

„Kultur“ kommt von *colere*: Ein Plädoyer für einen holistischen, nicht-linearen Kulturbegriff.

(in: Jammal, Elias (Hg.): Kultur und Interkulturalität. Wiesbaden 2014, 85-108)

Jürgen Bolten

Der Kulturbegriff hat – etymologisch vorbelastet – unzählige Bedeutungszuschreibungen erfahren, die seine Verwendung heute vielfach problematisch, wenn nicht gar verzichtbar, erscheinen lassen. Dennoch: jede dieser Semantiken – von der ‚Pfleger des Geistes‘, der sozialen Beziehungen, des ‚Ackers‘ bis hin zur ‚Anbetung‘ hat(te) im Kontext der Wirklichkeitskonstruktionen, denen sie sich verdankt, ihre Berechtigung. Spezifische Schwerpunktsetzungen zeitgenössischer Weltauslegungen haben zu unterschiedlichen – konkurrierenden – Bedeutungskonjunkturen geführt. Seit dem 20. Jahrhundert ist eine zunehmende Koexistenz der Bedeutungen erkennbar, die sicherlich zu der beschriebenen begrifflichen Verwirrung beigetragen hat. Interessant ist allerdings, dass unbeschadet dieser semantischen Vielfalt der mit der Bedeutungsvariante „Ackerbau betreiben“ indizierte Bezug zur natürlichen Umwelt bislang kaum, und wenn, dann eher dichotomisch-abgrenzend, thematisiert wird. Ein holistisches Kulturverständnis, um das es in diesem Beitrag geht, müsste diesen Kontexte allerdings einschließen. Dies könnte dazu beitragen, dualistische Kultur-/Naturkonstruktionen zu überwinden und semantische Vernetzungen der Kulturbegriffsvarianten transparent werden zu lassen.

Vor dem Hintergrund der unzähligen Beiträge, die sich in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten mit dem Kulturbegriff auseinandergesetzt haben, mag es unverstehlich, ignorant oder schlicht unnützlich erscheinen, diese Kette um einen weiteren Stein zu ergänzen. Dass der „Begriff nicht zu definieren ist“ (Baecker ³2003: 33) und allenfalls ein „bequemes Kürzel“ (Moosmüller 2009: 13) darstellt, wenn es darum geht, Realitätskonstruktionen jedweder Art begrifflich zu etikettieren, scheint unter Kulturwissenschaftlern inzwischen konsensfähig zu sein. So heißt es in der Einleitung des kürzlich erschienenen ‚Lehrbuchs Kultur‘: „Kultur oszilliert, auch als Begriff. Unsere Wahrnehmung und Vorstellung von ihr wabert, kann sich in Jahrhunderten nicht entscheiden zwischen homogener Ganzheit und dynamischer Differenz“ (Treichel/Mayer 2011: 17).

Aber ist eine solche Entscheidung überhaupt möglich und nötig? Ist es nicht gerade der wechselseitige Zusammenhang von Struktur („homogene Ganzheit“) und Prozess („dynamische Differenz“), der im Blick behalten werden sollte, wenn es um ein Verstehen und Verständlichmachen von ‚Kultur‘ geht? Und führt nicht gerade der Zwang zur Entscheidung für einen bestimmten Kulturbegriff zu stetig erneuten Abgrenzungen und Definitionen, weil es – binärer Logik verpflichtet – jedes Mal um die Behauptung oder Nichtbehauptung dahinter stehender Realitätskonstruktionen geht? Den Kulturbegriff angesichts der daraus resultierenden semantischen Zerfaserung gänzlich aufzugeben, wäre eine mögliche Konsequenz, die gerade in den vergangenen Jahren ja durchaus und mit guten Argumenten zur Diskussion gestellt worden ist (vgl. Busch 2011, Hann 2007). Eine andere Option bestünde darin, das Paradigma der Kulturbegriffsdiskussion zu verändern, indem man die exkludierende zweiwertige („westliche“) Logik durch eine inkludierende mehrwertige Logik ersetzt: Es ginge dann weniger darum, Kulturbegriffe inhaltlich voneinander abzugrenzen als um eine holistische Perspektive, um den Versuch, Kultur als ganzheitlichen Funktionszusammenhang von Struktur *und* Prozess, von Homogenisierung *und* Differenzierung zu verstehen.

Das Risiko einer solchen Paradigmenveränderung ist gering, weil mehrwertige Logiken zweiwertige notwendigerweise einschließen: aus dem zweiwertigen Entweder-Oder

wird dann ein ‚Sowohl entweder-oder als auch sowohl als auch‘ (und nicht ein genuines Sowohl-als-auch, wie man als in zweiwertigen Logiken Sozialisierter vermuten könnte). Die nachfolgenden Überlegungen sind in diesem Sinne ein Perspektiven-Experiment, das eine Vielzahl von Fragestellungen zumindest anzustoßen versucht: Wie ist Kultur in Zeiten des Netzwerkdenkens als komplexer Funktionszusammenhang vorstellbar? Wie ist Kultur gleichzeitig als Struktur und als Prozess vorstellbar? Inwieweit ist die behauptete Abgrenzbarkeit von Kulturen nur Realitätskonstrukt? Setzt eine ganzheitliche Perspektive auf den Kulturbegriff seine Unschärfe („fuzzyness“, Kosko 1993) voraus? Welches (ganzheitliche?) Verhältnis von Kultur und Natur resultiert daraus?

1. Etymologische Anleihen

Gerade bei scheinbar inkohärenten Begriffsgeschichten und semantisch vielfacettigen Begriffen kann ein Blick auf die Etymologie hilfreich sein, weil sich hier gleichsam Gebrauchsspuren oft vergessener, aber kontextbezogen durchaus sehr relevanter Bedeutungen sammeln. Dabei gilt es zu bedenken, dass entsprechende Rekonstruktionen hermeneutisch immer auch als „Bestandteile des gegenwärtigen Kulturdiskurses verstanden werden“ müssen (Busch 2013: 151) Ein ‚objektives‘ Verständnis von Kultur kann es nicht geben, und jedwede Begriffsreflexion ist Konstrukt des Kontextes, in dem sie durchgeführt wird. In diesem Sinne bezwecken die nachfolgenden etymologischen Exkursionen auch nicht in erster Linie einen konkreten historischen Erkenntnisgewinn. Es geht eher darum, die in der Geschichte des Kulturbegriffs generierten Begriffsbedeutungen als Ausdruck jeweiliger zeitgenössischer Bezeichnungsbedarfe ernst zu nehmen: jede dieser Semantiken hat(te) im Kontext der Wirklichkeitskonstruktionen, denen sie sich verdankt, ihre Berechtigung – sonst hätte sie sich nicht durchsetzen können. Wirklichkeitskonstruktionen erfolgen nun ihrerseits immer kontext- und perspektivenabhängig, so dass ein Wandel der Kontexte und Perspektiven auch notwendiger Weise Veränderungen in den Bedeutungszuweisungen nach sich zieht. Und so sind auch die vielfältigen Bedeutungen des Kulturbegriffs gleichermaßen ernst zu nehmen, weil sie unterschiedliche Schwerpunktsetzungen innerhalb der Weltauslegungen ihrer Nutzer indizieren. Was veranlasst zu diesen unterschiedlichen Sichtweisen? Und bestehen zwischen den einzelnen Sichtweisen Zusammenhänge, die gerade durch länger andauernde, semantisch einseitige und exkludierende Instrumentalisierungen des Kulturbegriffs aus dem Blick geraten sind?

Was bei einer wortsyntaktischen Analyse zunächst auffällt, ist der strukturell-prozessuale „Doppelaspekt“ (Mühlmann ³1995: 94) des Kulturbegriffs, der die Auslegung des lateinischen Lehnworts *cultum* bestimmt hat: Als Partizip Perfekt Passiv von *colere* mit der Grundbedeutung ‚pflegen‘ und den weiteren vier Bedeutungen ‚bebauen‘, ‚ansässig sein‘, ‚ausbilden‘, ‚verehren‘ verweist es darauf, dass etwas getan worden ist. ‚Kultur‘ ist dementsprechend einerseits (statisch) Summe menschlicher Werke (*erga*), andererseits aber auch „das menschliche Wirken selbst (en-ergeia), d.h. ein gestaltendes Handeln“ (Mühlmann: ebd.) – es ist zugleich Struktur und Prozess. Das Wirken selbst, die ‚Pflege‘, lässt sich den im Deutschen geläufigen Übersetzungen des Verbs *colere* entsprechend auf vier Gegenstandsbereiche beziehen, die durch entsprechendes Handeln strukturiert werden (vgl. Georges 1879: 1195f.; Stowasser 1923: 140):

(1) bebauen, Ackerbau betreiben → Pflege natürlicher Umwelten durch Bearbeitung, *techné*: Agri-/ Ökokultur

- (2) (be)wohnen, ansässig sein → Pflege sozialer Lebens-/ Umwelten: Soziokultur (vgl. *colonus* i.S. des Rechtsverhältnisses zwischen Pächter und Grundbesitzer)
- (3) (aus)bilden, schmücken, veredeln → Pflege des Selbst eines Akteurs: *cultura animi*, ‚Geistes‘kultur
- (4) verehren, anbeten → Pflege sinnstiftender Imaginationen: z.B. *cultura Dei*

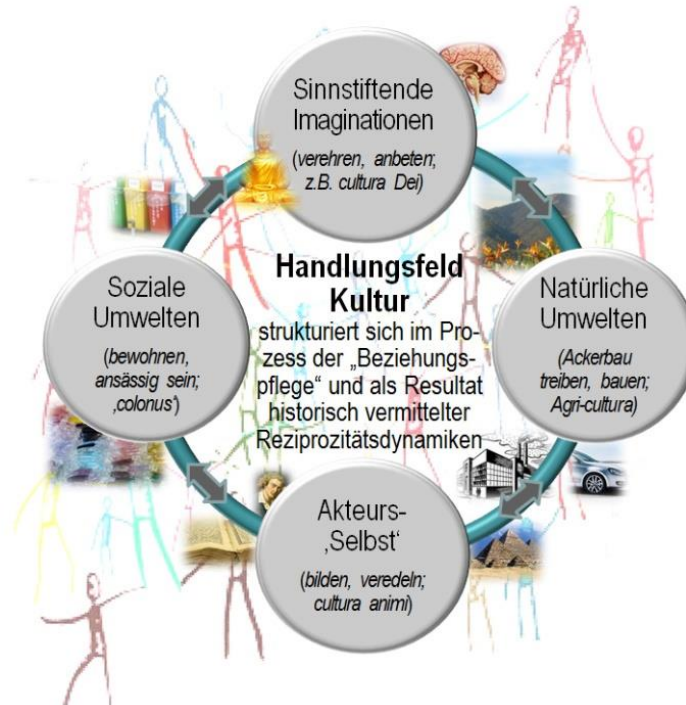


Abb.1: Gegenstands- und Funktionsbereiche des Kulturbegriffs entsprechend der Grundbedeutungen des Lehnworts *colere*

Besondere ‚Pflege‘ wird Gegenstandsbereichen zuteil, wenn man sich hiervon – in umfassendem Sinne – etwas erhofft. Insofern ist die Funktion, die Beziehung zwischen den sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen Akteuren (Latour 2007)¹, zwischen Pflegendem und Gepflegtem, reziprok. Dies gilt in Bezug auf alle vier Bereiche:

- (1) Umweltreziprozität im Sinne eines verantwortungsvollen Umgangs mit Natur (und damit auch mit Technologie),
- (2) soziale Reziprozität im Sinne der ‚Pflege‘ gesellschaftlicher Beziehungen,
- (3) Selbstreziprozität als ‚Pflege‘ von Geist und Körper (Bildung, Erziehung, Kunstschaffen und -genuss bzw. ‚Körperkultur‘ und in aktueller Lesart auch *wellness*) sowie
- (4) imaginative Reziprozität als Konstruktion und ‚Pflege‘ von Sinnstiftungsinstanzen und -medien (z.B. Göttliches, Spiritualität, Einbildungskraft).

Auch wenn die Polysemie des Verbs *colere* in etymologischen Erläuterungen des Kulturbegriffs stets zitiert wird, ist der potentielle Zusammenhang der vier Bedeutungsvarianten unter dem Dach der übergeordneten Bedeutung des ‚Pflegens‘ bislang weitgehend unbeachtet geblieben. Dass ein solcher Zusammenhang nicht nur begriffsgeschichtlich naheliegend ist, sondern auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten durchaus Plausibilität beanspruchen und den Blick auf Spuren eines holistischen Kulturverständnisses lenken könnte, ist Ausgangshypothese der folgenden Überlegungen.

¹ Im Sinne Bruno Latours konstituieren sich Akteursnetzwerke sowohl aus menschlichen als auch aus nicht-menschlichen Akteuren: *Facebook*, ‚das Computernetzwerk‘, ‚die Lernplattform‘ oder letztlich auch ‚das Wetter‘ sind solcherart ‚hybride‘ Akteure.

Bei dieser Hypothese gehen wir davon aus, dass Umweltreziprozität, soziale Reziprozität, Selbstreziprozität und imaginative Reziprozität als Funktionsweisen des *colere* ihrerseits in einem wechselseitigen Zusammenhang stehen (vgl. Bolten 2012, 2009): Die Art und Weise, wie soziale Praxis geregelt ist, welche gesellschaftlichen Normen existieren, steht beispielsweise in einem direkten Verweisungszusammenhang mit spezifischen Sinnkonstruktionen der sozialen Akteure. Dies wiederum bestimmt, welche Formen von Selbstbezug akzeptabel erscheinen und welche eher tabuisiert werden. Ähnlich multirelational stellt sich die Umweltreziprozität dar: Welche Ressourcen von Akteuren in Anspruch genommen werden, hängt von der lokalen Verfügbarkeit ab. Dies wiederum nimmt unter anderem Einfluss auf die Gestaltung sozialer Beziehungen (Berufs- und Machtstrukturen) und auf die spezifische Ausformung von Sinnkonstruktionen: Ein Meeresheld wird in Gebirgsgebieten vermutlich weniger zur Sinnstiftung herangezogen als in Küstenregionen, genauso, wie das Sinnpotential protestantischer Wirtschaftsethik in Tropengebieten nur schwerlich nachvollziehbar sein wird.

„Kultur“ konstituiert sich in der Vernetzung (Prozess) und als Netzwerk (Struktur) dieser vielfältigen Reziprozitätsdynamiken von Akteuren eines Handlungsfeldes. Sie ist unter Historizitätsaspekten in einem bestimmten Akteursfeld Resultat (*erga*) konventionalisierter Reziprozitätsdynamiken; konventionalisiert, weil tradiert und „erinnert wird, was dem Selbstbild und den Interessen der Gruppe [bzw. der Akteure; J. B.] entspricht“ (Erl 2003: 160). Damit ist „Kultur“ grundsätzlich kontextbezogen: Je nachdem, wie ein Handlungsfeld konstituiert ist, werden die vier Reziprozitätsbeziehungen zwar grundsätzlich vorhanden, aber auf sehr unterschiedliche Weise gewichtet sein: Zunehmende Bevölkerungsdichte kann beispielsweise die Bedeutung sozialer Reziprozität erhöhen, Handlungsfelder in erdbebengefährdeten Gebieten werden stärker auf Umweltreziprozität fixiert sein, „die Lüneburger Heide in ihrer typischen Ausprägung festzuhalten ist nur durch ständige Pflege möglich (Biotop-Schutz)“ (Sossinka 2003: 45) usw. Das heißt, jedes Akteurshandeln realisiert sich grundsätzlich im Spannungsfeld aller vier Reziprozitätsdynamiken und konstituiert damit – ähnlich den „Rückkopplungsschleifen“ im Netzwerk eines Ökosystems (Capra 2003: 56) – ein ‚kulturelles‘ Netz. Unterschiedlich sind allerdings die einzelnen, von „Attraktoren“ (Zink 1992: 6ff.) bestimmten „Zugkräfte“ (vgl. Holenstein 1985: 42). Diese bemessen sich vor allem unter Relevanzgesichtspunkten² und entscheiden, welche der Dynamiken in einem Handlungsfeld ggf. dominieren und wo dementsprechend Zentren des Akteurshandelns und damit primäre Orientierungen innerhalb einer ‚Kultur‘ positioniert sind.

2. Kulturbegriffskulturen in deutschsprachigen Kontexten – aus historischer Perspektive

Genau hierin unterscheiden sich auch ‚Kulturbegriffskulturen‘: Je nach aktueller Relevanz und Gewichtung der einzelnen Reziprozitätsbeziehungen werden die Akteure eines Handlungsfeldes auch die vier – in gewisser Weise konkurrierenden – Bedeutungen des Kulturbegriffs unterschiedlich gewichten, und dementsprechend zu unterschiedlichen Aussagen hinsichtlich dessen gelangen, was sie unter ‚Kultur‘ verstehen. Die etymologisch indizierte potentielle Vernetzung der Bedeutungen des Kulturbegriffs gerät dabei allerdings überwiegend in Vergessenheit. Es dominieren immer diejenigen Bedeutungen, die für zeitgenössische Wirklichkeitskonstruktionen besonders hohe Relevanz be-

² Zu nennen sind sicherlich auch lebensgeschichtliche Relevanzverschiebungen: In der Pubertät wird die ‚Pflege des Selbst‘ im Regelfall einen höheren Stellenwert erhalten als andere Reziprozitätsbeziehungen – es sei denn, diese dienen der Selbstreziprozität.

sitzen. Ein Blick in die Geschichte der Auslegungen des Kulturbegriffs verdeutlicht dies (vgl. u.a. Knoblauch 2007):

Frühchristliche und mittelalterliche Autoren beispielsweise subsumierten die *cultura animi* Ciceros aufgrund der ihrer Meinung nach mitschwingenden heidnischen Frömmigkeitstons primär der *cultura Christi* (Ritter/Gründer 1972: 1310). Noch in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) wurde ‚Kultur‘ „als christliche Bewährung in der Welt“ definiert und als „Ausdruck des praktischen Verhältnisses zu den heiligen Mächten“ (nach Galling 2001: 110) insgesamt unter der Domäne der Imaginationsreziprozität gedacht.

Erst mit der fortschreitenden Säkularisierung von Weltentwürfen geriet die auf weltliche Kulturentwürfe bis dato weitgehend strukturbildend wirkende und in diesem Sinn homogenisierende Steuerungskraft der *cultura Dei* sukzessive aus dem Blick. Die vier Gegenstandsbereiche der ‚Pfleger‘ begannen sich im Kontext der Etablierung der „modernen Wissenschaft“ (Münch 1990) in Europa zunehmend analytisch auszudifferenzieren, als eigenständige semantische Felder zu profilieren und gegenüber Nicht-Kulturellem zu behaupten. Binären Logiken folgend und sie gleichzeitig vertiefend, entwickelte sich ‚Kultur‘ in der Folgezeit zu einem (in der Regel positiv konnotierten) Oppositionsbegriff. Seit der Aufklärung bildete sie den Pluspol gegenüber ‚Ungebildetheit‘ und ‚Naivem‘ (Idealismus), gegenüber ‚Barbarei‘ bzw. dem deutschen Verständnis von ‚Zivilisation‘ sowie – seit Pufendorfs Absolutsetzung von *cultura* gegenüber dem glücklosen *status naturalis* (vgl. Ritter/Gründer 1972: 1310). Der seit der antiken griechischen Philosophie tradierte Dualismus von *φύσις* (*physis*) und *τέχνη* (*téchne*), verschärfte sich im Kontext von Rationalismus und Industrialisierung und zementierte das Verhältnis von Kultur und Natur bis in die Gegenwart hinein als nahezu unverhandelbaren Gegensatz (z.B. bei Descartes, Marx; vgl. Ritter/Gründer 1972: 1310-1323).

Während Kulturgeschichtsschreibung immer schon Aspekte der *cultura Dei* und der *cultura animi* einschloss, und erst im 20. Jahrhundert mit der Kritik am wertenden ‚engen‘ Kulturbegriff auch soziale Reziprozität („Alltagskultur“) wieder Berücksichtigung fand, und Kultur als „soziale Praxis“ verstanden wurde (Loenhoff 1992), blieb Natur als das Andere, Gegensätzliche, weitgehend ausgeschlossen: entweder als zu beherrschende Ressource bzw. als zu bezwingende Herausforderung oder als Unberührtes, Ursprüngliches, bereits Überwundenes. Oder wie es der Physiker Hans-Peter Dürr (2003: 68f.) formuliert:

„Die heute weiterhin übliche Denkweise des 19. Jahrhunderts klebt weiterhin am klassischen Weltbild. Sie ist auf das Unbelebte zugeschnitten, gewissermaßen am Toten orientiert. Da sie, wegen der streng determinierten Naturgesetzlichkeit zunächst Schwierigkeiten hat, den Menschen mit seinem absichtsvollen Handeln in dieser (als quasi unbelebt vorgestellten) Natur unterzubringen, verführt sie dazu, den Menschen wesentlich außerhalb der Natur anzusiedeln. Hierzu passt die Redeweise: ‚Macht Euch die Erde untertan‘“.

Sicherlich nicht unbeteiligt an der Festschreibung, sowohl des grundlegenden Gegensatzes von Natur und Kultur, aber auch der strukturellen Abgrenzungen zwischen den übrigen drei Gegenstandsbereichen des *colere* war die disziplinäre Segmentierung wissenschaftlichen Denkens insbesondere seit dem späten 18. Jahrhundert: Die Geisteswissenschaften (und hier insbesondere die Kunst- und Literaturwissenschaften) zogen sich auf das Feld der *cultura animi*³ zurück; Sozial-, Rechts-, Wirtschafts- und Staatswissenschaften widmeten sich primär der Analyse kultureller als sozialer Kontexte, während sich

³ Wobei sich J. G. Droysen, der den Begriff ‚Geisteswissenschaften‘ eingeführt hat, durchaus noch der *cultura Dei* verpflichtet sah, Er war überzeugt, „dass eine Gotteshand uns trägt, dass sie die Geschicke leitet, große wie kleine. Und die Wissenschaft der Geschichte hat keine höhere Aufgabe, als diesen Glauben zu rechtfertigen, darum ist sie Wissenschaft“ (nach Rösen 2004: 533).

Religionswissenschaft und Theologie weitgehend auf den Bereich der *cultura Dei* beschränkten. Gemeinsam war ihnen (und ist ihnen größtenteils immer noch), dass sie als ‚Humanwissenschaften‘ (*humanities*) eher Gegensatz- als Kooperationspositionen gegenüber den Technik- und Naturwissenschaften (*sciences*) und deren Erforschung biokultureller Zusammenhänge einnahmen – et vice versa.

Die bis ins späte 20. Jahrhundert teilweise sehr ausgeprägten disziplinären Abgrenzungen, der mangelnde Mut zum ‚fächer‘übergreifenden rationalen Experiment, wirken zweifellos erschwerend, wenn es darum geht, eine ganzheitliche Perspektive auf den Kulturbegriff zu gewinnen (vgl. Reckwitz 2004). Was mit der Etablierung eines soziale Kontexte einschließenden ‚erweiterten‘ Kulturbegriffs in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts als „holistische[r] Kulturbegriff“ apostrophiert wurde (Angehrn 2004: 387), konnte Ganzheitlichkeit allerdings höchstens in Bezug auf einen ansatzweise gemeinsamen Kulturbegriff der *humanities* beanspruchen, „der zur Kultur alles zählt, was als gesellschaftliches Gebilde auftritt, vom politischen Disput über das Atomkraftwerk bis zur Opernarie“ (ebd.). Auch wenn aus den Sozialwissenschaften stammende Überlegungen zum „holistischen Kulturbegriff“ aufgrund ihrer Ausklammerung natürlicher Umwelten letztlich doch nur einen „weiteren“ (Angehrn 2004: 387), aber eben gerade keinen ganzheitlichen Kulturbegriff zur Folge hatten, besteht der durch sie veranlasste Perspektivwechsel darin, ‚Kultur‘ zu entsubstantialisieren und sowohl als relationalen Begriff als auch – aus der *energeia*-Perspektive – als Reziprozitätsgeschehen zu interpretieren. Eine analoge „Verschiebung von der Materie zur Energie als der primären Wirklichkeit“ (Laszlo 2003: 82) bestimmte interessanter Weise etwa zur gleichen Zeit einen „Wandel im Selbstverständnis“ der Physik (ebd.: 80): „Hier kommt eine physikalische Konzeption zum Vorschein, bei der es eine ‚absolute Materie‘ nicht gibt, sondern nur ein absolutes, Materie erzeugendes Energiefeld“ (ebd.: 84).

Überwiegend gilt jedoch auch an der Wende zum 21. Jahrhundert noch die Prämisse: „Kultur ist, was nicht von Natur ist“ (ebd.) oder – in stärker gegensatzorientierter Diktion: „Kultur ist Gegenbegriff zur Natur und bezeichnet insofern den Gesamtbereich aller nicht-natürlichen Sachverhalte der menschlichen Welt“ (Rüsen 2004: 535).

Erinnern wir uns an die komplexe Semantik des *colere*, so ist offensichtlich, dass bei einem Ausschluss von *agricultura* und Umweltreziprozität die Rede von einem ‚holistischen‘ Kulturbegriff irreführend ist. Ein im Sinne aller vier Semantiken ganzheitlicher Kulturbegriff setzt voraus, dass außer den Gegenstandsbereichen der *humanities* auch die der *sciences* einbezogen und Technik und Natur in ihren (historisch gewachsenen) Interdependenzbezügen zu allen anderen kulturellen Realisationsformen reflektiert werden.

Dass ein solcher, dann in seinem gesamten Bedeutungsumfang ‚holistischer‘, Kulturbegriff künftig an Bedeutung gewinnen könnte, lässt die in jüngerer Zeit deutlich zunehmende Fokussierung der *humanities* auf einen verantwortungsbewussten und nachhaltigen Umgang mit Umweltressourcen vermuten – so wie es in der programmatischen Formulierung des Kulturökologen P. Finke (2006: 277) zum Ausdruck kommt: „Auch die Zukunft der Kultur und die Zukunft der Natur sind koevolutiv miteinander verknüpft. Ihre begriffliche Trennung wird nicht sinnlos, wohl aber wird es immer wichtiger, beide als Einheit zu sehen“.

3. Zur Kulturspezifik des Kulturbegriffs - oder: Nicht-deutsche Perspektiven

Offenbart bereits die bedeutungsgeschichtliche Entwicklung des Kulturbegriffs im deutschsprachigen Raum seine hohe Kontext- und damit Kulturgebundenheit, so ist dies

auch bei einem Blick auf Definitionen des Kulturbegriffs in anderen Sprachen und Regionen zu vermuten – eine im Grunde so nahe liegende wie banale Feststellung, deren Nichtbeachtung allerdings zu zahlreichen und in der Regel uneffektiven semantischen Grabenkämpfen und zu dem eingangs beschriebenen Gewirr an Definitionen geführt hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die ‚Kulturbegriffskultur‘ in nicht-deutschsprachigen Kontexten auch in der augenzwinkernden Hoffnung, eventuell doch auf semantische Gemeinsamkeiten zu stoßen.

Augenfällig bei einem solchen Exkurs in die kulturvergleichende Etymologie⁴ ist der Befund, dass der aus dem lat. *colere* bzw. *cultura* abgeleitete Wortstamm in fast allen Sprachen der westlichen Welt, in Osteuropa und teilweise in Vorderasien Eingang gefunden hat – im finnischen *kulttuuri*, ebenso wie im litauischen *kultūra*, im russischen *культура*, oder auch im türkischen und aserbajdschanischen *kültür*. Die Liste ließe sich vielfältig ergänzen, wie beispielsweise um *kulturæ* im Ossetischen oder *kultuur* in Afrikaans, wobei eine Gemeinsamkeit darin besteht, dass die oben genannten vier Referenzbereiche, auf die sich die ‚Pfleger‘ i.S. der Grundbedeutung von *colere* bezieht, auch in nahezu allen Sprachen repräsentiert sind und etymologisch erwähnt werden⁵. Unterschiede lassen sich – als Indikator unterschiedlicher ‚Zugkräfte‘ von Reziprozitätsdynamiken – allerdings in den Gewichtungen der Semantiken und damit der Referenzbereiche feststellen: In Lexika des Deutschen und des Italienischen wird z.B. der Hochkulturaspekt und damit ein enger Kulturbegriff deutlicher hervorgehoben als dort, wo man – wie beispielsweise im Englischen – ‚Kultur‘ nicht als Gegenbegriff zu ‚Zivilisation‘ versteht. Signifikanter sind die Differenzen in Sprachen, die dem Indoeuropäischen ferner stehen – und zwar auch dann, wenn, wie im Chinesischen, Japanischen oder Koreanischen Bezüge zum europäischen Kulturbegriff belegt sind⁶. Die Schriftzeichen für ‚Kultur‘ im Koreanischen (문화) und in Chinesischen (文化) verweisen in ihrem ersten Lexem auf die Bedeutung von ‚Satz‘, ‚Zeichen‘, ‚Muster‘ und im zweiten auf die Verben ‚ändern‘ bzw. ‚werden‘, womit eine grundsätzlich prozessuale Vorstellung des Kulturbegriffs impliziert ist:

„Die etymologisch bedingten ursprünglichen Begriffsinhalte von Kultur wie Ackerbau, Kultivierung von Boden und Pflanzen, Zucht oder Veredelung von Tieren und Bakterien usw. kann der sino-koreanische Kulturbegriff grundsätzlich nicht ausdrücken, selbst wenn sie bei der Übersetzung des europäischen Wortes oder schon vorher bei einer alten Begriffsbildung von munwha aus dem Chinesischen mit gemeint sein mögen“ (Yim 2000).

Oder wie sich ergänzend aus der Perspektive des der koreanischen Philosophen Byung-Chuk Han (2005: 56; Hervorh. J. B.) formulieren lässt:

„Die substanzontologische Vorstellung der Kultur hat der Ferne Osten nicht entwickelt. Auch der Mensch ist keine fest umrissene substanzuelle oder individuelle Einheit, d.h. keine ‚Person‘ (...) Schon das chinesische Schriftzeichen für ‚Mensch‘ verweist darauf, dass er keine Substanz ist. Das Zeichen fürs Zwischen steckt bereits im Wort ‚Mensch‘. *Der Mensch ist also ein Verhältnis*. Westliche Kategorien wie Inter-subjektivität oder Inter-personalität, die erst nachträglich eine Beziehung zwischen den Personen oder Subjekten zu stiften hätten, sind dem fernöstlichen Denken fremd“.

⁴ In den nachfolgenden Ausführungen beziehe ich mich teilweise auf Beiträge der „Vielsprachigen Enzyklopädie der Kulturwissenschaften“ (Hg.: Institut zur Erforschung und Förderung österreichischer und internationaler Literaturprozesse, 2000: www.inst.at/ausstellung/enzy/kultur/kultur.htm).

⁵ Z.B.: Lateinisch-russisches Wörterbuch 1976. Russkij jazyk: Moskau: pp. 205-276.; Erläuterndes Wörterbuch der ungarischen Sprache 1-7. 1959-1962. Budapest.; Tinta, oder: La piccola Treccani, 1995. Rom: Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani pp. 579-581

⁶ „Ende des 19. Jahrhunderts wurde der europäische Kulturbegriff vermutlich von den Japanern übernommen und übersetzt, wobei sie sich auf chinesische Quellen bezogen“ (Han 2005: 57).

Sowohl die Strukturperspektive als auch die binäre Entgegensetzung von Natur und Kultur spielen etwa im taoistischen und *zen*-buddhistischen Denken auch nur eine untergeordnete Rolle oder auch gar keine, wie im Japanischen, wo beispielsweise sowohl in ‚Natur‘ (*shi-zen* bzw. *dzi-nen*) als auch in ‚Freiheit‘ (*dzi-yu*) und ‚Selbst‘ der gleiche Wortstamm *shi-* (*dzi-*) enthalten ist (Kümmel 1995: 9ff.).

Wenn der Mensch selbst relational als ‚Verhältnis‘ gedacht wird, ist sein Vernetzungspotential oder seine ‚Kohäsionsfähigkeit‘ in oben beschriebenem Sinne natürlich auch größer, als es in der Tradition westeuropäisch-identitätsphilosophischer Denkmodelle der Fall ist, bei denen die ‚Pfleger des Selbst‘ letztlich auch immer auf ein homogenisiertes Selbstverhältnis i.S. von ‚Sichselbstgleichheit‘ oder ‚Identität‘ zielt. Aus Angst vor ‚Selbstverlust‘ wird die Homogenitätsprämisse auf alle anderen Handlungsfelder übertragen, womit selbstredend eine gewisse Form der Substantiierung einhergeht. Genau dies ist asiatischen Denktraditionen eher fremd.

Am ehesten noch mit dem Konstrukt einer ‚multiplen Identität‘ vergleichbar, ist der Einzelne hier eher relational orientiert und ‚beziehungsoffener‘. Dementsprechend ist er natürlich auch leichter verletzbar und darauf angewiesen, sein eigenes und das Gesicht anderer zu wahren. Das hat vielleicht mit aktuellen Vorstellungen von *networking* zu tun, wenig jedoch mit jenem (homogenitätsorientierten) Kollektivismusverständnis, das in Traditionen zweiwertiger Logik zu Unrecht gerne als Gegenposition zum ‚Individualismus‘ auf asiatische Kontexte bezogen wird (Sinha et al. 2002). Gerade an diesem Beispiel dokumentiert sich sehr offenkundig die „Falle eines dualistischen Weltbildes“ (Schmidt 2008: 60).

Wie problematisch die Übertragung eines solchen Homogenitätsbegriffs von Kultur einzuschätzen ist, aber auch wie kontextabhängig die ‚Kulturbegriffskultur‘ ist, belegen Diskussionen über ‚Kultur‘ im indischen Zusammenhang (vgl. auch Vogler 2009):

„Es sei daran erinnert, dass wir es in Indien mit ca. 1.652 Muttersprachen, vier Sprachfamilien und zehn Schriftarten zu tun haben. Mehrere Weltreligionen (Hinduismus, Islam, Christentum, Sikhismus, Jainismus, Buddhismus), animistische Kulte, eine große Zahl von religiösen Sekten und Glaubensrichtungen sind in Indien vertreten. „Der Widerspruch zwischen Verfassungsutopie und gesellschaftlicher Wirklichkeit ist (...) der Motor der indischen Spannung im Bereich der Kultur und Politik in der Epoche postkolonialer Staatsformation. Kultur als System der Signifikation, die eine oft verwirrende Skala der Diversität umfasst, ist dann nicht ein organisches Ganzes, das als ‚way of life‘ charakterisiert werden kann, sondern eher als ‚ways of struggle‘“ (Bhatti 2000).

Aber auch im bantusprachigen Südafrika z.B. wird ‚Kultur‘ im Wesentlichen relational verstanden. Sie ist *ubuntu*, (Mit-)Menschlichkeit und dementsprechend primär charakterisiert durch ‚Teilnahme‘, durch die permanente Reziprozität zwischen Individuum und Gemeinschaft (Krog 1999: 164ff.).

Die Bedeutung von ‚teilnehmen‘, ‚zugegen sein‘, ‚ansässig sein‘ (durchaus im Gegensatz zu ‚nomadisieren‘) eignet nicht zuletzt auch dem im Arabischen oft für ‚Kultur‘ verwendeten Begriff *Hadâra* an. Er repräsentiert zusammen mit dem konkurrierenden Substantiv *Thaqâfa* (‚Bildung‘) einen Unterbegriff zu *Madaniyya*, der arabischen Entsprechung zu ‚Zivilisation‘, wobei *Madaniyya* – wiederum sehr kulturspezifisch – abgeleitet ist von *Madina*, der Stadt, in die der Prophet Mohammed 622 geflohen war.

In summa, belegt dieser kleine Exkurs in die sprachvergleichende Etymologie die sowohl synchrone als auch diachrone Kontextgebundenheit von Kulturbegriffen. Insofern liegt es auf der Hand, dass es müßig ist, weiterhin nach einer universal-verbindlichen, eben der Bedeutung von ‚Kultur‘ zu fahnden: Das gilt demzufolge auch in gleicher Weise für kulturwissenschaftliche Methoden (Riedlberger 2009, Bolten ⁵2012) und bestätigt in

sich in dem gegenwärtigen *Hype* von Denkmodellen, die aus europäischer Sicht östlich des Ural geprägt worden sind, wie z.B. mehrwertige Logiken (*fuzzy logics*), netzwerkorientiertes Kulturdenken (*keiretsu*) oder ganzheitliche Wissensmanagementkonzeptionen (Piéch 2009, Bäuerle 2009). Der Kulturbegriff ist in diesem Sinn genauso wenig universalistisch, wie das, was er bezeichnet.

Wollte man dennoch etwas Gemeinsames benennen, das sich durch die vielfacettige Semantik des Begriffs hindurch zieht, wäre es entsprechend der ‚Pfleger‘ des lat. *colere* und i.S. von ‚Teilnahme‘ und ‚Beziehung‘ vermutlich am ehesten das ‚Sich-Kümmern‘ um lebensweltlich relevante Beziehungen. Die auf diese Weise entstehenden Konventionalisierungen und Tradierungen von Reziprozitätsdynamiken bilden – durchaus vorstellbar in der Metapher eines „sozialen Gedächtnisses“ (Assmann/Assmann 1994) – die Basis einer ‚Kultur‘, wobei die vier Referenzbereiche Umwelt – Selbst – Soziales – Imagination in Definitionen kontextspezifisch anscheinend äußerst unterschiedlich (und zum Teil auch als Nullstelle) gewichtet werden.

4. Akteursfeld-Perspektiven

Etymologisch geleitete Perspektiven auf den Kulturbegriff dokumentieren vor allem dessen überwiegend relationalen Charakter. Dies ermöglicht Aussagen über Wirkkräfte, die generell für das Handlungsfeld ‚Kultur‘ als konstitutiv angesehen werden. Ungeklärt bleibt aus dieser Sicht jedoch der Strukturierungsaspekt in Bezug auf die Pluralform ‚Kulturen‘, etwa die Frage, wie Abgrenzungen zwischen unterschiedlichen Kulturen oder Grenzziehungen zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ entstehen, welche Reziprozitätsdynamiken innerhalb eines potentiell unendlichen Handlungsfeldes als konventionalisiert angesehen und damit als ‚Kultur‘ bezeichnet werden (und welche nicht).

Versteht man Kulturen nicht als substantiell und (von wem auch immer) ‚gesetzt‘, sondern als strukturprozessual, so sind entsprechende Konturierungen dessen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als ‚kultureller Kern‘ verstanden wird, wesentlich von den Perspektiven der Akteure abhängig; davon, dass sie auf Grundlage ihrer selbstinterpretativen „Reziprozität der Perspektiven“ (Nassehi 2011: 18, Rosa 2012: 116ff.; Schütz/Luckmann 1979 1: 89ff.) zur „Unterstellung einer gemeinsamen Welt trotz unterschiedlicher Perspektiven“ gelangen (Nassehi ebd.).

Voraussetzung dafür, dass eine solche Perspektivenreziprozität entstehen kann, sind folglich nicht identische Sichtweisen der Akteure, sondern lediglich deren Übereinstimmung in Hinblick auf die Einschätzung von Relevanz, Normalität und Plausibilität eines Handlungszusammenhangs. Die Perspektivenverständigung vollzieht sich dann intersubjektiv: Im Modus des „Gemeinschaftlich Machens“ (= lat. *communicare*) wird die „Reziprozität der Perspektiven“ in sozialen „Wir-Beziehungen“ (Schütz/Luckmann 1979 1: 90f.) ‚gepflegt‘ (→ *colere*) und tradiert: Es kann sich eine Konventionalisierungspraxis etablieren, die ihrerseits strukturbildend und damit ‚kulturalisierend‘ wirkt. In Bezug auf die vier diskutierten, in genereller Weise handlungsfeldgenerierenden Reziprozitätsdynamiken, übernimmt die ‚Reziprozität der Perspektiven‘ koordinierende Funktion: Sie konturiert und konstruiert die Strukturen (und damit auch Grenzen) eines konkreten kulturellen Akteursfeldes.

5. Lebensweltliche Polyrelationalität und akteursbezogene Multirelationalität

Allerdings sind die einzelnen Akteure eines solchen Handlungsfeldes in der Regel auch in diverse andere kulturelle Handlungsfelder und ‚Wir-Beziehungen‘ eingebunden.

K.-P. Hansen (2009) hat in diesem Zusammenhang die Begriffe „Polykollektivität“ und „Multikollektivität“ eingeführt: So wie sich Kulturen (z.B. Gruppen, Unternehmen, Ethnien, Nationalstaaten) aus einer Vielzahl von Kollektiven (i.S. von Subkulturen) zusammensetzen und als „polykollektiv“ bezeichnet werden können (vgl. K 5 in Abb. 2), sind die einzelnen Akteure durch mehr oder minder ausgeprägte Multikollektivität charakterisiert. Sie sind gleichzeitig Mitglieder unterschiedlichster (und räumlich durchaus verstreuter) Kollektive und Lebenswelten bzw. ‚Kulturen‘ (Familien, Ethnien, Religionen, Berufswelten, virtuelle *communities* etc.). In entscheidender Weise identitätskonstituierend – sowohl für die Einzelnen als auch für die Kollektive – erweisen sich dabei deren soziale Reziprozitätsbeziehungen: Übertragen in das Bild eines Netzwerk-Graphen stellen sie als ‚Kanten‘ die Bezüge zwischen den ‚Knoten‘ (Akteure, Kollektive) her und erweitern damit eher struktur- und substanzbezogene ‚statische‘ Sichtweisen um prozessuale. Aus einer prozessstrukturalen Sicht im Sinne der relationalen Soziologie (vgl. Häußling 2010: 63ff.) bietet es sich an, statt von „Multi-“ und „Polykollektivität“ von „Multi-“ und „Polyrelationalität“ zu sprechen.

Abbildung 2 veranschaulicht den Aspekt der Multirelationalität, wobei die unterschiedliche Reziprozitätsintensität durch die Breite der Beziehungspfeile angezeigt wird:

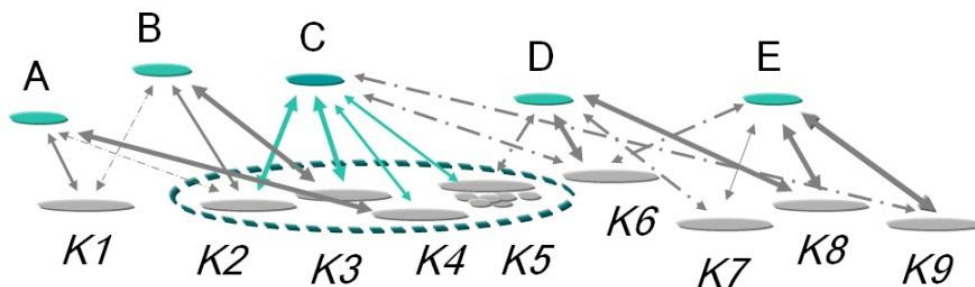


Abb.2: Polyrelationalität der Kollektive, Multirelationalität der individuellen Akteure

Jeder der Akteure A-E ist über unterschiedlich intensive (bzw. konventionalisierte) Reziprozitätsbeziehungen (Pfeildarstellung) in verschiedene lebensweltliche Strukturen eingebunden (K 1 – K 9). Diese *communities* oder ‚Kollektive‘ sind als Strukturelemente aufgrund der Multirelationalität ihrer Akteure untereinander vernetzt und dementsprechend durchlässig. Um bei einem Beispiel zu bleiben: K 9 definiert sich – in dem dargestellten Ausschnitt – über eine hohe Reziprozitätsintensität mit Akteur E und eine geringere mit Akteur C. Dementsprechend ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass Akteur E im Vergleich mit Akteur C stärkeren Einfluss auf die Gestaltung von K 9 nimmt.

Wenngleich in unterschiedlicher Gewichtung, dafür möglicherweise aber untereinander vernetzt, tragen C und E (neben/ mit vielen anderen auf K 9 referierenden und teilweise untereinander interagierenden Akteursbeziehungen, die in der Abbildung nicht dargestellt sind) dazu bei, dass die inhaltliche bzw. ‚kulturelle‘ Dynamik des Kollektivs neue Impulse erhält. Diese Impulse lösen, ähnlich wie bei einem neuronalen Netz, und mit einem nicht zu unterschätzenden Grad an Emergenz, neue Reziprozitätsdynamiken aus,

die aufgrund der Multirelationalität der K 9-Akteure in modifizierter Form auch in andere Kollektive Eingang finden und wiederum deren Strukturdynamiken beeinflussen. Auf diese Weise können Kohäsionsbildungen zwischen den einzelnen Kollektiven initiiert werden wie beispielsweise zwischen K 6, K 7 und K 8. Identitäten – sowohl auf der Mikroebene von Individuen als auch in Makrobereichen von ‚Kollektiven‘ wie virtuellen Teams, internationalen strategischen Allianzen oder transnationalen Unternehmen – erscheinen aus dieser Perspektive nicht ‚autonom‘ und kohärent, sondern kohäsiv. Vor dem Hintergrund entsprechender *multiple identities* wird zudem deutlich, warum ‚Eigenes‘ und ‚Fremdes‘ weder strikt voneinander abgegrenzt, noch bipolar verstanden werden dürfen: In unserem Beispiel wird Akteur C aufgrund entsprechend intensiver Reziprozitätsdynamiken in Bezug auf die Lebensweltbereiche K 2 – K 5 vermutlich in einem Umfang Handlungsroutrinen entwickelt haben, die ihn diese Bereiche als überwiegend vertraut, relevant, plausibel erfahren lassen. Im Sinn von Schütz/Luckmann (⁴1991) ist dies eine wesentliche Bedingung, um einen Lebensweltzusammenhang als ‚eigenen‘ bezeichnen zu können. So wie sich dieses ‚Eigene‘ allerdings dadurch verändert, dass es permanent mit Unvertrautem konfrontiert ist (und in irgendeiner Weise damit umgehen muss), gilt auch für Fremdes, dass es letztlich nur mehr oder minder, aber in den seltensten Fällen absolut fremd ist. Diese Differenzierungsnotwendigkeit lässt sich in unserem Beispiel in Hinblick auf die Beziehungen von C zu K 6 und K 9 verdeutlichen: Während K 6 für B durch gemeinsame Bezüge von C und D in K 5 zumindest über Sekundärerfahrungen bekannt sein könnte, wären es in Hinblick auf K 9 allenfalls über D und E vermittelte Erfahrungen dritter Hand: Eigenes und Fremdes sind aus dieser Perspektive aufgrund ihrer ‚transkulturellen‘ Verflechtungen nur unscharf voneinander abgrenzbar und erweisen sich damit als *fuzzy* in Analogie zu Mandelbrots fraktaler Geometrie: So ist z.B. die Länge von Staatsgrenzen

„vom Maßstab der Karte abhängig, die man zeichnen will (...). Spanische Behörden schätzten ihre Grenze zu Portugal auf 987 Km, während die tapferen Portugiesen 1214 Km zählten. Die Niederländer maßen ihre Grenze zum kleineren Belgien mit 390 Km, während die Belgier auf 449 Km kamen. Wie lang ist sie denn nun wirklich? Eine nutzlose Frage“ (Mandelbrodt/Hudson 2007: 188).

Nimmt man in unserem Beispiel einen Perspektivwechsel ein und *zoomt* weit genug vom Akteursfeld weg, so dass konkrete Reziprozitätsbeziehungen nicht mehr sichtbar sind, verschwimmen freilich auch die Verflechtungen, und es scheint so, als ob Eigenes und Fremdes tatsächlich klar voneinander abgrenzbar wären (vgl. Bolten 2010). Mit jedem Perspektivwechsel verändert sich genau genommen natürlich auch die Reziprozität der Perspektiven (aller beteiligten Akteure) und damit das, was zuvor als ‚vertraut‘ definiert worden ist. Auch wenn ein solches Prozesselement für die Veränderung des gesamten Strukturzusammenhangs in der Regel unerheblich sein dürfte, verdeutlicht dieses Beispiel, dass ‚Kultur(en)‘ im Grunde angemessen nur in der Form von unentwegt pulsierenden, sich verändernden, *clusterbildenden*, zerfallenden und neukonstituierenden Netzwerkarealen vorstellbar sind. In diesem Sinne behelfsmäßig integriert Abbildung 3 die oben beschriebenen vier Reziprozitätsdynamiken und die Perspektivenreziprozität der Akteure:

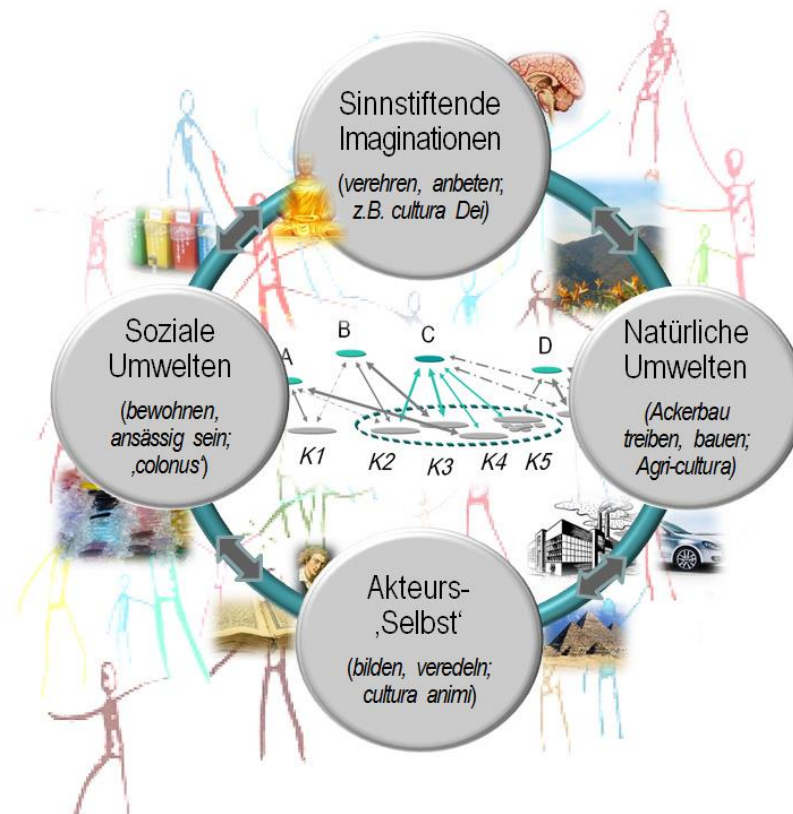


Abb.3: Reziprozitätsdynamiken in kulturellen Akteursfeldern

6. ‚Kultur‘ und ‚Interkulturalität‘: Nur Perspektivenunterschiede?

Werden ‚Kulturen‘ dementsprechend nicht einseitig in binärer Logik als scharf abgegrenzte, kohärente Mengen ‚A und B‘ gedacht, sondern als durch Diversität charakterisierte und durch die Multirelationalität ihrer Akteure mehr oder minder stark verbundene „fuzzy sets“ (vgl. Zadeh 1973), dann gilt gleiches auch für das Konstrukt „Third Culture“ (Casmir 1992, 1991) bzw. „Interkultur“ (Bolten 1993): Vorstellbar als Interaktionsszenario zur Aushandlung von Perspektivenreziprozität treffen hier in der Regel nicht Akteure aufeinander, die über keinerlei gemeinsame Erfahrungen verfügen. Vielmehr tragen vorgelagerte Formen von Reziprozität – und sei es auch nur über *Imagebildung*, vom ‚Hörensagen‘ oder durch Kontakte Dritter – dazu bei, dass das ‚Andere‘ eben nicht absolut, sondern lediglich mehr oder minder ‚fremd‘ ist. Erreicht (oder besitzt) der Fremdheitsgrad ein Ausmaß, das die Orientierung in einem bestimmten Kontext als überwiegend unsicher erfahren lässt, weil Relevanzkriterien nur unzureichend erkennbar sind, weil sich Plausibilität und Normalität nicht mehr erschließen lassen, entfällt auch die Basis, um in dem entsprechenden Akteursfeld in hinreichender Weise Perspektivenreziprozität realisieren zu können. Zwischen den Beteiligten klafft das, was man in der Netzwerkforschung als „structural hole“ (Burt 1992) bezeichnet.

Theorien der „Stärke schwacher Beziehungen“ (Granovetter 1973, Burt 1992) belegen, dass starke Beziehungen innerhalb eines Clusters bzw. einer Kultur (hohes Maß an Reziprozität, Vertrauen, Dauer, Emotionalität) solche *structural holes* begünstigen, weil die Reziprozitätsintensität in Bezug auf bekannte oder ‚eigene‘ Kontext bereits einen überwiegenden Teil von Zeit und Energie bindet.⁷ Schwache Beziehungen hingegen dienen

⁷ In Abb. 2 gilt dies z.B. für die Reziprozitätsflüsse zwischen C und K1 – K5

dazu, Brücken zu ansonsten eher unbekanntem, ‚fremden‘ Netzwerkarealen zu bilden.⁸ Klassische Transferpositionen werden in Netzwerken von ‚Übersetzern‘ wie z.B. Brokern, Promotoren oder auch Mediatoren übernommen. Ihre Stärke liegt darin, dass sie Verbindungen und Reziprozitätsflüsse zwischen unverbundenen (kulturellen) Knotenpunkten initiieren bzw. aufrechterhalten. Jeder dieser Transferprozesse zielt darauf ab, soweit es möglich ist, Verknüpfungen zwischen Akteuren aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten herzustellen und – in diesem Sinne ‚inter‘-kulturell – die Schaffung von Perspektivenreziprozität zu ermöglichen. Gelingt dies, ist, in Anlehnung an Schütz/Luckmann (1979), eine der wesentlichen Bedingungen gegeben, dass die Beteiligten zumindest partiell die Gemeinsamkeit einer Lebenswelt bzw. Kultur unterstellen. Eine Verstärkung entsprechender Reziprozitätsflüsse führt über die Synchronisierung von Erfahrungen und Erwartungen zu Konventionalisierungen der ‚Reziprozität der Perspektiven‘. Es entstehen dann Plausibilitäts- und Normalitätsannahmen, Handlungsregeln/ -routinen und ggf. Ordnungssysteme, auf denen weitere Reziprozitätsdynamiken „programmierend“ (Schmidt 2008: 109) aufbauen.

Vergleichbar mit der Entstehung und ‚Ordner‘funktion von *strong ties* in (neuronalen) Netzwerken bilden sich kontext- und ‚kultur‘spezifische Wahrnehmungs-, Denk-, Kommunikations- und Handlungsmuster heraus, die im Sinne der Metapher des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ als Strukturvorgaben für weitere ‚Kulturations‘prozesse fungieren.

Vor diesem Hintergrund erweisen sich Kultur und Interkulturalität im Sinne von Struktur (*erga*) und Prozessualität (*energeia*) als zwei Seiten derselben Münze und interkulturelle Kompetenz „als Fähigkeit (...) die durch Fremdheit gekennzeichnete ‚flüchtige‘ Interkultur in Kultur umzuwandeln, indem über Normalität Kohäsion erzeugt wird“ (Rathje 2006: 13).

Aufgrund der Multirelationalität der Akteure und der Polyrelationalität der Akteursfelder erweisen sich selbstredend auch interkulturelle Kontexte bzw. ‚das Dritte‘ als mehrwertig und *fuzzy*. Daraus folgt, dass eine Beziehung zwischen zwei Akteuren zugleich durch Interkulturalität (unvertraute Vielfalt) **und** durch Kulturalität (vertraute Vielfalt) charakterisiert sein kann (vgl. Auernheimer 2010: 60). Um es am Beispiel der Akteure A und C in Abb. 2 zu verdeutlichen: Sie sind überwiegend in unterschiedlichen Kontexten sozialisiert, haben aber in einem gemeinsamen (z.B. beruflichen) Handlungskontext K2 durchaus ‚gemeinschaftliche‘ Konventionen, Plausibilitäten und Normalitätsregeln entwickeln können, so dass die Interkulturalität dieser Zusammenarbeit in diesem Kontext inzwischen bereits die fließende Grenze zur Kulturalität überschritten hat (vgl. Rathje 2006: 15, Bolten 2010). Wenn C jedoch bekenndes Mitglied einer Konfession ist, zu der A bislang überhaupt keinen Kontakt gehabt hat, und C ihn nach der Arbeit zu einer Feier in einem entsprechenden konfessionellen Kontext einlädt, kann für die Beziehung zwischen beiden plötzlich wieder die interkulturelle Perspektive dominieren. Da beide Handlungsfelder – das berufliche und das außerberufliche – durch die Reziprozitätsbeziehungen der beiden Akteure wiederum miteinander verknüpft sind, wird die Art und Weise, wie A und C im beschriebenen außerberuflichen Kontext ‚interkulturell‘ interagieren, Einfluss auf ihre bereits ‚kulturalisierten‘ Reziprozitätsbeziehungen nehmen (et vice versa). Interkulturalität ist damit jedoch nicht nur mehrwertig und relational, sondern auch relativ: Derselbe (gemeinsame) Handlungskontext kann von B aufgrund nicht erkennbarer Relevanz, mangelnder Vertrautheit und Plausibilität als interkulturell empfunden werden, während A dies aus seiner Kulturalitäts- und damit Normalitätsperspektive heraus vielleicht gar nicht bemerkt.

⁸ Dies gilt in Abb. 2 z.B. für die Beziehung zwischen C und K9. Interessant wäre dieser Sachverhalt für eine Diskussion des interkulturellen Potentials sozialer Netzwerke im Internet.

Auch der Übergang von Interkulturalität zu Kulturalität (et vice versa) ist eine Frage der Perspektive: je weiter ich von den Reziprozitätsdynamiken in einem Akteursfeld weg-*zoome*, desto strukturierter und homogener erscheinen selbst interkulturelle Kontexte. Umgekehrt: je näher ich an vermeintlich strukturgefestigte Akteursfeld,kulturen‘ heran-*zoome*, desto heterogener, *fuzziger*, liquider und inter-kultureller erscheinen sie (vgl. auch Appadurai 1996: 31ff.). Kultur ist damit nicht nur zugleich heterogen und nicht heterogen (vgl. Hansen 2009: 121, Moosmüller 2009: 56), sondern auch zugleich *erga* und *energeia*.

Ein solches netzwerkorientiertes mehrwertiges (Inter)kulturalitätsverständnis unterscheidet sich von zweiwertigen Denkmodellen (die allenfalls noch ein ‚eingeschlossenes Drittes‘ qua Interkultur zulassen) vor allem darin, dass Interkulturalität nicht in erster Linie als Problem i.S. von *critical incidents* verstanden, sondern als Chance gesehen wird, in der Beziehung zu und in der Vernetzung mit anderen *syn-ergetische* Strukturen zu schaffen. Eine solche Netzwerkperspektive bietet ihrerseits die Grundlage, um einen ganzheitlichen Kulturbegriff überhaupt operationalisieren zu können. Entfällt sie, wird sich das konnektive Potential interkultureller Prozessualität gegenüber den Abgrenzungstendenzen kultureller Strukturen nur schwerlich entfalten können:

„In Netzwerken zu denken, ist eine andere Art zu denken. Zumindest in der westlichen Welt werden Netzwerke und Systeme in Teile zerlegt, um sie einzeln bearbeiten zu können. Der Begriff der Wissenschaft ist aus dieser reduktionistischen Sichtweise entstanden: ‚Science‘ leitet sich aus dem indogermanische Wortstamm ‚skei-‘ ab, das ‚Trennung‘ oder ‚Seperation‘ bedeutet. Probleme werden in Teile zerlegt, um sie besser bearbeiten zu können (...) und die ganzheitliche Anschauung wird ausgeklammert.“ (Zenk/Behrend 2010: 212)

Die eigentliche Herausforderung eines netzwerkorientierten kulturwissenschaftlichen Denkens besteht darin zu berücksichtigen, dass es sich bei seinem Gegenstandsbereich um nicht-lineare Konstrukte handelt (Capra 2003: 54f.). Diese sind nicht, wie bei sozialen Netzwerkdarstellungen üblich, zweidimensional, sondern analog zu neuronalen Netzwerkrepräsentationen, mehrdimensional vorstellbar. Dementsprechend verlaufen auch Reziprozitätsdynamiken unter Berücksichtigung der erwähnten These der „Verschiebung von der Materie zur Energie als der primären Wirklichkeit“ (Laszlo 2003: 82) in chaostheoretischem Sinn nicht-linear.

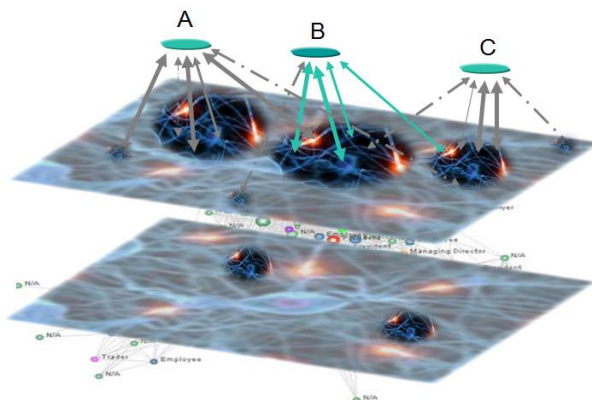


Abb.4: Nichtlineare Reziprozitätsdynamiken in kulturellen Akteursfeldern

Welche ‚Zoomperspektiven‘ von Akteuren zu bestimmten Zeitpunkten eingenommen werden, aus welchem Blickwinkel heraus Bereiche des Akteursfeldes ‚scharfgestellt‘ und über „proto-boundaries“ (vgl. White 2008) als ‚Kulturen‘ von anderen Bereichen abgegrenzt werden (die dunklen Felder in Abb.4), warum Dispositive, bestimmte kontextlos gewordene Dokumente und Monumente aus dem „Archiv“ des „kulturellen Gedächtnisses“ (Assmann 1994) über Thematisierungen kontextualisiert, in aktuelle (De-

)legitimierungsprozesse eingebunden werden und andere nicht, welche Akteure (Promotoren, Ereignisse, Organisationen, Kommunikate etc.) hierbei aus welchen Gründen als ‚Attraktoren‘ die Funktion von Ordnungsparametern bzw. ‚Zugkräften‘ übernehmen (und einbüßen), wie sich Phasenübergänge (Mainzer 2008: 90ff.) zwischen instabilen („Interkulturalität“) und stabilen („Kulturalität“) Aggregatzuständen vollziehen – et vice versa: dies sind Fragestellungen, die unter anderem für die Unternehmenskulturforschung einen zentralen Stellenwert besitzen und deren Beantwortung ein holistisches Kulturverständnis einfordern sollte.

Methodisch und methodologisch sind die Voraussetzungen dafür allerdings noch nicht gegeben. Zielführend sein könnten hier, zum einen die interdisziplinäre Vertiefung von Ansätzen natur-, geistes- und sozialwissenschaftlicher Komplexitätsforschung (Mainzer 2008), zum anderen aber auch eine um Perspektiven der neuronalen Netzwerkforschung erweiterte „kontextualisierte Netzwerkforschung“ (Hepp 2010: 232), die z.B. in der Lage ist, zu untersuchen, inwieweit sich Netzwerke (und Reziprozitätsdynamiken) überhaupt erst in Kommunikationsprozessen modellieren (u.a. Albrecht 2010: 131, Trier 2010: 214f.) und inwiefern nicht-menschliche Materialisierungen (z.B. Natur, Artefakte oder ‚Dokumente und Monumente‘ i.S. Assmanns) vor allem dann zu potentiellen ‚Akteuren‘ eines Netzwerks werden, wenn sie in Kommunikationsprozessen Thematisierungen erfahren (→ „Objekt-Diskurs-Natur-Gesellschaft“; Latour 2008: 191; vgl. Häußling 2010: 72).

Selbst wenn es gelänge Methoden zu entwickeln, die derartig komplexe Reziprozitätsdynamiken auch nur ansatzweise analysieren ließen, wäre dies aus kulturwissenschaftlicher Sicht ein entscheidender Schritt, um einen ganzheitlichen Kulturbegriff operationalisieren und – sowohl struktur- als auch prozessbezogene – deutlich differenziertere Perspektiven auf den eigenen Gegenstandsbereich einnehmen zu können.

Literatur

- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: Univ. of Minnesota Pr.
- Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie (Hrsg.) (2013): *Der Begriff der Kultur. Kulturphilosophie als Aufgabe*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1994): *Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis*. In: Merten (1994): 114-140
- Albrecht, Steffen (2010): *Knoten im Netzwerk*. In: Stegbauer/Häußling (2010): 125-134
- Angehrn, Emil (2004): *Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis*. In: Jaeger/Liebsch (Bd. 1) (2004): 385-400
- Auernheimer, Georg (Hrsg.) (2010): *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Auernheimer, Georg (2010): *Interkulturelle Kommunikation, mehrdimensional betrachtet, mit Konsequenzen für das Verständnis von interkultureller Kompetenz*. In: Auernheimer (2010): 35-65
- Baecker, Dirk (2003): *Wozu Kultur?*. Berlin: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Barmeyer, Christian/Bolten, Jürgen (Hrsg.) (2010): *Interkulturelle Personal- und Organisationsentwicklung*. Sternenfels: Verlag Wissenschaft & Praxis.
- Bäuerle, Irina I. (2009): *Optimierung des Informations-, Kommunikations- und Wissensmanagements im Bereich Vertrieb After Sales bei der VW AG*. Diss: Jena
- Betz, Hans D. et al. (Hrsg.) (1995): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Bhatti, Anil (2000): *Kulturdiskussion in Indien*. www.inst.at/ausstellung/enzy/kultur/indien_bhatti.htm (aufgerufen 16.07.2012)
- Bolten, Jürgen (2012): *Interkulturelle Kompetenz*. Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen.
- Bolten, Jürgen (2010): *‚Fuzzy Diversity‘ als Grundlage interkultureller Dialogfähigkeit*. In: *Erwägen – Wissen – Ethik* (21). Heft 2: 136-139

- Bolten, Jürgen (2009): Kultur, Reziprozität und Religion. Anregungen zu einem interdisziplinären kulturwissenschaftlichen Diskurs. In: Court/Klöcker (2009): 39-45
- Bolten, Jürgen (1993): Life-World Games: the Theoretical Foundation of Training Courses in Intercultural Communication. In: European Journal of Education (28). Nummer 3: 339-348
- Burt, Ronald S. (1992): Structural Holes. Cambridge (MA): Harvard Univ. Pr.
- Busch, Dominic (2013): Im Dispositiv interkultureller Kommunikation. Dilemmata und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsfelds. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Busch, Dominic (2011): Kultur als diskursives Produkt. In: Treichel/Mayer (2011): 194-202
- Capra, Fritjof (2003): Ökologie und Gemeinschaft. In: Yüce/Plöger (2003): 49-59
- Casimir, Fred L. (1992): Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication. In: Communication Yearbook (16): 407-428
- Casimir, Fred L. (1991): Interkulturelle Kommunikation. Mythologie und Realität. Unveröff. Manuskript. Pepperdine University Malibu
- Conti, Luisa (2012): Interkultureller Dialog im virtuellen Zeitalter. Neue Perspektiven für Theorie und Praxis. Berlin: Lit-Verlag
- Court, Jürgen/Klöcker, Michael (Hrsg.) (2009): Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. Stuttgart: Lembeck Verlag.
- Dreher, Jochen/Stegmaier, Peter (Hrsg.) (2007): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen. Bielefeld: transcript-Verlag
- Dürr, Hans-Peter (2003): Was heißt wissenschaftliches Querdenken? In: Yüce/Plöger (2003): 61-77
- Eberle, Thomas S. (2011): Cultural Sociology. In: Treichel/ Mayer (2011): 72-78
- Erl, Astrid (2003): Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. In: Nünning (2003): 156-185
- Finke, Peter (2003): Kulturökologie. In: Nünning (2003): 248-279
- Galling, Kurt (Hrsg.) (*2001): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Georges, Karl Ernst (1879): Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. Bd.1. Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.
- Glaeser, Bernhard/Teherani-Krönner, Parto (Hrsg.) (1992): Humanökologie und Kulturökologie. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Granovetter, Mark (1973): The Strength of Weak Ties. In: American Journal of Sociology (78): 1360-1380
- Haferkamp, Hans (Hrsg.) (1990): Sozialstruktur und Kultur, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Han, Byung-Chul (2005): Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung. Berlin: Merve Verlag.
- Hann, Chris (2007): Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen: Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaft (1): 125-135
- Hannerz, Ulf (1992): The Global Ecumene as a Network of Networks. In: Kuper (1992): 34-56
- Hansen, Klaus P. (2009): Kultur, Kollektivität, Nation. Passau: Stutz
- Häußling, Roger (2010): Relationale Soziologie. In: Stegbauer/Häußling (2010): 65-87
- Hepp, Andreas (2010): Netzwerk und Kultur. In: Stegbauer/Häußling (2010): 227-236
- Holenstein, Elmar (1985): Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein, intersubjektive Verantwortung, interkulturelle Verständigung. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Institut zur Erforschung und Förderung österreichischer und internationaler Literaturprozesse (Hrsg.) (2000): Vielsprachige Enzyklopädie der Kulturwissenschaften“. www.inst.at/ausstellung/enzy/kultur/kultur.htm (aufgerufen 18.09.2013)
- Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.) (2004): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd.1-3. Stuttgart/Weimar: Metzler
- Keupp, Heiner et al. (2002): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt
- Kluge, Friedrich (1967): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin: Verlag Karl J. Trübner.
- Knoblauch, Hubert (2007): Kultur. Die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere. In: Dreher/Stegmaier (2007): 21-42
- Kosko, Bart (1993): Fuzzy-logisch. Eine neue Art des Denkens, Hamburg: Admos Media
- Krog, Antjie (1999): Country of my Skull. London: Vintage Verlag.
- Kümmel, Friedrich (1995): Spricht die Natur? Zum Verhältnis von Mensch und Natur im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow. Seoul: TAP
- Kuper, Adam (Hrsg.) (1992): Conceptualising Society. London: Routledge
- Laszlo, Ervin (2003): Eine neue Vision aus der Wissenschaft. In: Yüce/Plöger (2003): 79-92
- Latour, Bruno 2007: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt./Main: Suhrkamp

- Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt./Main: Suhrkamp
- Loenhoff, Jens (1992): Interkulturelle Verständigung : zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mainzer, Klaus (2008): Komplexität. Paderborn: UTB
- Mandelbrot, Benoît .B./Hudson, Richard L. (2007). Fraktale und Finanzen: Märkte zwischen Risiko, Rendite und Ruin. München: Piper
- Merten, Klaus (Hrsg.) (1994): Die Wirklichkeit der Medien. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Moosmüller, Alois (Hrsg.) (2009): Konzepte kultureller Differenz. Münster: Waxmann
- Moosmüller, Alois (2009): Kulturelle Differenz: Diskurse und Kontexte. In Moosmüller (2009): 13-45
- Mühlmann, Wilhelm E. (1995): Artikel „Kultur“. In: Betz et al (1995): 94-95
- Münch, Richard (1990): Code, Struktur und Handeln: Soziale Milieus der Wissensproduktion. In: Haferkamp(1990): 54-94
- Nassehi, Armin (2011): Gesellschaft der Gegenwart. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp
- Nünning, Ansgar & Nünning, Vera (Hrsg.) (2008): Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar: Metzler
- Nünning, Ansgar (Hrsg.) (2003): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen- Ansätze- perspektiven, Stuttgart: Metzler
- Piech, Sylke (2009): Das Wissenspotenzial des Expatriates. Sternenfels: Wissenschaft & Praxis.
- Pircher, Richard (Hrsg.) (2010): Wissensmanagement, Wissenstransfer, Wissensnetzwerke. Erlangen: Publicis
- Rathje, Stefanie (2009). Der Kulturbegriff. Ein anwendungsorientierter Vorschlag zur Generalüberholung. In: Moosmüller (2009): 83-106
- Rathje, Stefanie (2006): Zusammenhalt in der Zwischenzeit. In: Interculture Journal (1): 103-121
- Reckwitz, Andreas 2004: Brennpunkte einer kulturwissenschaftlichen Interpretation der Kultur. In: Jaeger/Rüsen (Bd. 3) (2004): 2-20
- Riedlberger, Nadja (2010): Der Einfluss der US-amerikanischen Forschungskultur auf die interkulturelle Personalentwicklung. In: Barmeyer/Bolten (2010): 255-266
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.) (1972): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel/Stuttgart: Schwabe
- Rosa, Hartmut (2012): Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Berlin: Suhrkamp
- Rüsen, Jörn (2004): Sinnverlust und Transzendenz – Kultur und Kulturwissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts. In: Jaeger/Rüsen (Bd. 3) (2004): 533-544
- Schmidt, Siegfried. J. (2008): Medienkulturwissenschaft. In: Nünning/Nünning (2008): 351-369
- Schreiter, Anne (2013): Das alltägliche Fremde. Eine interdisziplinäre Analyse deutsch-chinesischer Arbeitswelten. Diss: St.Gallen
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1991): Strukturen der Lebenswelt. 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Schweizer, Thomas (1996): Muster sozialer Ordnung. Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie. Berlin: Reimer
- Sinha, Jai B. P. et al. (2002): Normative Predictions of Collectivist-Individualist Intentions and Behaviour of Indians. International Journal of Psychology (37). Heft 5: 309-319
- Sossinka, Roland (2003): Natur, Naturschutz, Naturschützer. In: Yüce/Plöger (2003): 41-48
- Stegbauer, Christian & Häußling, Roger (Hrsg.) (2010): Handbuch Netzwerkforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stegbauer, Christian (2010): Positionen und Positionale Systeme. In: Stegbauer & Häußling (2010): 135-144
- Stowasser, Joseph M. (1923): Stowassers Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. Leipzig: Freytag
- Treichel, Dietmar/Mayer, Claude-Hélène (2011): Lehrbuch Kultur. Lehr- und Lernmaterialien zur Vermittlung kultureller Kompetenzen, Münster: Waxmann
- Triandis, Harry C. et al. (1988): Individualism and Collectivism: Cross-Cultural Perspectives on Self-Group Relationships. In: Journal of Personality and Social Psychology (54). Heft 2: 323-338
- Trier, Matthias (2010): Struktur und Dynamik in der Netzwerkanalyse. In: Stegbauer/Häußling (2010): 205-217
- Vogler, Petra (2010): Interkulturelle Philosophie und Corporate World – ein notwendiger Dialog des Interkulturellen Managements? In: Barmeyer/Bolten (2010): 281-300
- Yim, Han-Soon (2000): Kulturbegriff in koreanischer Sprache.
www.inst.at/ausstellung/enzy/kultur/korea_yim.htm (aufgerufen: 16.08.2013)

- White, H.C. (2008): Identity and Control. How social formations emerge. 2.Auflage, Princeton: University Press
- Wittstock, Otto (1979): Latein und Griechisch im deutschen Wortschatz. Berlin: Vma-Vertriebsgesellschaft
- Yildirim-Krannig, Yeliz (2013): Kultur im Spannungsfeld von Nationalstaatlichkeit und Migration. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel. Diss: Jena
- Yüce, Nilgün/ Plöger, Peter (Hrsg.) (2003): Die Vielfalt der Wechselwirkung. Eine transdisziplinäre Exkursion im Umfeld der Evolutionären Kulturökologie. Freiburg/München: Karl Alber
- Zenk, Lukas/ Behrend, Frank D. 2010: Soziale Netzwerkanalyse in Organisationen. In: Pircher (2010): 211-223
- Zink, Manfred (1992): Chaostheorie und Management – Ein Modell für soziale Systeme? In: MIT System (1). Heft 2: 1-9.