Hg., 1999): *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration*. Wien: Wiener Universitätsverlag.
- DuBois, Fletcher u. Reinert, Gerd-Bodo (1996): *Weltgespräche. Schulisch und medial vermitteltes interkulturelles Lernen – oder: Die Vielfältigkeit der Interkulturalität gebiert viele Fragen*. In: Lenhart, Volker u. Hörner, Horst (Hg., 1996), S. 46–56.
- Eagleton, Terry (2000): *The Idea of Culture*. Malden/Mass., Oxford: Blackwell.
- Elwert, Georg (1996): *Kulturbegriffe und Entwicklungspolitik – Über ‚soziokulturelle Bedingungen der Entwicklung‘*. In: Elwert, Georg, Jensen, Jürgen u. Kortt, Ivan R. (Hg., 1996), S. 51–87.
- Elwert, Georg, Jensen, Jürgen u. Kortt, Ivan R. (Hg., 1996): *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph*. (Reihe: Sozialwissenschaftliche Schriften, H. 30) Berlin: Duncker & Humblot.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993): *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. Anthropology, Culture & Society*, Vol. 1. London, Boulder/Colorado: Pluto Press.
- Fischer, Hans (Hg., 1992³): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin, Hamburg: Dietrich Reimer.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002): *Hermeneutik und Politik des Fremden. Ein philosophischer Beitrag zur Herausforderung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften*. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg., 2002), S. 49–59.
- Fuchs, Martin (1997): *Universalität von Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive*. In: Brocker, Manfred u. Nau, Heino (Hg., 1997), S. 141–152.
- Geertz, Clifford (1994): *The Use of Diversity*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 454–465.
- Geertz, Clifford (2001⁴⁴): *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (2002⁸): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gellner, Ernest (1991): *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag. (Originalausgabe 1983).

Giesen, Bernhard (Hg., 1996³): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gingrich, Andre (1999a): *Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Gingrich, Andre (1999b): *Österreichischen Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik*. In: Dostal, Walter, Niederle, Helmuth A. u. Wernhart, Karl R. (Hg., 1999), S. 29–34.

Gingrich, Andre a. Fox, Richard G. (eds, 2002): *Anthropology, by comparison*. London, New York: Routledge.

Gingrich, Andre u. Mader, Elke (2002): *Der Elefant im Garten. Einleitende Bemerkungen*. In: Gingrich, Andre u. Mader, Elke (Hg., 2002), S. 7–30.

Gingrich, Andre u. Mader, Elke (Hg., 2002): *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Goldberg, David Theo a. Solomos, John (eds, 2002): *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Blackwell Companions in Cultural Studies, Vol. 4. Malden/Mass., Oxford: Blackwell.

Goodenough, Ward H. (1981²): *Culture, Language, and Society*. Menlo Park, Calif.: Benjamin-Cummins. (Sekundärliteratur.)

Goodenough, Ward H. (1994): *Toward a Working Theory of Culture*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 262–273.

Goody, Jack (1994): *Culture and Its Boundaries: A European View*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 250–260.

Goulbourne, Harry (ed., 2001a): *Race and Ethnicity. Critical Concepts in Sociology. Vol. I, Debates and Controversies*. London, New York: Routledge.

Goulbourne, Harry (ed., 2001b): *Race and Ethnicity. Critical Concepts in Sociology. Vol. II, Solidarities and Communities*. London, New York: Routledge.

Gutmann, Amy (1995): Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43. Jg., H. 2, S. 273–303.

Hahn, Alois u. Platz, Norbert H. (1999): *Interkulturalität als neues Paradigma*. Öffentliche Ringvorlesung, Wintersemester 1996/97. (Serie: Trier Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, Oktober 1999).

Hall, Stuart (1999): *Kulturelle Identität und Globalisierung*. In: Hörning, Karl H. u. Winter, Rainer (Hg., 1999), 393–441.

Haller, Dieter (1995): *Über die Wiederkehr des biologisch-kulturalistischen Denkens – Aufgaben einer modernen Kulturanthropologie in globaler Perspektive*. Zusätzlich veröffentlicht in: Kramer, Dieter (Hg., 1995), S. 17–35.

Hallowell, A. Irving (1957): *The Backwash of the Frontier: The Impact of the Indian on American Culture*. In: Wyman, Walker a. Kroeber, Clifton (eds, 1957), pp. 229–258. (Sekundärliteratur.)

Hannerz, Ulf (1991): *Scenarios for Peripheral Cultures*. In: King, Anthony D. (ed., 1991), pp. 107–128. (Sekundärliteratur.)

Hastrup, Kirsten (2002): *Anthropology's Comparative Consciousness: the case of human rights*. In: Gingrich, Andre a. Fox, Richard G. (eds, 2002), pp. 27–43.

Herzfeld, Michael (1998³): *Essentialism*. In: Barnard, Alan a. Spencer, Jonathan (eds, 1998³), pp. 188–190.

Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1996): *Soziologische Aspekte der Multikulturalität*. In: Bade, Klaus J. (Hg., 1996b), S. 103–126.

Hörning, Karl H. u. Winter, Rainer (Hg., 1999): *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Horstmann, Susanne (2002): *Essenz oder Konstrukt? Zur Tauglichkeit des Kulturbegriffs in der Analyse von Unterrichtskommunikation*. Tertium Comparationis, *Journal für Internationale Bildungsforschung*, 8. Jg., H. 2, S. 146–159.

Ingold, Tim (2002): *Jagen und Sammeln als Wahrnehmungsformen der Umwelt*. In: Gingrich, Andre u. Mader, Elke (Hg., 2002), S. 69–101.

Jenkins, Richard (1997): *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

King, Anthony D. (ed., 1991): *Culture, Globalization, and the World-System*. Birmingham, NY: Department of Art and Art History, State University of New York. (Sekundärliteratur.)

Kohl, Karl-Heinz (1993): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck.

Kottak, Conrad Phillip (1997⁷): *Anthropology: The exploration of human diversity*. New York et al.: McGraw-Hill.

Kramer, Dieter (Hg., 1995): *Viele Kulturen, eine Welt*. Museum für Völkerkunde der Stadt Frankfurt a. M.

Kuper, Adam (2001): Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. In: Goulbourne, Harry (ed., 2001a), pp. 30–48. (Reprint, Source: Kuper, Adam [1994]: Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. *Man* [New Series], Vol. 29, pp. 537–554).

Lenhart, Volker u. Hörner, Horst (Hg., 1996): *Aspekte Internationaler Erziehungswissenschaft. Festschrift für Hermann Röhrs aus Anlaß seines 80. Geburtstages*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

Lévi-Strauss, Claude (1994): *Anthropology, Race, and Politics: A Conversation with Didier Eribon*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 420–426.

May, Stephen (2002): *Multiculturalism*. In: Goldberg, David Theo a. Solomos, John (eds, 2002), pp. 124–144.

Mintzel, Alf (1997): *Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte – Streitfragen – Analysen – Befunde*. (Reihe: Makroanalyse und Gesellschaftsvergleich: Konzepte für Lehre und Studium, herausgegeben vom Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Passau, Bd. 2) Passau: Rothe.

Moore, Sally Falk (1994): *The Ethnography of the Present and the Analysis of Process*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 362–374.

Rademacher, Claudia u. Wiechens, Peter (Hg., 2001): *Geschlecht – Ethnizität – Klassen. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz*. Opladen: Leske + Budrich.

Rappaport, Roy A. (1994): *Humanity's Evolution and Anthropology's Future*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 153–166.

Räthzel, Nora (2001): *Images of Heimat and Images of ‚Ausländer‘*. In: Goulbourne, Harry (ed., 2001b), pp. 255–275. (Reprint, Source: Räthzel, Nora [1995]: Images of Heimat and Images of ‚Ausländer‘. In: Alund, Aleksandra a. Granquist, Raoul [eds, 1995]: *Negotiating Identities: essays on immigration and culture in present-day Europe*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 45–70.)

Röhr-Sendlmeier, Una M. (1994): Die kulturanthropologischen Forschungen Margaret Meads – Kraft und Wirkung aus heutiger Sicht. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 70. Jg., H. 2, S. 186–198.

Rudolph, Wolfgang (1992³): *Ethnos und Kultur*. In: Fischer, Hans (Hg., 1992³), S. 57–77.

Sahlins, Marshall (1994): *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 377–394.

Said, Edward W. (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer. (First published in English 1993.)

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg., 2002): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Seale, Clive (ed., 1999²): *Researching Society and Culture*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Shimada, Shingo (2001): Wissenssoziologie der kulturellen Wechselwirkungen. Eine Skizze zur Methodologie einer interkulturell angelegten qualitativen Sozialforschung. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 1. Jg., H. 1, S. 37–48.

Spencer, Jonathan (1998³): *Symbolic Anthropology*. In: Barnard, Alan a. Spencer, Jonathan (eds, 1998³), pp. 535–539.

Strauss, Claudia a. Quinn, Naomi (1994): *A Cognitive/Cultural Anthropology*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 284–297.

Tylor, Edwar B. (1871): *Primitive Cultures: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Language, Art and Custom*. Vol. I. London: J. Murray. (Sekundärliteratur.)

Vayda, Andrew P. (1994): *Actions, Variations, and Change: The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology*. In: Borofsky, Robert (ed., 1994), pp. 322–329.

Vivelo, Frank Robert (1981): *Handbuch der Kulturanthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Walsh, David (1999²): *Doing Ethnography*. In: Seale, Clive (ed., 1999²), pp. 217–232.

Wimmer, Andreas (1996): Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48. Jg., H. 3, S. 401–425.

Wimmer, Andreas (1997): *Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht*. In: Brocker, Manfred u. Nau, Heino (Hg., 1997), S. 120–140.

Wyman, Walker a. Kroeber, Clifton (eds, 1957): *The Frontier in Perspective*. Madison: University of Wisconsin Press. (Sekundärliteratur.)

(Doz. Dr. Gabriele Khan-Svik, Institut für Bildungswissenschaft, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Wiener Universitaet.)