

## **Einleitende Bemerkungen: ›Kulturelle Differenz‹ aus wissenssoziologischer Sicht**

---

JOCHEN DREHER UND PETER STEGMAIER

Was ist eigentlich darunter zu verstehen, wenn in einer globalen Welt von einem Aufeinandertreffen der Kulturen die Rede ist? Welche sozialen Prozesse laufen ab, wenn Konflikte zwischen den Kulturen oder gar Kulturkämpfe auftreten? Was wird postuliert, wenn umgekehrt der Ruf nach ›Kosmopolitisierung‹ oder ›Amalgamierung‹ bzw. ›Hybridisierung‹ von Kulturphänomenen laut wird? Auf diese und ähnliche Fragestellungen antworten die im Sammelband vertretenen Beiträge, die das Phänomen der ›kulturellen Differenz‹ ausgehend von empirischen Erkenntnissen grundlagentheoretisch reflektieren. Es sind nicht »die Kulturen«, also die kulturellen Systeme selbst, die sich begegnen – sich begegnen können nur Menschen. Diese tragen immer schon die Erfahrungen des Andersseins gegenüber den begegnenden Individuen und deren sozialen Welten in sich. Verständigung ist allenfalls approximativ möglich. Viele Globalisierungstheorien setzen zu einseitig emphatisch bei der Wünschbarkeit von politisch-kultureller Verständigung und idealistisch überhöht bei kollektiven und übernationalen Fragen der Kosmopolitisierung an. Wir wollen das Augenmerk im vorliegenden Band primär auf das *Verstehen* richten.

Die Auseinandersetzung mit der Problematik des Kulturkontakts und der kulturellen Codierung sozialer Ungleichheit verlangt eine Analyse der Grundlagen jener sozialen Prozesse, in welchen Phänomene wie ›Kultur‹ und diesbezüglich insbesondere ›Fremdheit‹ herausgebildet bzw. konstruiert werden. Ausgehend vom methodologischen Individualismus Max Webers muss die Perspektive des Subjekts ins Auge gefasst werden, um beschreiben zu können, mit welchen »Mechanismen« des

subjektiven Bewusstseins (Alfred Schütz) jene Differenzierungen und Relationierungen *konstituiert* werden, die der sozialen *Konstruktion* ›kultureller Differenz‹ und ›Fremdheit‹ zugrunde liegen. Die Aktualität der Thematik ergibt sich sowohl aus der zunehmenden Bedeutung von Prozessen der Internationalisierung und Globalisierung als auch im Rahmen der Diskussionen um Integrationspolitik und Parallelgesellschaften«, welche die Problematik der ›kulturellen Differenz‹ und die Relevanz der Beziehungsform der ›Fremdheit‹ besonders virulent erscheinen lassen.

In diesem Band wird die Frage der kulturellen Differenz vornehmlich von der Konstitution des subjektiven Bewusstseins und den praktischen Problemen intersubjektiven Verstehens her aufgerollt. Nur so können schlichte Vorstellungen der Überwindung kultureller Differenz vermieden und gesellschaftliche Ausprägungen kultureller Phänomene fundiert analysiert werden. Sozialwissenschaftler unterschiedlicher Provenienz befassen sich in den hier versammelten Beiträgen konkret mit der Konstruktion der sozialen Phänomene der ›kulturellen Differenz‹ und der ›Fremdheit‹. Sie stellen dabei materiale Analysen vor, die mit der Zielsetzung einer grundagentheoretischen Reflexion gekoppelt sind und sich dementsprechend den konstitutionstheoretischen Prinzipien widmen, die der Herausbildung ›kultureller Differenz‹ zugrunde liegen.

Alle Menschen sind prinzipiell in der Lage, miteinander zu kommunizieren und sich dabei zu verstehen. Davon müssen wir in der alltäglichen Lebenspraxis ausgehen, weil wir nicht immer die mehr oder minder großen Erfahrungen des Missverstehens im sozialen Miteinander zum akuten Problem unseres Handelns erheben können. Es ist indes keine Form menschlicher Vergesellschaftung vorstellbar, in der nicht früher oder später auf massivere oder sanftere Weise erfahrbar würde, dass dem Verstehen von Anderen Grenzen gesetzt sind. Eine Kooperation misslingt, ein Problem ist undefinierbar, eine Lösung unentscheidbar, das Tun allzu widersprüchlich – und schon merken wir, wie fragil der Faden der Intersubjektivität ist. Wenn »wir uns untereinander« auf eine Sicht der Dinge geeinigt haben, dann merken wir umso deutlicher, wie »die Anderen« davon abweichen, wie stark »wir« unsere Welt miteinander teilen und wie verschieden »die Anderen« sie sehen und damit umgehen. Schon über mich selbst kann ich nicht alles wissen, schon in uns nahestehende Menschen können wir uns nicht vollständig hineinversetzen. So merken wir alsbald, wie zerbrechlich kulturelle Gewissheiten – Wissensbestände wie Relevanzen, Werte, Normen und vieles mehr – doch sind. Wir bemerken die Differenz auch an der Bedeutung von Begriffen, die in verschiedenen Sprachen nicht völlig äquivalent zu verstehen sind – Übersetzungen bleiben somit notgedrungen stets unvollstän-

dig, was den originalen Sinn eines Ausdrucks oder einer Äußerung angeht.

Über die Erfahrung, wie mächtig und zugleich begrenzt die eigene Kultur, das was unserer Lebenswelt umfassend Sinn verleiht, ist, denkt man heute oft anlässlich des Globalisierungsdiskurses nach. Historisch betrachtet, wird es nie eine Zeit gegeben haben, in der man nicht immer auch schon auf Andere, auf Fremde, auf Unterschiedliche gestoßen ist. Umgangsweisen mit der kulturellen Differenzenerfahrung variieren über die Zeit und über die jeweiligen Kulturformationen hinweg, aber man hatte schon immer Verwendung für das Unterscheiden: Aus Unterschieden erwächst Identität.

Eine weitere zeitgenössische Form, Kulturdifferenz zu behandeln, ist durch die so genannten ›cultural studies‹ inspiriert. Mit Konzepten der ›Hybridisierung‹, der ›Kreolisierung‹ und vielen mehr werden Gemengelage beschrieben, die sich ergeben, wenn soziale Akteure verschiedener kultureller Prägung nicht ganz selbstverständlich zusammenleben können. Noch mehr gehört zu diesen Konzepten: Sie sind auch politische Projekte, mit denen die ehemals Kolonialisierten den Angehörigen ehemaliger Kolonialmächte Potentiale des Widerstands und der Subversion aufzeigen und die koloniale Herrschaft in Frage stellen. ›Hybridität‹ etwa ist von Homi Bhabha (2000) konzipiert als eine Praxis der kulturellen Subversion, woran Kien Nghi Ha (2004) erinnert. Indem die Zeichen und Diskurse kolonialer Macht umgewertet, entstellt und unscharf gemacht werden, werden Grenzen der vermeintlich totalen Beherrschung der Kolonialisierten aufgezeigt (ebd.: 222 ff.). ›Hybridität‹ wird des Weiteren als Projekt wohlmeinender Multikulturalitätspolitik ästhetisiert und das Lob der ethnisch-nationalen Kulturvermischung als Befruchtung und wünschenswerter Exotismus überhöht (ebd.: 229 ff.). Subversion und Faszination werden also als kulturdifferenzpolitische Projekte betrieben, die wissenschaftliche Analyse zur Diskurspolitik und Ästhetik zuspitzend.

Kulturdifferenz als Praxis zu betrachten macht Sinn, weil man im Zuge eines *empirischen* Zugangs gar nicht umhin kommt, die Praxis in Betracht zu ziehen: als etwas zu nehmen, das von Akteuren in der alltäglichen Praxis behandelt, benutzt und reproduziert wird. Denken wir etwa an Beispiele, wie man mit Sprachproblemen am Arbeitsplatz in einem fremden Land zurecht kommt, wie man auf einer Großbaustelle unterschiedliche Berufe und Arbeitsweisen unter internationalen Kollegen koordiniert, wie Fußballfans aus vielen Ländern auf den Public Viewing-Plätzen in unseren Innenstädten miteinander umgehen, wie Rechtsradikale mit Migrant\*innen in Konflikt treten. Inwiefern soziales Handeln eine kulturelle Basis hat, ist seit langem eine Kernfrage der kontinenta-

len Soziologie, nicht erst seit dem ›cultural turn‹ in den Geistes- und Sozialwissenschaften. So ist zu fragen, mit welchen Begriffswerkzeugen wir in der Lage sind zu verstehen, was im Zusammenhang mit der Praxis kultureller Differenzen vor sich geht. Uns geht es hierbei gerade auch um die spezifische grundlagentheoretische Tauglichkeit der Begriffe. Erlauben es die Begriffe, die Bedingungen von Sozialität und Kulturalität so fundamental zu erfassen, dass normative und politische Projekte (wie etwa im postkolonialen Diskurs und in der idealistischen Hybridisierungsästhetik) *ausgeklammert*, zugleich aber das Verhältnis von handelndem Individuum und soziokulturellem Kontext *einbezogen* werden können?

An die Überwindbarkeit kultureller Differenzen zu glauben, ist ein schönes und ehrenwertes politisches Projekt. Wir wollen es nicht in Misskredit bringen, denn wie verschiedene unserer Autoren aufzeigen, kommt der Vorstellung, ein transkultureller, polyphoner Zusammenklang sei möglich und wünschenswert, der funktionale Status einer »regulativen Idee« (Ronald Kurt) zu. Doch das Wünschenswerte sollte in der soziologischen Analyse eben nicht das Problematische verdecken. Kulturelle Differenzen zu überwinden, ist in modernen weltoffenen Gesellschaften ein »ganz normales« Handlungsproblem, mit dem wir alltäglich konfrontiert werden. Patentlösungen – wenn man denn solche sucht – gibt es nicht. Lösungen sind nur zu finden, wenn man sich die Mühe macht, die Wurzeln des Problems zu verstehen. Unser Ansatzpunkt für dieses notwendige Verstehen liegt in der Frage, wie es kommt, dass kulturelle Prägungen – um es salopp zu sagen – nicht gewechselt werden können wie Hemden, auch nicht so einfach vermischt werden können wie die Zutaten von Milchshakes. Einzelne Kulturdifferenzen mögen gelegentlich überwunden werden, aber ebenso brechen permanent neue auf. Wo etwas zusammenwächst, bildet es eine umso schärfere Differenz zu anderen Formen. Gegenseitiges Verstehen ist für Akteure nie vollständig möglich, so dass wir es gewohnt sind, mit Unschärfen des Verstehens und mit Missverständnissen zu rechnen.

Der vorliegende Band bietet eine ganze Reihe von diskutierenswerten Ansätzen zum Verständnis der tiefer liegenden Problematik von Kulturdifferenz. Wo liegt unser Ausgangspunkt, vor dessen Hintergrund die Beiträge zu lesen sind? Wir gehen davon aus, dass die Wissenssoziologie ein beachtliches Instrumentarium bietet, um kulturelle Differenz als Handlungsproblem zu begreifen. Der Band widmet sich explizit nicht der ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Begriffe ›kulturelle Differenz‹ und ›Fremdheit‹ oder der emphatischen Überhöhung solcher Konzepte durch diejenigen der »Hybridisierung« oder »Kosmopolitisie-

«», sondern stellt letztere mit grundlagentheoretischen, material »untermauerten« Analysen in Frage.

Wenn wir von »Kultur« sprechen, so verstehen wir darunter den unser Wahrnehmen, Deuten und Handeln umgebenden, gemeinsam geteilten *Sinnhorizont*, der nicht nur in unseren Lebensäußerungen allgegenwärtig ist. Er ist darüber hinaus der von uns allen »berücksichtigte, aufrechterhaltene und immer wieder hergestellte Ordnungszusammenhang, der das Geordnete und Sinnhafte vom bloß Zufälligen und Sinnlosen abgrenzt« (Soeffner 2000: 168). Nach Max Weber ist »Kultur« [...] ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« (Weber 1988: 180). Aus diesem Blickwinkel sind wir alle bei unseren Wahrnehmungen, Orientierungen, Handlungen in »selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt« (Geertz 1999: 9), die als »Kultur« gefasst werden können. Diese Vernetzungen scheinen uns einerseits Sicherheit zu gewähren, bergen jedoch andererseits Risiken in sich, insofern sie von Menschen selbst geschaffen sind und aus Konstruktionen gebildet wurden, die nur bis auf weiteres gültig sind. »Kultur« als jenes »selbstgesponnene Bedeutungsgewebe« bindet uns, obwohl es Ausdruck einer tendenziellen Freiheit gegenüber uns unmittelbar auferlegten Handlungszwängen ist (Soeffner 2000: 168), das heißt der Mensch ist in der Lage, prinzipiell von Handlungsvorgaben abzuweichen und neue Handlungslösungen zu entwickeln.

Allgemein betrachtet beruht die Entstehung von gesellschaftlicher Ordnung auf der fundamentalen Notwendigkeit des Menschen zur Herstellung von Kultur. Der Mensch als »Mängelwesen« ist aufgrund der Exzentrizität seiner Lebensform zur kontinuierlichen Kulturproduktion gezwungen. Die mangelnde Ausstattung und Angepasstheit des Menschen – seine »Ergänzungsbedürftigkeit« – erfordern die Herstellung von kulturellen Produkten (beispielsweise Werkzeugen) und »Kultur« im weiten Sinne. Helmuth Plessner umschreibt »Kultur« demgemäß als »zweite Natur« des Menschen (vgl. Plessner 1975: 309-311).

In Bezug auf die »Massenkultur« der westlichen Industrienationen erweist es sich als nicht sinnvoll, Einzelkulturen – Völker oder Nationen – als tragende Elemente einer multinationalen Kultur zu betrachten. Genauso wenig kann man von einer all diese Kulturen übergreifenden, historisch eingrenzbaaren Allgemeinkultur ausgehen. Die Kultur westlicher Industrienationen repräsentiert konkrete grenzüberschreitende Kulturmuster, Lebensgewohnheiten, Weltbilder, Lebensstile etc.; in ihr werden die Grenzen zwischen den konkreten Kulturen nicht mehr ausschließlich von den traditionellen Trägern – Völkern, Nationen, regional verwurzelten Gemeinschaften – beeinflusst, sondern immer mehr auch von neuen,

übernationalen gesellschaftlichen Strukturen, die allen westlichen Industriegesellschaften gemeinsam sind (Soeffner 2000: 160), wie beispielsweise die übernational geteilte Vorstellung universeller Menschenrechte.

Der Anspruch für empirische Forschungen, die sich mit »Kultur« auseinandersetzen, besteht deshalb sinnvollerweise darin, konkret zu rekonstruieren, mit welchen Kulturzuordnungen die Individuen sich in bestimmten sozialen Milieus identifizieren und wie die entsprechenden Fremdzuschreibungen aussehen. »Beide, die ›klassischen‹ Entwicklungslinien und die quer zu ihnen verlaufenden, sie durchsetzenden neuen Strukturen müssen zum Beobachtungs- und Analysegegenstand werden. Nur auf diese Weise wird es gelingen, die neu entstandenen konkreten Kulturen, ihre Grenzen, Abgrenzungsmechanismen und schließlich die ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Bedingungen zu erfassen.« (ebd.: 160 f.; Hervorhebung im Original).

Wichtig für derartige Überlegungen ist, dass im Sinne eines »methodischen Individualismus« *Individuen* als »Träger« der Kultur betrachtet werden. Wie Thomas Luckmann argumentiert, wird Kultur als gesellschaftliches Sinngebilde vom Handlungssubjekt hervorgebracht und objektiviert, während gleichzeitig der individuell Handelnde wiederum in kulturellen Sinnzusammenhängen sozialisiert wird. Das Individuum als Handlungssubjekt erweist sich deshalb als ›Träger‹ der Kultur und als die entscheidende Instanz, das die Kultur prozesshaft immer wieder neu hervorbringt und ›am Leben erhält‹ (Luckmann 1989: 34). In Anlehnung an Alfred Schütz nehmen wir an, dass Kultur größtenteils in der Form von Wissen und Wissensbereichen festgelegt ist. Schütz geht davon aus, dass Wissen subjektiv konstituiert ist, in Erfahrungen erworben und typisiert wird und nach Relevanzen gegliedert ist (Schütz 1982). Dabei ist von Bedeutung, dass faktisch und empirisch der subjektive Wissensvorrat der meisten Individuen zum größten Teil aus *sozial abgeleitem Wissen* besteht, das heißt sozial erworben ist und in der Erfahrung anderer gründet (Knoblauch 1995: 77). Das sozial abgeleitete Wissen ist somit – als Kultur – Teil der Lebenswelt des Subjekts: »Auch die Kultur – und sie vor allem – ist ein Bestandteil der uns selbstverständlich erscheinenden Lebenswelt« (Schütz, zit. nach Knoblauch, ebd.). Im Anschluss an Schütz und Berger/Luckmann vertreten wir also die Position, dass jegliches Kulturverständnis sowie die Konstruktion »kultureller Differenz« beim Individuum ansetzen muss. ›Kultur‹ bzw. ›Kulturen‹, ›kulturelle Zugehörigkeit‹ und ›Differenz‹ werden als soziale Kategorien im dialektischen »Zusammenspiel« von Individuum und Gesellschaft/Kollektiv herausgebildet. Das Konzept der ›persönlichen Identität‹ (Berger/Luckmann 1977: 139 ff.) stellt ein theoretisch fruchtbares

Bindeglied für das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft dar.

Die im Wissensvorrat des Einzelnen abgelagerten Vorstellungen des ›Fremden‹ und des ›Eigenen‹ haben eine wichtige Bedeutung für die Herausbildung von *Identität*. In der Interaktion mit ›significant others‹ definiert das Individuum sich selbst (in »Spiegelungsprozessen« innerhalb eines bestimmten Milieus) über diese Anderen fortwährend neu. Dadurch bildet sich eine prozesshafte, ständig in Entwicklung begriffene *Identitätsformation* heraus (Mead 1967: 135 ff.). In den Interaktionen zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen wirken die in diesen Prozessen sich konstituierenden Fremdtypisierungen und Fremddeutungen der Anderen auf das jeweilige *Selbst* des Interaktionspartners zurück. Kulturelle Zugehörigkeiten, unabhängig davon, ob sie Bezug auf die klassischen, historisch festgelegten Unterscheidungskategorien ›Nationalität‹, ›Volkszugehörigkeit‹, ›Ethnizität‹ etc. oder auf neu definierte kulturelle Kollektivzuordnungen nehmen, werden in diesen Spiegelungsprozessen produziert und reproduziert. Entscheidend ist, dass Identität immer *relational* und nicht *substantiell* gedacht, d. h. immer in der – konkreten bzw. imaginierten – »Begegnung« mit den ›Fremden‹ gebildet wird.

Statt eines verdinglichenden Begriffs der ›kollektiven Identität‹ möchten wir mit Blick auf die alltagspraktischen Kontexte, in denen die Kulturdifferenz zum Tragen kommen kann, für den Begriff der ›partizipativen Identität‹ von Alois Hahn plädieren (Hahn 2000). Darunter ist zu verstehen, das das Individuum für die Herausbildung der ›persönlichen Identität‹ auf Angebote kollektiver Vorstellungen, wie beispielsweise ›Nationalität‹, ›Ethnizität‹, ›Religionszugehörigkeit‹, aber sich auch auf kulturübergreifende – wenn man so möchte – »transkulturelle« Phänomene beziehen kann. Mit Hilfe empirischer Analysen kann man – wenn man von diesen Voraussetzungen ausgeht – versuchen herauszufinden, auf welche kulturellen Vorstellungen bzw. Zugehörigkeiten die individuellen Akteure für die Herausbildung ihrer persönlichen Identität jeweils zugreifen.

Kehren wir nun zu den Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Kulturtheorie zurück, so erweist sich das zu Beginn dargestellte Begriffsrepertoire als besonders geeignet, die dargestellten aktuellen Kulturphänomene zu erfassen. Über die erläuterten Begriffszusammenhänge von Individuum, Identität und Kollektiv lässt sich erfassen, wie individuelle Akteure als ›Träger‹ der Kultur sich mit kollektiven, objektivierten Angeboten von Kulturvorstellungen und -produkten identifizieren, in Interaktionsprozessen kulturelle Gruppierungen konstituieren und »kulturelle Differenz« erzeugen. Kulturgebilde werden in dieser Hin-

sicht in erster Linie symbolisch konstruiert. Diese kulturtheoretische Konzeption ermöglicht sowohl die Identifikation der Individuen mit klassischen Kulturkategorien als auch mit transkulturellen Kulturangeboten zu erklären: Es muss deutlich werden, dass eine Kulturtheorie benötigt wird, die erklären kann, inwiefern klassische Kulturangebote für die individuellen Akteure immer mit den globalen, transkulturellen konkurrieren.

Fassen wir zusammen: Auf der Grundlage von Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Kulturtheorie im Anschluss an Alfred Schütz und Peter L. Berger/Thomas Luckmann wird die Argumentation vertreten, dass jegliches Kulturverständnis sowie die Konstruktion »kultureller Differenz« beim Individuum ansetzen müssen. »Kultur« bzw. »Kulturen«, »kulturelle Zugehörigkeit« und »Differenz« werden als soziale Kategorien im dialektischen »Zusammenspiel« von Individuum und Gesellschaft/Kollektiv herausgebildet. Individuen müssen im Sinne eines »methodischen Individualismus« Max Webers als »Träger« der Kultur betrachtet werden. Daraus lässt sich ein wissenssoziologisches Modell der theoretischen Analyse von Kulturkonstruktionen ableiten, mit dem nicht nur Völker, Nationen oder Regionen als Einzelkulturen verstanden werden können, sondern beispielsweise auch die »Massenkultur« westlicher Industrienationen und darüber hinaus »Kulturen« von sozialen Kollektivgebilden, wie Organisationen, Unternehmen etc. Die These wird vertreten, dass kulturelle Zugehörigkeiten *symbolisch* »konstruiert« und aufrechterhalten werden, d. h. dass Individuen in unterschiedlichen sozialen Welten und Milieus auf ein Repertoire aus symbolisch repräsentierten Identifikationsmöglichkeiten »zugreifen«, um ihre persönliche Identität zu konstruieren (Thomas Luckmann). Dieses Repertoire aus symbolischem Wissen lenkt die Wahrnehmungen der Einzelnen und stellt Handlungsorientierungen zur Verfügung – letztlich werden kulturelle Gruppierungen über ein Netzwerk aus *kollektiven Symbolen* zusammengehalten.

Trotz Globalisierungstendenzen weisen empirische Analysen der aktuellen Kulturforschung auf die besonders ausgeprägte identitätsstiftende Wirkung traditioneller Kulturkategorien – die über Nationalität und Ethnizität mit einer Vorstellung der »Einheitlichkeit« definiert werden – und die erschwerte Etablierung »transkultureller« Symboliken hin. Grade der identifikatorischen Wirkung der Kultursymboliken zeichnen sich ab, wobei den traditionellen kulturellen Symbolsystemen die größte Relevanz für die Individuen hinsichtlich deren Identitätsbildung zukommt: Im Sinne dieser Beobachtungen kann beispielsweise die Nationalkultur als »primordial« gekennzeichnet werden und auch das Phänomen des



(alltagspraktischen, nicht des methodischen) Ethnozentrismus gewinnt an neuer Aktualität (Dreher 2005: 73 ff.).

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die Beiträge der Autoren:

*Hubert Knoblauch* erläutert in seinem Beitrag, wie plausibel es ist, kulturelle Differenzen weniger als Differenzen von Kulturen zu begreifen, sondern eher als Differenzen in der Art und Weise, wie mit anderen Akteuren umgegangen wird. Es geht darum, wie in Kommunikation und in anderen Formen des Handelns das Gegenüber, der Andere, der Fremde, seine Kultur und das, was man für different daran hält, sozial konstruiert werden. Zwei Modelle Differenz schaffenden Umgangs stellt Knoblauch gegenüber: zum einen Alterität, wonach der Andere als Ähnlicher behandelt wird, zum anderen Alienität, nach dem der Andere als Fremder behandelt wird.

Alltäglichem Übersetzen wendet sich *Ilja Srubar* zu. Er spricht damit den gesamten Bereich alltäglicher Hermeneutik in der Praxis des Denkens, Handelns und in der Kommunikation an, den Umstand, dass in der globalisierten Welt sich begegnende Menschen sich gegenseitig über Kulturgrenzen hinweg interpretieren (müssen). Wenn nach der Entstehung und dem Wandel heterogener und ambivalenter Kulturwelten gefragt werden soll, dann müssen, so Srubar, ganz besonders lokale, regionale und globale Kulturen beachtet werden. Mit dem Begriff der ›Transdifferenz‹ macht sich Srubar auf den Weg, eine Hermeneutik zu entwerfen, mittels derer er sozialweltliche Phänomene der sich entwickelnden Weltgesellschaft zu erfassen hofft. Transdifferenz bezeichnet dabei Prozesse der Sinnkonstitution, in Verlauf derer verschiedene Sinnbereiche aufeinander bezogen werden, ohne dass dadurch die zueinander bestehende Fremdheit bzw. Differenz aufgehoben würde.

*Joachim Renn* schlägt einen theoretischen Zugriff auf die Analyse von kultureller Fremdheit vor, der neben den wissenssoziologischen und konstitutionsanalytischen Ansatz einen differenzierungstheoretischen stellt, um so die doppelte Normalisierung von Fremdheit in der Moderne begreifen und Essentialisierungen von ›Kulturen‹ vermeiden zu können. Mit ›doppelter Normalisierung‹ spricht Renn den Umstand an, dass man ›kulturelle Fremdheit‹ zum einen alltäglich erlebt und damit umzugehen hat, dass die Welt äußerst vielgestaltig geworden ist, und dass man andererseits diese Konstrasterfahrungen wiederum semantisch, also in Begriffen, Stereotypen ausdrückt und der Unterschiedlichkeit und Vielfalt eine nun auch sprachlich fixierte Realität verleiht. Wie kann man in der Soziologie selbst vermeiden, Differenzen, die »lediglich« konstruiert sind, in ihren Grundannahmen und Konzepten zu essentialisieren? Wie lassen sich ethnische Selbst- und Fremddeutungen nicht als Rückschritt von der funktional differenzierten Moderne begreifen, sondern – auch in

der wissenschaftlichen Analyse – als Ausdruck von ›desparaten Vergemeinschaftungen‹, also selbst als soziale Phänomene? Ethnisierung kollektiver Identitäten, Ethnizität kommt für Renn auf Grund dafür besonders fruchtbarer Bedingungen zustande, die man nicht in einem Grundlagenstreit über Substanz oder Manipulation der Selbst- und Fremdbilder auflösen kann.

Ausgehend von der Annahme der anthropologisch festgelegten Mehrdeutigkeit menschlicher Existenz und der Labilität von sozialen Gebilden argumentiert *Hans-Georg Soeffner* für die Anerkennung des Unvermeidlichen: der Differenz. Geschichte und Kultur gibt es nur in Vielfalt, daher empfiehlt er einen umfassenden politischen und kulturellen, wissenschaftlichen und alltäglichen Kosmopolitismus, um den mannigfaltigen Kulturdifferenzen und den Kulturen der Differenz gerecht zu werden. Seinem humanistischen Weltbild zufolge bedeutet die wissenschaftliche *und* politische Anerkennung der Differenz die einzige Chance, mit den Herausforderungen zugleich der Globalisierung, Interkulturalität und Individualisierung konstruktiv umzugehen.

*Shingo Shimada* konzipiert die Sozialfigur des ›Fremden‹ als ein relationales Konstrukt. Relational heißt, das Konstrukt erwächst aus der Situation heraus in den Kommunikationen zwischen mehr oder weniger fremden Kommunikationspartnern. Shimada legt den Schwerpunkt seiner Analyse auf die Bedingungen der Kontexte, in denen Fremdheitskonstrukte kommunikativ ausgehandelt werden. Mit Übersetzung bezeichnet er die kommunikative Vermittlung verschiedener Sinnwelten. Dabei hebt er am Beispiel lebensgeschichtlicher Interviews in Japan darauf ab, wie im 19. Jahrhundert das westliche Konzept der individuellen Erfolgsbiographie in Buchform ins Japanische übersetzt und dann dort weiter in die eigensprachliche Sinnwelt und Lebenspraxis gewissermaßen »hinein« interpretiert worden ist. Shimada macht klar, wie schwer hierbei die kulturelle und die individuelle Dimension des Vorgangs zu trennen sind.

Im Rahmen einer Parallelaktion von sozialwissenschaftlicher und phänomenologischer Forschung zeigt *Jochen Dreher* eine Möglichkeit auf, wie grundagentheoretisch die »Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz« beschrieben werden können. Erkenntnisse aus einem empirischen Forschungsprojekt über »Interkulturelle Arbeitswelten bei DaimlerChrysler« werden dafür verwendet, protosozilogische bzw. phänomenologische ›Reduktionen‹ zu inspirieren, d. h. analog zur Reduktionsmethode der Phänomenologie werden die für Konstruktion und Konstitution des sozialen Phänomens der kulturellen Differenz relevanten, interaktions- und bewusstseinstheoretischen Grundlagen dargestellt. In einer Abgrenzung zu Kulturtheorien, welche nach dem ›cultural turn

von Prozessen der Amalgamierung und Hybridisierung sprechen, wird verdeutlicht, dass die Konstitution kultureller Differenz nur mit Bezug auf individuelle Handlungssubjekte in konkreten Interaktionsprozessen zureichend bestimmt werden kann.

So weit der erste Teil des Buches mit theoretischen Beiträgen. *Barbara Zielke* eröffnet die Reihe der dann folgenden Analysen, die aus aktuellen und jüngeren empirischen Studien gespeist sind. Sie befasst sich mit dem interkulturell kompetenten Umgang mit kultureller Differenz in der Psychotherapie, wie diese Differenz in Interaktionen entsteht und bearbeitet wird. Von besonderer Bedeutung seien hierbei unbewusste Projektionen. Durch sie werde von Therapeuten den Patienten zugeschrieben, welche kulturell bedingten Faktoren das Patientenverhalten beeinflussen, inwiefern also in der Therapiesituation kulturell bedingte Vorstellungen von Geschlechterrollen und Sexualität zum Tragen kommen, was dann wiederum Missverständnisse auslöst. Zielke unterscheidet zwischen einer expliziten, einer impliziten und einer unbewussten Dimension der Attribution von Fremdheit, zusammengefasst in ihrem dreidimensionalen Modell kultureller Fremdheit in der Psychotherapie. Sie stellt dabei auch das Konzept eines spezifischen »Gegenübertragungswissens« vor, das sie aus der psychoanalytischen interkulturellen Psychotherapie ableitet und mikrosoziologisch auswertet. Sie bezieht sich dabei auf kulturpsychologische und kulturvergleichende Forschungen zu Kulturstandards und interkultureller Kompetenz und bezieht Fälle aus eigenen Daten mit ein. Interessant ist das Modell auch deshalb, weil es zum Vergleich mit anderen Professionen anregt.

*Ronald Kurt* beschreibt verschiedene Differenzen von Kulturen. Im Mittelpunkt steht ein musiksoziologisch-ethnographischer Vergleich der Lehr- und Lernkulturen bei der Vermittlung musikalischen Wissens und instrumenteller Fertigkeiten in Indien und Europa. Daneben bezieht er aber auch Unterschiede in Kulturbegriffen und zwischen den Disziplinen der Musikwissenschaft und der Soziologie ein und reflektiert das Vergleichen in beiden Wissenschaftskulturen. An seinem empirischen Beispiel illustriert Kurt überaus anschaulich, was es heißt, sich an »das Fremde« vom »Eigenen« her anzunähern: Erforderlich ist in der Praxis der Kulturbegegnung die Kompetenz, die wechselseitige Verstehensinkompetenz zu kompensieren; es kommt gleichwohl darauf an, sich einer prinzipiell anerkennenden Haltung gegenüber dem »Fremden« zu befleißigen. Aus ganz pragmatischen Gründen: Man muss sich – wenn man eine Verständigung erreichen will – konstruktiv zu dem wechselseitigen Fremdheitsverhältnis ins Verhältnis setzen, zu einer interkulturellen Einstellung finden. Dann verändern sich die Begriffe vom Eigenen und vom

Fremden – ohne dass leicht und schnell die musikalische Identität verschmolzen oder gar vereinnahmt werden könnte.

*Norbert Schröder* schildert am Beispiel von polizeilichen Beschuldigtenvernehmungen, wie die unter Verdacht stehenden Personen mit Migrationshintergrund und Polizeibeamte ohne einen solchen sich schnell in Verständigungsschwierigkeiten wiederfinden. Doch nicht nur das: Auch der Forscher, der die Vernehmungen verfolgt, muss sich die Vernehmungskommunikation und den fremdkulturellen Anteil der Beschuldigten erschließen. Hier leistet Schröder einen spezifisch methodologischen Beitrag zum Problem differentkultureller Verständigung, indem er eine Verfahrensweise beschreibt, mit Hilfe derer dieses doppelte Verstehenproblem des Forschers abgemildert werden kann. Die »dialogische Anverwandlung« an die fremde Kultur der Beschuldigten in der Vernehmung bewerkstelligt Schröder durch gemeinsame Dateninterpretation mit einem fremdkulturvertrauten Dolmetscher.

*Thomas S. Eberle* befasst sich auch mit dem Thema der von Srubar bereits angesprochenen alltäglichen Begegnung von Menschen verschiedener Kulturen und der daraus resultierenden Notwendigkeit, sich gegenseitig zu interpretieren im Rahmen dessen, was man voneinander weiß oder ahnt, aus der Situation erschließen kann oder mitgeteilt bekommt. Dazu stilisiert er die Bemühungen eines relativ uninformierten Urlaubers in Begegnung mit australischen Aboriginies, diese Leute und ihr Tun zu deuten. Die typischen Probleme, Möglichkeiten und Grenzen dieses Unterfangens zeigt er im zweiten Teil seines Beitrags an Hand einer theoretischen Analyse aus lebensweltanalytischer Sicht auf. Dabei kommt er zum Schluss, dass gerade in der extremen Fremdheitserfahrung zwischen Angehörigen sehr ferner Kulturen auf Basis der Irreziprozität der Perspektiven gehandelt werden muss, während Schütz und Luckmann ja die Reziprozität der Perspektiven voraussetzten. Eberle begreift die äußerst geringe Verstehenswahrscheinlichkeit als lebensweltliche Grenzerfahrung innerhalb des Schütz'schen Alteritätsmodells, das auf der Reziprozität der Perspektiven in normalen Alltagssituationen basiert.

*Andreas Göttlich* untersucht am Beispiel der öffentlichen Debatte um die moralische Legitimität des dritten Golfkrieges im Frühjahr 2003, wie »aus westlicher Sicht« die Interessenlage der irakischen Zivilbevölkerung beurteilt wurde. Er fokussiert hierbei speziell die US-amerikanische Position, welche mittels der Schütz'schen Relevanztheorie rekonstruiert wird. Seine empirischen Ergebnisse zeigen, dass die westlichen Deutungs- und Argumentationsmuster die irakischen überdeckten und sich eher die US-amerikanische Nation ihres eigenen

Selbstverständnisses als ernsthaft der irakischen Perspektive vergewisserte.

Der vorliegende Band zielt darauf ab, in wissenssoziologischer Perspektive theoretische Konzeptionen vorzustellen, die den Begriff der ›kulturellen Differenz‹ näher zu bestimmen erlauben. Die hier vorgestellten Beiträge sind – und das ist entscheidend – in der Mehrzahl durch empirische Studien angeleitet und informiert worden. Die Autoren der Beiträge setzen sich auf verschiedene Weise ins Verhältnis zu den eingangs erläuterten Annahmen – stützen, erweitern, kritisieren sie. Dieser offene Dialog war die Absicht der Veranstaltung auf dem Soziologiekongress in München im Jahre 2004, von woher ein Teil der Papiere stammt. Andere Beiträge sind danach hinzugenommen worden von geschätzten Kolleginnen und Kollegen, die wir im Rahmen der Veranstaltung selbst nicht zu Wort kommen lassen konnten, die aber ein (ge-) wichtiges Wort zum Thema mitzureden haben, wie wir meinen.

Wir danken Andreas Göttlich, Michael Walter und Tobias Röhl für ihre gewissenhafte Unterstützung bei der Editionsarbeit und beim transcript-Verlag Karin Werner, Gero Wierichs, Jörg Burkhard und Alexander Masch für die kompetente und geduldige Betreuung.

## Literatur

- Dreher, Jochen (2005): Interkulturelle Arbeitswelten. Produktion und Management bei DaimlerChrysler, Frankfurt/M., New York: Campus
- Geertz, Clifford (1999) [1973]: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Ha, Kein Nghi (2004): Hybridität und ihre deutschsprachige Rezeption. Zur diskursiven Einverleibung des ›Anderen‹, in: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld: transcript, S. 221-238
- Hahn, Alois (2000): Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Knoblauch, Hubert (1995): Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, Berlin, New York: de Gruyter
- Luckmann, Thomas (1980): Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem, in: ders., Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, S. 123-141
- Luckmann, Thomas (1989): Kultur und Kommunikation, in: Haller, Max (Hg.), Kultur und Gesellschaft, Frankfurt/M., New York: Campus, S. 33-45

- Mead, George H. (1967): *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of the Social Behaviorist*, Chicago: University Of Chicago Press
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter
- Schütz, Alfred (1982) [1970]: *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Soeffner, Hans-Georg (2000): *Kulturmythos und kulturelle Realität(en)*, in: ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Göttingen: Velbrück, S. 153-179
- Srubar, Ilja (2004): *Die pragmatische Lebenswelttheorie als Grundlage interkulturellen Vergleichs*, Manuskript
- Weber, Max (1980) [1920]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr
- Weber, Max (1988) [1904]: *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, S. 146-214
- Weber, Max (2001) [1920]: *Gesamtausgabe*, Bd. 22. *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlass, Teilbd. 1: *Gemeinschaften*, hgg. v. Wolfgang J. Mommsen, Tübingen: Mohr

## **Kultur, die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere**

---

HUBERT KNOBLAUCH

### **Einleitung**

Der Begriff der Kultur ist heute zu einer der umfassendsten Klammern der Wissenschaften geworden. Seit dem ›cultural turn‹ beschäftigen sich nicht nur die Wissenschaften, die traditionell um den Kulturbegriff kreisen (wie Volkskunde und Ethnologie), mit Kultur, auch die gesamten Geisteswissenschaften und teilweise auch die Sozialwissenschaften werden nunmehr den Kulturwissenschaften zugeordnet. Der Begriff der Kultur wird damit zu einem der breitesten Gegenstandsbereiche der gegenwärtigen Wissenschaft. Das führt zu einer beträchtlichen Unschärfe, die manche dazu verleitet, den Begriff Kultur vollständig aufzugeben. Ein solcher Schluss wäre für die Wissenschaft jedoch sehr bedenklich, taucht dasselbe Problem doch auch bei einer Reihe anderer Schlüsselbegriffe nicht nur der Sozial- und Kulturwissenschaften auf (etwa ›Religion‹, aber auch ›Natur‹ oder ›Leben‹). Zudem unterlässt es ein solcher Begriffs-Prohibitionismus, den Gründen dieser Unschärfe nachzuspüren und sie zu beseitigen. Die vielfältige Semantik des Begriffes der Kultur liegt zum einen darin begründet, dass er zum Wortschatz unserer modernen Sprachen zählt. Das hat zur Folge, dass ihm aus dem Gebrauch in den unterschiedlichen Kontexten eine entsprechend unterschiedliche Bedeutung zuwächst: Seine Bedeutung in der Politik (»Kulturpolitik«) unterscheidet sich deswegen beträchtlich von der Bedeutung in der Wirtschaft (z. B. »Organisationskultur«) oder in der kirchlichen Religion (»Kulturreligion«). Zielt man nicht auf die Klärung der gegenwärtigen alltagssprachlichen Semantik des Begriffes – eine, soweit ich sehe, nach

wie vor noch nicht unternommene Arbeit –, dann ist für uns hier die wissenschaftliche Diskussion des Begriffes von besonderem Belang. Freilich gründet die wissenschaftliche Verwendung des Begriffes selbst wiederum in einem Sprachgebrauch, den man eher als »intellektuell« und »bürgerlich« bezeichnen müsste. Deswegen soll im ersten Teil ein kurzer Abriss der Begriffsgeschichte erfolgen.

Auch in den Wissenschaften ist der Kulturbegriff zweifellos sehr vielfältig. Beschränkt man sich – wie in diesem Rahmen ja durchaus vertretbar – auf die Königsdisziplinen der Sozialwissenschaft, dann kann in dieser Vielfalt durchaus eine gewisse Ordnung gefunden werden. Dies jedenfalls ist das Ziel des zweiten Abschnittes, der vier Aspekte des Verständnisses von Kultur in den Sozialwissenschaften identifiziert. Vor dem Hintergrund der Theorie des Sozialkonstruktivismus soll im dritten Teil ein Begriff der Kultur skizziert werden, der diese vier Aspekte miteinander verknüpft. Auf dieser Grundlage soll schließlich das Thema der kulturellen Differenz angegangen werden. Dabei werde ich argumentieren, dass kulturelle Differenz anhand von zwei sehr gegensätzlichen Modellen gefasst werden kann: Alterität und Alienität.

## **Die Entwicklung des Kulturbegriffes**

Raymond Williams, einer der Begründer der Cultural Studies, bezeichnete ›Kultur‹ als eines der kompliziertesten Wörter der englischen Sprache (Williams 1976: 76). Weil der Begriff durch seine Verwendung in der deutschen Sprache noch weitere Komplikationen erhält, ist es ratsam, seine Wurzeln zu betrachten. Kultur leitet sich vom lateinischen ›colere‹ ab, das so viel bedeutet wie bewohnen, kultivieren, schützen und ehren. Darauf aufbauend nahm ›cultura‹ die Bedeutung von Pflege des Ackers, Bearbeitung, Bestellung, Anbau und Landbau an. Kultur steht damit in einer semantischen Opposition zur Natur. Daneben erhielt sie eine zweite Bedeutung, die auf intellektuelle Fähigkeiten und »kultische« Verehrung verweist. Diese zweite, metaphorische Bedeutung erfährt ab dem 16. Jahrhundert eine Ausweitung, die das »Geistige« mit einbezieht. Weil ›Kultur‹ auch die Nachfolge des Begriffes ›Geschmack‹ (›taste‹) annahm, wird dieses Geistige eher im Unterschied zum Vernunftgemäßen und Instrumentellen gefasst. So sprechen die Philosophen Bacon und Hobbes schon von ›culture of minds‹, der ›Kultur des Geistes‹. Im Deutschen tritt Kultur im frühen 18. Jahrhundert als Lehnwort aus dem Französischen auf (wo es zunächst eine unbedeutende Rolle spielt). Hier wird sie zunächst in ihrem Bezug auf die Landwirtschaft verstanden, nimmt jedoch bald die metaphorische Bedeutung



an, die die Ausbildung und geistige Vervollkommnung des Individuums beinhaltet. In der deutschen Aufklärung ändert sich diese Bedeutung dann rasch. So sieht schon der deutsche Philosoph von Pufendorf Kultur nicht mehr als ein Merkmal des Individuums an, sondern als Gesamtheit sozialer Bindungen, Fertigkeiten und menschlicher Tugenden. Kant (1968: 676) stellt die Kultur in einen Gegensatz zur Zivilisation, die noch der Moral entbehrt. Für ihn wirkt die Kultur als Gegenkraft zur rohen Natürlichkeit des Menschen, die in seiner »pragmatischen Anlage der Zivilisierung durch Kultur« stecke.<sup>1</sup> Es ist vor allem Herder, der diesen Begriff verschiebt, indem er Kultur als historisch gewordene Lebensweise von Völkern und Nationen bestimmt. Damit eröffnet sich die Möglichkeit zum Kulturvergleich, wie etwa zwischen der europäischen und der außereuropäischen Kultur. Herder lenkt den Blick auch auf die Volkskultur, die dann von der aufkommenden Volkskunde erforscht und der Hochkultur gegenüber gestellt wird.

Ein weiterer Aspekt des Kulturbegriffes bezieht sich auf die Lebensform, während der Begriff schließlich auch auf besondere kulturelle Bereiche verweist, wie Musik, Literatur oder Bildende Kunst – und natürlich ebenso der Religion. Auch wenn sich die Religion nunmehr als Teil eines Kulturprozesses ansehen mag (Bahr 2004: 658): sie wird selbst relativiert zu einem der Kulturbereiche, die etwa Schleiermacher konsequent auch mit einer eigenen »Provinz im Gemüthe« verbindet. So sieht Belting (1990: 538) etwa die Entstehung der Sphäre des Ästhetischen im »Austausch der Aura des Sakralen gegen die Aura des Künstlerischen« begründet.

Der wissenschaftliche Begriff der Kultur wird zunächst vor allem von der Volkskunde, der Völkerkunde und besonders von ihrer amerikanischen Variante, der Kulturanthropologie geprägt, die den Vergleich zwischen Kulturen als zentrale Methode betrachtet. So definiert Tylor (1873: 1) *Cultur* oder *Civilisation* ethnologisch als »Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat. Der Zustand der *Cultur* in den mannigfachen Gesellschaftsformen der Menschen ist, soweit er sich auf Grundlage allgemeiner Principien erforschen lässt, ein Gegenstand, welcher für das Studium der Gesetze menschlichen Denkens und Handelns wohl geeignet ist«. Anstelle von Begriffen wie etwa Rasse wurden die Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaften zunehmend auf »Kultur« zurückge-

---

1 Dieses Motiv tritt später bei Freud wieder auf, der Kultur wesentlich durch Triebverzicht definiert; für die Psychoanalyse ist Kultur die Summe aller Sublimationen, die die triebhaften Impulse ablenken und sie auf eine verzerrte Weise befriedigen.

führt (Cuche 2004). Besonders für den Funktionalismus ist die Kultur von besonderer Bedeutung. Dem Funktionalismus Malinowskis zufolge erfüllt jeder Aspekt der Kultur eine besondere Funktion in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, wie Ernährung, Fortpflanzung etc. Es sind besonders die Institutionen, die als kollektive Lösungen auf die individuellen Bedürfnisse angesehen werden. Die amerikanische »Kultur- und Persönlichkeits«-Schule richtet ihr Augenmerk auf das Gesamt der Kultur: Neben einer besonderen Sprache, Glaubensvorstellungen und Sitten wiesen Kulturen einen eigenen und einheitlichen Stil auf, ein Kulturmuster (»cultural pattern«), das entsprechend auch die einzelnen Persönlichkeiten prägte. Lévi-Strauss und der französische Strukturalismus koppelten die Vorstellung der Kultur dann von der Persönlichkeit ab. Für ihn ist jede Kultur ein System symbolischer Regeln, das Sprache, Ehebeziehungen, ökonomische Verhältnisse, Kunst, Wissenschaft und Religion bestimmt. Die Systeme verschiedener Kulturen sind für ihn Varianten oder Ausdrucksformen einer kollektiven und umfassenden menschlichen Kultur.

Spätestens mit den Schriften von Clifford Geertz wird der so genannte »cultural turn« in einer Breite von sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen eingeläutet, die nunmehr immer häufiger unter dem Etikett »Kulturwissenschaften« geführt werden. Wie auch schon andere Autoren vor ihm, lenkte Geertz das Augenmerk auf die sinnhaften, bedeutungstragenden Aspekte der menschlichen Gesellschaften. Kultur soll nicht mehr essentialistisch oder als großräumige und geschlossene Einheit (Huntington 1997), sondern relativ zum Beobachterstandpunkt betrachtet werden. Aus »der Kultur« wird dadurch eine Vielfalt von Kulturen, die durch ein Wechselspiel von Identitäten und Differenzen bestimmt werden. So ist etwa in der postkolonialen Kulturtheorie Bhabhas (1994) von Kultur als Differenz und Aushandlungsprozess die Rede, in der es zwischenkulturelle »Interkulturen« und kulturelle Hybride gibt (Lüsebrink 2003). Die begriffliche Auflösung der Kultur wird als Symptom einer faktischen Hybridisierung und Fragmentierung gesehen, deren Ursache in der kulturellen Globalisierung gesehen wird. Die Globalisierung hat eine »métissage« oder, wie man in Anlehnung an die Sprachwissenschaft sagt, eine Kreolisierung zur Folge. Damit bezeichnet man eine Aufgliederung in ein unübersehbares Patchwork von Kulturen der unterschiedlichsten Milieus, Gruppierungen und Lebensstile, in denen sich lokale und überlokale Tradition verwischen. Diese Entwicklung wird vor allem von den »Cultural Studies« zum Gegenstand gemacht, die sich in verschiedenen, durchaus auch herkömmlich geisteswissenschaftlichen (Literaturwissenschaft, Kunstwissenschaft, Volkskunde), aber auch neuen Disziplinen (»Gender Studies«, »Medienwis-