

In: Gertraud Koch, Amelie Franke (Hrsg.)  
Kulturelle Vielfalt als Gestaltungsaufgabe.  
St. Ingbert, Röhrig Universitätsverlag,  
2009

## Ethnologie und interkulturelle Kommunikation

Martin Sökefeld

Ethnologie ist eine skeptische Wissenschaft geworden. Vielen Ethnologen heute gehen das Selbstbewusstsein und die Selbstverständlichkeit ab, über eine Gruppe wie Evans-Pritchard zu behaupten: „I ... know the Nuer (...)“ (Evans-Pritchard 1940: 9). Ethnologie ist als die Wissenschaft entstanden, die auszog, um das *Fremde* und „die ganz anderen“, von denen man anfangs gar nicht so sicher war, ob sie tatsächlich Menschen waren, zu erforschen. Dabei war die Intention der Ethnologie, das *Fremde* nicht nur wie in „Völkerschauen“ zu präsentieren, sondern immer auch, es erklärbar, begreifbar und verständlich zu machen. Seit den Anfängen der amerikanischen *cultural anthropology* um Franz Boas war das Kulturkonzept das entscheidende Vehikel, um das *Fremde* und so ganz und gar Unverständliche uns näher zu bringen. Boas hat *Kultur* zu *Kulturen* pluralisiert: Ihm ging es weniger um das, was Menschen als per se *kulturelle Wesen* miteinander teilen, als um das, was sie in kultureller Hinsicht voneinander unterscheiden und jeweils besonders macht. *Kultur* war das Paradigma, durch das Boas und seine Nachfolger Verschiedenartigkeit gedacht haben. Sie haben das ganz Andere dem Bereich der Physis, der „Rasse“ und der Evolution entrissen und es als etwas Erlerntes und damit auch Erlernbares vorgestellt. *Kultur* ist nicht angeboren, sondern wird im Lebenszusammenhang gelernt. Im entsprechenden Umfeld kann jeder jede *Kultur* erlernen, das ist das Axiom der Ethnologie. Und so ziehen die Ethnologen in die Welt, um durch Feldforschung *Kulturen*

zu lernen und, nach ihrer Rückkehr, ihrem heimischen Publikum zu vermitteln. Empirisch arbeitende Ethnologen haben immer schon *interkulturelle Kommunikation* betrieben, und zwar im doppelten Sinn: Zum einen ist Feldforschung selbst *interkulturelle Kommunikation*, nämlich das Bemühen um die Verständigung mit Menschen, die man zunächst nur sehr wenig oder gar nicht versteht. Und zum zweiten behalten Ethnologen das, was sie dabei über „die anderen“ – oder vielleicht besser: *von* den anderen – gelernt haben, nicht für sich, sondern vermitteln es weiter, sei es nur innerhalb der eigenen *scientific community*, oder auch darüber hinaus. Ethnologie und *interkulturelle Kommunikation* könnten somit eigentlich ein Traumpaar aus Wissenschaft und Praxis abgeben – nicht zuletzt gilt ja auch ein Ethnologe, Edward T. Hall, als Begründer der *interkulturellen Kommunikation*.

Tatsächlich fristet die Verbindung aus Ethnologie und *interkultureller Kommunikation* jedoch eher ein Nischendasein. Das hat aus ethnologischer Perspektive verschiedene Gründe: Zum einen gibt es oft Vorbehalte bezüglich der praktischen (man kann vielleicht auch sagen: kommerziellen) Verwertung ethnologischen Wissens, zum anderen bestehen starke Skrupel, ob der eigentliche Kern ethnologischen Wissens – das Wissen um die Komplexität von *Kultur* – bei einer solchen praktischen Verwertung nicht unvermeidlich verloren geht. Dazu kommt die Erkenntnis, dass ethnologisches Wissen immer unvollständig und vorläufig bleibt, und schließlich die Frage, ob die Nutzbarmachung ethnologischen Wissens in manchen Praxiskontexten – z.B. im militärischen Bereich – nicht ethische Grenzen überschreitet.

Die Skepsis der Ethnologie dem eigenen Unternehmen gegenüber begann spätestens mit Clifford Geertz' (1987) Feststellung, dass Ethnologen eben nicht über eine besondere Gabe der Empathie verfügen, die ihnen das Verstehen der anderen, das Verstehen der „Perspektive der Eingeborenen“, unmittelbar ermöglichen würde. Wir können den anderen nicht in ihre Köpfe schauen, betonte Geertz, wir schauen ihnen lediglich über die Schulter. Geertz begründete das interpretative Verständnis von *Kultur*. Er verglich *Kultur* mit einem Text, der gelesen und gedeutet werden muss. Lektüre und Interpretation erfolgen immer aus einer bestimmten Perspektive, aus der Perspektive des je-

weiligen Betrachters. Insofern gibt es niemals ein endgültiges und allgemeingültiges Verstehen von *Kultur*, sondern immer nur ein Verstehen, das relativ zu einem bestimmten Blickwinkel und Verstehenshorizont ist. Während Geertz trotz seiner skeptischen grundsätzlichen Einsicht die Ethnologie weiter als eine fröhliche Wissenschaft betrieb, die recht unbefangenes Wissen über Hahnenkämpfe auf Bali und andere Merkwürdigkeiten fremder *Kulturen* produzierte, zerstörte die folgende postmoderne Ethnologie endgültig das Vertrauen in die Substantialität ethnologischen Wissens. Die postmoderne Ethnologie betonte noch viel stärker als die interpretative Ethnologie, dass ethnologisches Wissen zwischen Forschern und Erforschten verhandelt und produziert wird, dass es nicht nur etwas abbildet, was ohnehin schon „da“ wäre. Der doppeldeutige Titel des Sammelbandes, der in der Regel als Kern der postmodernen Bewegung in der Ethnologie gesehen wird, *Writing Culture*, impliziert: *Kultur* ist ein Artefakt der Beschreibung, *Kultur* wird nicht einfach *be-* sondern *ge-*schrieben, und gleichzeitig ist Ethnologie (auch) Schreibkultur (Clifford und Marcus 1986<sup>1</sup>). In das Schreiben von *Kultur* fließen Zusammenhänge ein, die außerhalb dessen stehen, was da *be-*schrieben wird: fachliche Konventionen und Konzepte der Ethnologie, ihre Geschichte, die gleichzeitig Teil der globalen Machtverstrickung kolonialer und postkolonialer Historie ist, sowie die Subjektposition des jeweiligen Schreibenden. Zu den grundlegenden Konventionen der Ethnologie gehörte eben auch die Einteilung der Menschheit in verschiedene *Kulturen*. Ethnologen haben weit mehr über kulturelle Differenz nachgedacht als über kulturelle Gemeinsamkeiten (Antweiler 2007). Unabhängig davon als wie durchlässig oder undurchlässig man Grenzen zwischen *Kulturen* dachte, stützte die Einteilung in verschiedene Kulturen oft Machtinteressen – nicht nur im Sinne des kolonialen *divide et impera*, sondern auch im Rahmen postkolonialer Identitätspolitik oder bei der Ausgrenzung von Einwanderern (z.B. Sökefeld 2004). Sollte man überhaupt noch „Kultur schreiben“ oder war es nicht viel mehr an der Zeit „gegen“ *Kultur* zu schreiben, wie es Lila Abu-Lughod (1991) forderte? Trotz verschiedener Versuche, dem in Verruf geratenen Kulturkonzept zu Hilfe

1 Siehe Beitrag von Alexander Laviziano in diesem Band.

zu eilen (z.B. Brumann 1999), lässt sich der Kulturbegriff in der Ethnologie heute nicht mehr so unbekümmert verwenden, wie zu Franz Boas' Zeiten.

Parallel zur postmodernen Kritik hat in der Ethnologie das Konzept von *Kultur* als Praxis an Bedeutung gewonnen (Ortner 1984). Während die traditionellen Konzepte der amerikanischen *cultural anthropology* Kultur als eine dem Individuum vor- und übergeordnete Instanz dachten – Kroeber (1917) etwa sprach von *Kultur* als dem „Überorganischen“ – verschieben neuere Kulturkonzepte den Akzent, lehnen jeglichen *Kulturalismus* ab und betonen, dass individuelle Akteure in der Auseinandersetzung miteinander *Kultur* „schaffen“ (Fox 1985). Damit wird die gegenseitige Konstituierung von kulturellen Übereinkünften und individuellem Handeln betont, durchaus im Sinne einer wechselseitigen Strukturierung, die Anthony Giddens betont (Giddens 1992). Damit ist die Erkenntnis verknüpft, dass *Kultur* heterogen ist. In einer Gesellschaft sind kulturelle Deutungsmuster und Symbolsysteme nicht gleich verteilt (Barth 1989; Hannerz 1992) und werden nicht von allen gleichermaßen benutzt und verstanden. *Kultur* ist keineswegs immer und notwendigerweise Übereinkunft, sondern kann ebenso auch Konflikt und Auseinandersetzung umfassen. *Kultur* kann daher nie für sich betrachtet werden, sondern immer nur im gesellschaftlichen Zusammenhang, mit Blick auf die Positionierungen und Auseinandersetzungen der Akteure, die *Kultur* produzieren, reproduzieren und verändern. Als Kultur- und Sozialwissenschaft verfügt die Ethnologie über das methodische Instrumentarium, um auch die Verortung und Verteilung von *Kultur* im sozialen Raum zu erfassen. Auch die *soziale* Komplexität und Verortung – im Sinne der „feinen Unterschiede“ (Bourdieu 1982) – von *Kultur* muss im Praxisfeld *interkultureller Kommunikation* berücksichtigt werden.

*Kultur* ist jedoch nicht nur ein wissenschaftliches Konzept, sondern auch – und vielleicht vor allem – ein Begriff der Akteure, ein Konzept vielfältiger gesellschaftlicher Diskurse. *Kultur* ist zu einem globalen Begriff geworden, der im Alltag und in der politischen Praxis in fast allen Gesellschaften der Welt eine wichtige Rolle spielt. *Kultur* ist

damit selbst ein Element kultureller Praxis, eine „Gebrauchskategorie alltäglicher Kommunikation“. Paradoxiertweise bestehen ausgerechnet in einer Zeit, in der der Kulturbegriff vielen Kulturtheoretikern suspekt geworden ist, weltweit immer mehr Menschen darauf, eine *Kultur* zu „haben“ (Sahlins 1995: 13). Für die Kulturwissenschaften entsteht dabei das Problem, dass gerade essentialisierende Aspekte eines Kulturkonzeptes, die dem wissenschaftlichen Verständnis suspekt geworden sind – wie vor allem die Idee, dass *Kultur* homogen ist und Gruppen eindeutig voneinander abgrenzt – im politischen und alltäglichen Gebrauch nicht hinterfragt werden. In diesem Gebrauch wird oft auf *Kultur* gerade Bezug genommen, um eindeutig Identitäten zu behaupten. Am Kulturkonzept wird die doppelte Hermeneutik (Giddens 1976) der Sozial- und Kulturwissenschaften deutlich, die uns vor eine doppelte Herausforderung stellt: *Kultur* ist für uns gleichzeitig Begriff und Gegenstand der Analyse. Wir müssen den gesellschaftlichen Gebrauch von *Kultur* untersuchen, ohne ein reflektiertes, wissenschaftlich-kritisches Konzept von *Kultur* aufzugeben. Ethnologie hat so wenig wie andere Disziplinen die Macht, den Gebrauch des Konzeptes zu kontrollieren. Die Dualität des Kulturkonzeptes ist in der ethnologischen Praxis *interkultureller Kommunikation* besonders schwierig, da hier in der Regel ein kritisches Kulturkonzept unmittelbar mit einem potentiell eher simplifizierenden Gebrauch von *Kultur* konfrontiert wird. Ethnologen als Trainer sollten hier nicht nur *Kulturwissen* vermitteln, also Kenntnisse über etwa „die japanische“ oder „die indische Kultur“, sondern auch das kulturtheoretische *Metawissen*, das sich die Disziplin erarbeitet hat: Wissen über Prozesse sozialer Konstruktion und Dekonstruktion von *Kultur*, über den politischen und gesellschaftlichen Gebrauch des Konzepts zur Abgrenzung und Identitätsbildung. Die anfänglich erwähnte Skepsis der Ethnologie hat sich produktiv in diesem Metawissen niedergeschlagen. Das Metawissen relativiert in vieler Hinsicht das Kulturwissen. Kulturwissen wird vom Metawissen nicht grundsätzlich in Frage gestellt, aber doch mit dem Vorbehalt versehen, dass es immer unvollständig, perspektivisch und positioniert ist. Damit wird das Metawissen zur Grundlage der Gültigkeit des Kulturwissens.

Kulturelles Metawissen greift alle Dimensionen der Kritik und Reflexion des konventionellen Kulturverständnisses auf. *Interkulturelle Kompetenz* besteht meines Erachtens gerade in diesem Metawissen: in der Reflexion über *Kultur*, die erforderlich ist, um die eigene Position zu hinterfragen und Perspektivwechsel vorzunehmen. Insofern ist die Aufgabe der Ethnologie nicht nur die Vermittlung von „Wissen über andere“, sondern auch die Vermittlung von Wissen über „das Eigene“: über Mechanismen der Konstruktion von Alterität und Fremdheit, Mechanismen der Zuschreibung von Differenz, der Ausgrenzung und des *othering*. Das *Andere* hat mit dem *Eigenen* gemeinsam, dass diese Prozesse für alle menschlichen Gesellschaften fundamental sind. Dabei müssen Ethnologen auch immer „über ihren eigenen Schatten springen“, denn das Denken – wie auch das Forschen und Schreiben – in ethnischen und kulturellen Kategorien der Differenz prägt nach wie vor den disziplinären Alltag der Ethnologie.

Gerade das Praxisfeld *interkultureller Kommunikation* bietet jedoch auch die Gelegenheit, über die *Ethnisierung* von *Kultur* hinauszudenken. Die Reflexion interkultureller Trainings kann beim unmittelbaren kulturellen Kontext der Teilnehmer ansetzen, der häufig keineswegs in erster Linie ein Kontext ethnischer oder nationaler *Kultur* ist. So kann etwa ein Training zur Vorbereitung von Bundeswehrsoldaten auf den Einsatz in Afghanistan zunächst darüber reflektieren, ob es nicht eigentlich eine (über-ethnische, über-nationale) *Militärkultur* gibt. Ebenso könnte ein Workshop zur interkulturellen Öffnung der Verwaltung die Frage stellen, ob nicht die *Verwaltungskultur* ein größeres Verständigungshindernis darstellt, als eine mögliche ethnische *Kultur* potentieller Klienten. Und Geschäftsleute finden in der kosmopolitischen *business culture* vielleicht eine Ebene der Verständigung jenseits spezifischer Differenzen.

Das Wissen der akademischen Ethnologie, dass die Darstellung kultureller Unterschiede wissenschaftlich und politisch problematisch ist, und dass einfache Aussagen über *Kulturen* in der Regel starke und oft fragwürdige Vereinfachungen sind, hat nicht gerade dazu beigetragen, Ethnologen den Weg in den außeruniversitären Arbeitsbereich der *in-*

*terkulturellen Kommunikation* und der interkulturellen Trainings zu öffnen. Geert Hofstede und Fons Trompenaars haben mit ihren großräumigen und weitreichenden Rastern kultureller Unterscheidungen ein Feld markiert, in dem postmoderne ethnologische Vorbehalte als ziemlich kontraproduktiv und störend erscheinen mögen. Ethnologen können auf dem Markt der *interkulturellen Kommunikation* jedoch offensiv darauf verweisen, dass sie in zwei Dimensionen über die großen Raster hinausgehen: im ethnographischen Detail des Kulturwissens und im Metawissen der Reflexion von Prozessen kultureller Konstruktion (die nicht zuletzt auch in interkulturellen Trainingsprogrammen ablaufen).

Eine konstruktivistische Perspektive auf *Kultur* kann noch in einem anderen Sinn eine Stärke ethnologischer Ansätze im Praxisfeld *interkultureller Kommunikation* sein: Wenn wir hervorheben, dass „Kulturen“, „kulturelle Grenzen“ und „kulturelle Differenzen“ nicht einfach unverrückbar gegeben sind, sondern im Prozess gesellschaftlicher Auseinandersetzung geschaffen werden, müssen sich interkulturelle Trainings nicht darin erschöpfen, die Merkwürdigkeiten der anderen zu erklären, sondern können auch aktiv dazu anleiten, eine „gemeinsame“ *Kultur* mit diesen anderen zu schaffen. *Kultur* ist in dem Sinne universal, dass sie die Fähigkeit zur symbolischen Kommunikation einschließt (Wicker 1997). Dadurch kann die Ethnologie über eine rein negative Perspektive auf *Kultur*, die wie etwa in der Entwicklungszusammenarbeit der 1980er und 1990er Jahre, die „kulturelle Faktoren“ vor allem für das Misslingen von Projekten verantwortlich machte, und auf die Katrin Gratz in ihrem Beitrag auch für internationale Firmenzusammenschlüsse verweist, hinausweisen. *Kultur* ist keine Residualkategorie für Hinderliches und Unverständliches, das gewissermaßen aus dem Weg geräumt werden muss, damit Kommunikation möglich wird. *Kultur* ist eine positive und produktive Ressource für Kommunikation und Handeln, die Verständigung *ermöglichen* kann und sie nicht nur behindert. Ein ethnologischer Beitrag zum Praxisfeld der *interkulturellen Kommunikation* sollte sich also nicht auf dem Umgang mit *Kultur* im pluralen Sinn (*Kulturen*) erschöpfen, also in der Vermittlung von Wissen über „andere Kulturen“, sondern im-

mer auch *Kultur im Singular*, Kultur als Universalie menschlichen Lebens einbeziehen. *Interkulturelle Kompetenz* entsteht dann weit weniger durch den Erwerb von Wissen über eine oder mehrere spezifische andere *Kulturen*, als durch die Inkorporation von kulturellem Metawissen, also von Wissen über den Gebrauch des Konzeptes und über Prozesse der gesellschaftlichen Konstruktion von Kultur. Die Skepsis der Ethnologen stellt somit keinen Mangel dar, sondern ist ein Kapital, das es auch im Praxisfeld der *interkulturellen Kommunikation* einzusetzen gilt. Es bewahrt davor, auf drängende Fragen vorschnelle Antworten zu geben, die vielleicht zu kurz greifen, und kann uns versichern, dass Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg überhaupt möglich ist.

### Quellen

- Abu-Lughod, Lila (1991): Writing Against Culture. In: Fox, Richard G. (Hg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. School of American Research Advanced Seminar Series. Washington: University of Washington Press, S. 137-162.
- Antweiler, Christoph (2007): Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Barth, Fredrik (1989): The Analysis of Culture in Complex Societies. In: *Ethnos*, Jg. 54, S. 120-142.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brumann, Christoph (1999): Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. In: *Current Anthropology*, Jg. 40, Supplement, S. 1-27.
- Clifford, James; Marcus, George E. (Hg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Evans-Prichard, Edward E. (1949): The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Oxford University Press.
- Fox, Richard (1985): Lions of the Punjab. Culture in the Making. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Giddens, Anthony (1976): New Rules of Sociological Method. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony (1992): Die Konstitution der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hannerz, Ulf (1992): Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.
- Kroeber, Alfred L. (1917): The Superorganic. In: *American Anthropologist*, Jg. 19, S. 163-213.
- Ortner, Sherry B. (1984): Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History*, Jg. 26, S. 126-166.
- Sahlins, Marshal (1995): How 'Natives' Think. About Captain Cook, For Example. Chicago: University of Chicago Press.
- Sökefeld, Martin (2004): Das Paradigma kultureller Differenz. In: Sökefeld, Martin (Hg.): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 9-33.
- Wicker, Hans-Rudolf (1997): From Complex Culture to Cultural Complexity. In: Werbner, Pnina; Modood, Tariq (Hg.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed, S. 29-45.