BEIHEFTE ZUR IBEROROMANIA

Herausgegeben von
Dietrich Briesemeister, Rolf Eberenz,
Dieter Ingenschay, Volker Noll, Klaus Pörtl,
Michael Rössner, Bernhard Teuber

Band 19

Gustav Siebenmann

Suchbild Lateinamerika

Essays über interkulturelle Wahrnehmung

Zu seinem 80. Geburtstag
herausgegeben von Michael Rössner

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN
2003

Gedruckt mit Unterstützung des Bühler-Reindl-Fonds der Universität St. Gallen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.ddb.de* abrufbar.

ISBN 3-484-52919-9 ISSN 0177-199X

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2003
http://www.niemeyer.de
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Satz: Satzbüro Oli Heimburger, Mössingen
Druck: Hanf Buch & Mediendruck GmbH, Pfungstadt
Einband: Hugo Nädele, Nehren

Inhaltsverzeichnis

Ein Pfadfinder und die Suche im Bilderwald, von Michael Rössner VII

Zu diesem Buch IX

Über Kultur und Identität 1

Lateinamerika auf der Suche nach einer Identität 11

Zur Erforschung mentaler Bilder 23

Est nomen omen? oder Wie Amerika lateinisch wurde 27

Von der dreifachen Entdeckung Amerikas 33

Von der Spree zum Orinoco 45

Die Deutschsprachigen in Lateinamerika – Eine historische Skizze 51

Spiegelungen I: Zum Lateinamerikabild der Europäer 59

Spiegelungen II: Zum Europabild der Lateinamerikaner 67

Wie auch das Bild Lateinamerikas eingeschwärzt wurde 75

Zum Lateinamerikabild deutscher Leser 89

Die Zentenarfeiern der Entdeckung im Vergleich 103

Gachupines und *cholos* oder Wie Spanier und Lateinamerikaner sich mochten ... 113

Barbar ist ein Barbar ist ein Barbar ist ein Barbar 127

Non liquet. Gibt es Gründe für die Stundung der Zukunft Lateinamerikas? 133

Drucknachweise 145

Schriftenverzeichnis von Gustav Siebenmann 147

Ein Pfadfinder und die Suche im Bilderwald

Der Versuch, das Fremde zu verstehen, hat etwas mit einer Spurensuche zu tun. Karl-May-Lesern ist das Bild wohl vertraut: Man sieht am Boden nichts oder bestenfalls ein paar geknickte Grashalme, die Pfähle, die den Weg durch die Ebene weisen sollen, sind möglicherweise von arglistigen Räubern falsch gesteckt worden; dann kommt der Scout, meist natürlich Winnetou oder Old Shatterhand in Person, bückt sich kurz und erklärt dann ohne jede Unsicherheit, wann wie viele Indianer welchen Stammes vorübergeritten sind, und in welcher Richtung der rechte Weg zur nächsten Quelle führt. Ein bisschen etwas von solchen Scouts oder Pfadfindern haben Philologen schon an sich. Sie lesen Texte wie Old Shatterhand Fährten im Gras, und in früheren Generationen haben sie mit derselben Sicherheit erklärt, wie die Fährten (sprich: Texte) zu lesen sein und zu welcher Quelle einer Kultur sie führen. So verstanden ist die Philologie eine Bilder prägende Wissenschaft, die natürlich manche Vorurteile aufhebt (auch das tut der erfahrene Pfadfinder gegenüber dem Greenhorn ja gerne), dafür aber sofort neue, noch autoritätsvollere schafft.

Gustav Siebenmann, der erfahrene Fährtensucher durch die Welt der Literatur und der Kultur, ist – wie man fast allen seinen Schriften und besonders dem vorliegenden Band entnehmen kann – kein solcher Pfadfinder, der aus der Überheblichkeit des Erfahrenen heraus neue Stereotype schaffen würde: Er beschränkt sich auf das Vorführen (aus dem sehr bald ein Infragestellen, ja da und dort sogar Aufheben wird) überkommener Bilder und alter wie neuer Vorurteile. Freilich, ihm als in Lateinamerika aufgewachsenen Schweizer ist das wechselseitige Relativieren der Bilder sozusagen in die Wiege gelegt worden: Die »lateinische« Sensibilität und Begeisterungsfähigkeit lässt ihn die oft überheblich-eurozentrische Perspektive in Frage stellen, der schweizerische Pragmatismus, der nüchterne Sinn für das Wesentliche hindert ihn andererseits daran, sich von der Schwärmerei mancher »Latinos«, noch mehr aber ihrer exotistischen europäischen Fans mitreißen zu lassen.

So hat Gustav Siebenmann vor beinahe fünf Jahrzehnten sein Werk als geduldiger Fährtensucher begonnen, in einer Zeit, als man hierzulande die Lateinamerikaner noch kaum zur Kenntnis nahm. Er ist seitdem der skizzierten liebevoll-sensiblen und zugleich nüchtern-pragmatischen Sehweise treu geblieben – als man die lateinamerikanischen Autoren noch als provinzielle Außenseiter abtat, und ebenso, als man sie uns am Höhepunkt des »Boom« in magisch-realistischer Verpackung als echte Indios verkaufte, die die »kranke« europäische Literatur heilen sollten.

Sein Weg hat Gustav Siebenmann neben seinen sensiblen Interpretationen zur Lyrik und Romanliteratur sehr bald zu einer ausgeprägten Interdisziplinarität des theoretischen Ansatzes geführt, die seine Wahl der Imagologie als dominierender Forschungsrichtung der späteren Jahre bestimmt hat. Ohne modische Konzessionen fügt sich damit sein Forschungsansatz in die kulturwissenschaftlich-anthropologische Wende ein, die in den letzten zwanzig Jahren zu einer Neuorientierung der Literaturwissenschaft geführt hat. Bei ihm ist es freilich eine Neuorientierung, die gerade nicht auf Textlektüre und philologische Genauigkeit verzichtet. Deshalb hat Gustav Siebenmann trotz aller theoretischen Innovation nie die »dienende« Arbeit am Text und am Umfeld desselben verschmäht: seine zahlreichen Übersetzungen legen davon ebenso Zeugnis ab wie die unentbehrlich gewordenen Rezeptionsstudien und Bibliographien.

Andererseits hat der weltweit anerkannte Wissenschafter Gustav Siebenmann sich jedoch auch nie in den akademischen Elfenbeinturm zurückgezogen: Seine Wortmeldungen in den wichtigsten deutschsprachigen Tageszeitungen, allen voran der Neuen Zürcher Zeitung, haben durch ihn auch einem breiteren Publikum spanische, portugiesische und lateinamerikanische Literatur und das Umfeld derselben ins sonntägliche Wohnzimmer gebracht, mit derselben unaufdringlichen wissenschaftlichen Redlichkeit, mit derselben beinahe paradoxen Mischung aus liebevoller Begeisterung und pragmatischer Nüchternheit, wie sie seine imagologischen Forschungen kennzeichnet, wenn auch vielleicht ohne den vollen Ballast der Theorie. Er hat damit vielen Menschen einerseits die Scheu vor der Auseinandersetzung mit dem Fremden genommen, andererseits sie vor einer allzu schnellen Aburteilung und Einordnung dieser fremden Kultur unter klischeehafte Etiketten, wie sie das deutsche Feuilleton gerne verteilte, zu bewahren verstanden.

Nicht zuletzt unter aktiver Mitwirkung Gustav Siebenmanns hat die deutschsprachige Hispanistik und Lateinamerikanistik in den fünf Jahrzehnten seines bisherigen Schaffens einen weiten Weg zurückgelegt – vom »Steckenpferd«-Interesse einzelner Forscher für die »peripheren« Kulturen über die ausschließliche Faszination durch die Boom-Literatur der 60er und 70er Jahre bis zum differenzierten und differenzierenden Blick der Gegenwart, der immer stärker auch die eigene Bedingtheit des Blicks mitreflektiert – eine Entwicklung, bei der Siebenmann immer wieder die Stellung eines Pioniers eingenommen hat, der sich – siehe oben – dennoch nicht zu schade war, seine Erfahrungen auch einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Der vorliegende Band zeigt diesen »doppelten« Gustav Siebenmann, den Vermittler und den Fährtensucher, »at his best«: Wie er selbst im Vorwort sagt, stammen die einzelnen Abschnitte dieses Bandes aus einem Zeitraum von fast 25 Jahren und wirken doch, als wären sie immer schon auf das Projekt dieses Buches hin komponiert worden. Der fundierte imagologische Ansatz ist »mit leichter Feder« ausgeführt und leitet so den Leser durch eine Reihe von Bildern und Spiegelbildern, die – das entspricht dem Ethos des Lateinamerikakenners Siebenmann – sich nicht zu einem einzigen Bild synthetisieren (und damit auch banalisieren) lassen, sondern die Spannung des Vielfältigen, der sich wechselseitig relativierenden Ansichten beibehalten und doch fassbar, erfassbar, werden, wenigstens an der Hand eines so unaufdringlichen Pfadfinders wie Gustav Siebenmann, der nicht nur »Finder« ist, sondern zugleich auch Sucher bleibt und damit stets neue Leser und Sucher gewinnt, die ihn auf seinen Streifzügen begleiten. Denn gerade im Jahrhundert der Globalisierung, in dem das Gespür für die Nuance des Anderen verloren zu gehen scheint, ist diese Suche aufregender denn je – und sie ist noch lange nicht zu Ende.

München, im März 2003 Michael Rössner

Zu diesem Buch

Diese Essaysammlung ist eine Spätlese aus dem Vorrat meiner Forschungen. Der Wissenszweig Imagologie, die Erforschung mentaler Bilder, hat mich in den vergangenen Jahren am meisten beschäftigt. Mehrere Arbeiten dazu sind in Festschriften erschienen, andere sind noch nie gedruckt worden und einige sind neu. Die einzelnen Texte, hier in eine Reihe gestellt, sollten nun einen Zusammenhang erkennen lassen. Thematisch laufen sie alle konzentrisch auf das Thema des Lateinamerikabildes hin. Da einzelne der früher publizierten und hier überarbeiteten Essays älteren Datums sind – die Streuung geht von 1976 bis 2000 – waren Überschneidungen nicht zu vermeiden. Ein gleicher Sachverhalt kommt mehrmals zur Sprache, doch in jeweils anderem Zusammenhang. Ich nehme Wiederholungen in Kauf – der Leser hoffentlich auch –, denn so konnten die Texte die ursprüngliche Diktion beibehalten, als Vortrag, als Rundfunksendung, als Aufsatz, als Buchkapitel.

Das Ganze bleibt letztlich ein Suchbild. Meine Leser werden darüber urteilen, ob Lateinamerika und Spanien hier aussehen wie in einem Vexierspiegel oder ob die Tiefenschärfe stimmt. Die Absicht jedenfalls war, mehr Einsicht zu gewinnen und zu vermitteln. Die Texte – gleichviel ob neu oder überarbeitet – wurden diesmal ohne die üblichen akademischen Ansprüche gestaltet. Geschrieben oder überarbeitet habe ich sie mit loserer Feder als sonst. Die Literaturhinweise wurden knapp gehalten. Wer mehr davon braucht, kann sich in der einschlägigen Bibliographie umsehen, die als Beiheft 13 der Iberoromania vorliegt (López de Abiada/Siebenmann 1998).

Zu danken habe ich vor allem meinem Kollegen und Freund Michael Rössner für tätige Hilfe bei den Korrekturen und für die Aufnahme in die Reihe der Iberoromania-Beihefte. Dass hiermit ein weiteres meiner Bücher im Max Niemeyer Verlag Tübingen erscheinen kann, ist mir eine besondere Genugtuung. Der Forschungskommission der Universität St. Gallen danke ich für einen Beitrag an die Druckkosten aus dem Bühler-Reindl-Fonds.

St. Gallen, 28. Februar 2003 Gustav Siebenmann

Über Kultur und Identität

Es wird in diesem Buch über Lateinamerika viel von Kultur die Rede sein. Über andere Belange, über Politik und Wirtschaft, Drogen und Bürgerkriege steht in der Presse täglich so manches, zumal die Hiobsbotschaften. Von Kultur jedoch ist dort auch nicht mehr so oft die Rede wie in den 1980er und 1990er Jahren, als sich die für Europäer »dritte Entdeckung« Amerikas ereignete. Indes, weiss man heute eigentlich noch, was mit dem Wort Kultur gemeint ist? Es ist seit einigen Jahren so häufig in Aller Munde, dass seine Bedeutung diffuser geworden ist denn je. Es tritt in den unterschiedlichsten Zusammenhängen auf: die Wohn- und Stadtkultur, die politische Kultur, die Esskultur, die Massenkultur, die Medien- und Fernsehkultur, sogar von Unternehmungskultur ist die Rede oder gar von Popkultur und von alternativen Kulturzentren. Der Begriff scheint neuerdings von allen möglichen gesellschaftlichen Bereichen beansprucht zu werden. Es widerfährt ihm heute eine semantische Ausuferung wie nie zuvor. Kultur ist zu einem gefälligen oder missfälligen Gebrauchswort, zu einer Worthülse der Alltagssprache geworden. Sein geschichtlicher Kern als ein von der gebildeten Führungsschicht jeweils festgelegter geistiger Wertebegriff ist im Zuge des Abbaus sozialer Hierarchien weitgehend zersetzt worden. Aber auch wissenschaftssystematische Gründe haben zum Bedeutungswandel beigetragen. Grundsätzlich sind wir als einzelne Sprachteilnehmer gegenüber solchen Ausuferungen von Begriffsfeldern machtlos. Aber wir müssen sie auch nicht einfach hinnehmen, denn bekanntermassen sind sie oft nur vorübergehende Modeerscheinungen. Klarstellungen sind in jedem Fall hilfreich. Im Fall Lateinamerika im Besonderen, denn mit einem auf höhere persönliche Bildung eingeengten Kulturbegriff kommen wir dort nicht zu klaren Einsichten.

Kultur in Opposition wozu?

Die traditionellen Gegenüberstellungen wie Kultur *versus* Natur oder Kultur *versus* Barbarei sind heute nicht mehr diskutabel. Aktuell bleibt hingegen die ebenfalls alte Opposition Kultur *versus* Zivilisation. Es wird damit die Differenz zwischen einer geistigen und einer materiellen Kultur postuliert. Zur geistigen Kultur gehören die Religion, die Sprachen, die Künste, die Dichtung, die übrigen Geisteswissenschaften, aber auch die Sitten, Rituale und Feste sowie letztlich die kollektiven Wertvorstellungen bis hin zum Wahn. Zur materiellen Kultur gehören die Geräte, die Werkstoffe, die Behausung, die Bekleidung, die Nahrung, die Energiequellen. Seit der frühen Neuzeit sind die Instrumente und die Verfahren für die Naturbeherrschung und für die Energiegewinnung immer schneller vermehrt und verfeinert worden. Wie sehr einst die materielle Kultur, zumal im Europa der Aufklärung, als ein mit der geistigen Kultur gleichwertiges Gut der Menschheit gesehen wurde, das beweist uns eindrücklich die von D'Alembert und Diderot herausgegebene *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, die in 33 Bänden zwischen 1751 und 1772 erschienen ist. Die Wertfrage wurde jedes Mal dann aktuell, wenn es um die Rangordnung der (geistigen) Kultur gegenüber der (materiellen) Zivilisation ging. Es war durchaus verständlich, dass ein Aufklärer wie der Philosoph Kant die Zivilisation damals höher wertete als die Kultur.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts ist als Folge des unerhörten Fortschritts in den Naturwissenschaften eine neue Rivalität zwischen unterschiedlichen Verständnissen von Kultur entbrannt. Es geht dabei um das Zu- und Gegeneinander von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Lord Snow hat mit seinem Essay *Two cultures* eine langanhaltende Debatte eingeleitet (Snow 1976). Die einen seien erklärend, die anderen beschreibend; die einen seien hermeneutisch, d. h. auf Auslegung ausgerichtet und auf Plausibilität bedacht, die anderen gingen experimentell vor und suchten mit Beweisen nach Eindeutigkeit; die einen suchten den Sinn und wollten verstehen, die anderen seien exakt und wollten erkennen. Jedenfalls sei die je gefundene »Wahrheit« anders geartet. Heute ist der heftige Streit der beiden Schwestern um den Vorrang im Sozialprestige und damit im Bildungswesen durch die in beiden Wissenschaften eingetretene Entwicklung einigermassen obsolet geworden. Teilweise konvergieren die beiden Kulturen mit ihren Methoden. Aber in der sozialen Praxis ist eine Gegensätzlichkeit allemal wirksam geblieben.

Man kann diese Rivalität verkürzen auf die Formel Kultur *versus* Technik, insofern als letztere die operationalen Folgen der naturwissenschaftlichen, namentlich der physikalischen Erkenntnisse darstellt. Bei näherem Zusehen zeigt sich heute, dass die fortschreitende Technik nicht immer eine Gegenposition zu Kulturellem einnimmt, dass sie vielmehr dem kulturellen Sektor immer wieder neu zudient. Zumal die dritte industrielle Revolution – weniger in der atomaren als in der elektronischen Variante – hat seit dem Zweiten Weltkrieg die Rivalität zwischen Kultur und Technik in eine fruchtbare Symbiose übergeführt. Aus ihr sind eine Kommunikationsrevolution und damit eine unvorhergesehene Informationsgesellschaft hervorgegangen. In ihr nun hat sich die Auffassung von Kultur erheblich verändert, hat der Konflikt sich verlagert. Einerseits erweist sich heute die Kategorie Kultur durch ihre traditionsstiftende Funktion den ins mögliche Kollektivverderben voranstürmenden Technologien als überlegen, andererseits jedoch wird sie durch dieselbe Neuerungswelle zu Tode medialisiert oder bis zum Funktionsverlust verändert. Die Schwierigkeiten, gegen die Kultur heute anzukämpfen hat, sind in der Tat gewisse Folgen einer durch die Technik ermöglichten Massenkommunikation: Kultur muss sich nun gegen eine drohende Vulgarisierung und Trivialisierung sämtlicher geistiger Güter zur Wehr setzen. Eine weiterhin mögliche, ja wahrscheinliche Folge ist der dadurch bewirkte allgemeine Verlust an Orientierung, aus dem die sogenannte Postmoderne eine ironisierende Tugend machen möchte (dazu Raulet/Le Rider 1987). In diesem Orientierungsnotstand hilft allein das Erkennen qualitativer Unterschiede, und diese Fähigkeit kann allein eine adäquate Ausbildung vermitteln.

Kultur gleich Bildung?

Wäre demnach Kultur mit Bildung gleichzusetzen und somit allein den Gebildeten vorbehalten? In Wirklichkeit liegt das neue Dilemma darin, dass wir zögern, angesichts der erwähnten beispiellosen Vulgarisation und der entsprechenden Vermassung des Kulturkonsums noch von Kultur im herkömmlichen Sinn zu sprechen. Denn Kultur, namentlich im Teilbereich Kunst, sieht sich durch diesen quantitativen Sprung als solche qualitativ bedroht. Wenn wir nun Kultur nach wie vor verstehen wollen als das Resultat einer breiten Bildung, das heisst als Amalgam von Wissen, Phantasie, Empfindsamkeit und erfahrenem, kritischem Verstand,

so handelt es sich um die Persönlichkeitskultur. Auf dementsprechend kultivierte Individuen, die spezifische qualitative Ansprüche vertreten, kann eine Gesellschaft nicht verzichten. Auch moderne kulturelle Gebilde, um als solche auf mittlere Dauer Bestand zu haben, können nicht ohne eine Besonderheit qualitativer Art zustande kommen und müssen sich einem kritischen Widerstand stellen. Kultur, auch und gerade angesichts des heute dank den Medien so breiten Streubereichs, ist deshalb darauf angewiesen, dass ein Geschmackskanon definiert und hochgehalten wird, und dass er sich durchsetzt. Dazu braucht es – man sollte es ohne Berührungsängste sagen dürfen – nach wie vor eine Elite, und das sind Menschen mit kritischem Verstand. Jürgen Mittelstraß formuliert es bündig: »Bildung kann die Orientierungsschwäche technischer Kulturen überwinden« (Mittelstraß 1988). Deshalb gilt heute wieder vermehrt, dass die Geisteswissenschaften als ein gewichtiger Teilsektor von Kultur anerkannt sind, zumal seit sie sich nach der Annäherung an die Sozialwissenschaften heute als Kulturwissenschaften verstehen. Doch auch so müssen sie sich zunehmend reaktiv verhalten gegenüber den weitgehend unkontrolliert wuchernden Naturwissenschaften (dazu Sitter-Liver 1993). Immerhin kann man beobachten, dass gerade in den modernen Industriegesellschaften dem kulturellen Sektor insgesamt eine öffentliche Bedeutung zuerkannt wird. Dass es sich dabei nicht nur um ein Lippenbekenntnis der Verantwortlichen handelt, kann man heute im politischen und wirtschaftlichen Alltag und in der Medienwelt deutlich wahrnehmen.

Kultur als Verhaltensmuster

Indes, trotz diesen Klarstellungen zum Verständnis von Kultur sind wir noch immer nicht in der Lage, das Problem des Kulturvergleichs anzugehen. Und um einen solchen handelt es sich, wenn wir aus Europa die Kulturen Lateinamerikas in den Blick nehmen wollen. Wenn wir Kultur, wie soeben, als Kultiviertheit vieler Einzelner, als deren elitäre Bindung an eine klassische Pesönlichkeitsbildung und damit an den Kanon der Oberschicht einer nationalen Bevölkerung verstehen, so erweist sich der Begriff als zu eng und vor allem als untauglich für die Fragen des Kulturaustausches und des Kulturvergleichs. Ein an die Persönlichkeit gebundener Kulturbegriff ist zudem weitgehend auf entwickelte Gesellschaften bezogen und somit für eine kulturübergreifende Blickweise, wie sie etwa die Ethnologie erfordert, nicht zu gebrauchen. Es zeigt sich, dass die alte und neue Opposition Kultur *versus* Unbildung nur auf Individuen, allenfalls noch auf einzelne Schichten der Gesellschaft bezogen bleibt. Dass Persönlichkeitsbildung stets auf den Einzelnen bezogen ist, klingt wie eine Tautologie, hat aber seine Richtigkeit. Dabei gilt die Einschränkung, dass selbst wenn der gebildete Einzelne als Exponent eines elitären Konsenses soziale Achtung geniesst, dies wenig besagt über den kulturellen Zustand des Kollektivs, der Gesellschaft, zu der er gehört. Übrigens haben schon die französischen Aufklärer und mit ihnen Herder unterschieden zwischen der subjektiven und der objektiven Kultur. Sie meinten mit subjektiv ein kultiviertes Individuum und mit objektiv die Kultur eines Kollektivs. Dem sei gleich hinzugefügt, dass es in allen Gesellschaften lateinamerikanischer Länder solche subjektive Kulturträger gab und noch heute gibt. An Kongressen und auf meinen Vortragsreisen durch den Kontinent haben mich gewisse Gesprächspartner immer wieder neu in Erstaunen versetzt mit ihrer Belesenheit und ihrem kosmopolitischen Kenntnisstand. Der Argentinier Borges, und er musste es wissen, hat

wohl nicht zu Unrecht einmal gesagt, die Lateinamerikaner seien eigentlich die besseren Europäer.

Wir sollten deshalb wohl, zumal in einer Zeit täglicher Kontakte mit fremden Kulturen, unterscheiden zwischen dem Verständnis von Kultur als der Summe und den Produkten gebildeter Individuen einerseits, und einer anderen, der kollektiven Dimension von Kultur. Dazu haben sich zuerst die Verhaltensforscher und die Anthropologen geäussert (z.B. König/ Schmalfuss 1972). Um den Begriff Kultur weiter zu fassen, haben sie ihn als Verhaltensmuster definiert. Kultur entspräche in diesem Sinn gewissermassen einer Folie oder einem Raster, die das Verhalten eines Kollektivs steuern. Man mag einwenden, dass so das Kulturelle zu einseitig auf den Menschen als Sozialwesen, auf seine gesellschaftliche Aktions- und Reaktionsweise reduziert wird und dass der Grad an Differenziertheit kultureller Gebilde, wie er grossen Kulturen eignet, ausser Betracht fiele. Dennoch ist die Kulturanthropologie mit Erfolg von diesem Ansatz ausgegangen. In der Tat ist Kultur heute (und war es eigentlich schon seit Jacob Burckhardt) auch ein anthropologischer Begriff. Dabei fällt zunächst auf, dass wir diesen anderen Kulturbegriff nicht mehr mit einem *versus*, also mit einer Opposition fassen können, denn eine so verstandene Kultur ist ein umfassender Überbau. Die Kulturanthropologie forscht nach den Faktoren, die das Menschsein konstituieren. In diesem Sinne ist Kultur zu verstehen als Verhaltensmuster eines Kollektivs, als Steuerungsmechanismus für das Agieren und Reagieren, als Movens für gruppenspezifische Verhaltensmuster, eben als Raster oder Grundfolie, durch deren Austausch die Sicht auf die gesellschaftliche Wirklichkeit – und damit auf die Wirklichkeit schlechthin – sich schlagartig verändern kann. Auf einen ganz einfachen Nenner hat Julius Posener den Begriff gebracht: »Kultur ist das, was man wiedererkennen kann«. Dieser sehr weit gefasste Begriff von Kultur kennte als sein Gegenteil nicht etwa die Unkultur, sondern allenfalls das Eremitendasein, das Solitärwesen ausserhalb jeder Gesellschaft. Ebenso wenig ist die Massenkultur ein Gegensatz, denn sie wird zusammen mit der Bildungskultur vom Oberbegriff gleichermassen erfasst. Unbestritten ist jedenfalls die Wirksamkeit jenes Phänomens, das wir nun im anthropologischen Sinn als Kultur bezeichnen. Auch wenn sie als eine Art von *black box* zu verstehen ist, kann von ihr bekanntlich eine ungeahnte, ja unkontrollierbare Wirkung ausgehen. Die fundamentalistischen Kulturrevolutionen in den islamischen Ländern oder in China sind dafür vielsagende Beispiele.

Für unsere Fragestellung, wie es mit der Differenz zwischen den Kulturen bestellt sei, ist die Wiederentdeckung von Kultur als kollektiver Matrix schlicht eine Voraussetzung. Nicht nur scheint sich als Folge der dritten industriellen Revolution abzuzeichnen, dass die frühere Scheidung in die »zwei Kulturen« obsolet geworden ist, dass ferner der Pakt zwischen Kunst und Technik zu einer neuen, einer symbiotischen Situation geführt hat. Vielmehr wird Kultur heute in einer kreativen Gesellschaft zunehmend wieder als eine Gesamtheit erkannt, mit offenen, nicht hierarchisierten Strukturen. Die erwähnten »zwei Kulturen« von Snow sehen sich heute aufgehoben in dem, was Jürgen Mittelstraß die »kulturelle Form« einer Gesellschaft nennt (Mittelstraß 1992: 309 ff.). Daher mein Vorschlag zu einer Definition von Kultur eines Kollektivs: Kultur ist ein Netz von erworbenen Traditionen, Einstellungen und Vorstellungen, das auf das Empfinden, auf die Wahrnehmung, auf das Denken und Urteilen jedes in Gesellschaft lebenden Menschen einwirkt und dessen Handeln bestimmt. Kultur in diesem übergreifenden Verständnis ist demnach nicht allein das Produkt einzelner Menschen, sie

steuert vielmehr ihrerseits das Individuum und hat ihre eigene Gesetzmässigkeit. Zu einem solchen Kulturverständnis haben in letzter Zeit einige Kulturwissenschafter die Vorarbeit geleistet, darunter F. Boas, C. Kluckhohn und M. Mead.

Das Eigene und das Fremde

Dass Kulturen in diesem weiten, anthropologischen Sinn völkerspezifisch, das heisst regional unterschiedlich sind, versteht sich von selbst. Die Differenz, und damit die Mobilität zwischen sich fremden Kulturen jedoch – sei es dass der Betrachter reist, sei es dass Kulturelles medial die Grenzen überschreitet – hat, sagen wir seit den grossen Reisenden wie Cook und Murnau, so sehr zugenommen, dass die Kontakte zwischen den Kulturen inzwischen jedes Selbstverständnis beeinflussen. Welcher Art auch die Begegnung zwischen fremden Kulturen sein mag, sie hat in jedem Fall Folgen. Dass diese übrigens beide Parteien, das Eigene wie das Fremde betreffen, das erkennen wir besonders deutlich im Zusammenhang mit 1492, mit der Fahrt des Kolumbus in die Neue Welt. Seit jener Begegnung mit einer radikalen Andersheit hat die Alte Welt begonnen, auch sich selber anders zu sehen. Die alte Sehnsucht nach der Fremde war übrigens unbewusst immer auch gleich eine Reise zu sich selber, oftmals sogar in vermehrtem Masse als eine Reise zu den anderen.

Der sogenannte Kulturaustausch, der notwendigerweise einer Begegnung zwischen Fremden folgte, war schon immer problematisch. Für Hegel hatten die Gestaltungen des objektiven Geistes, wir sagten es schon, eine Gültigkeit nur im Bereich eines bestimmten Volkes. Die objektive Kultur einer Region kann deshalb so geartet sein, auch das sah Hegel, dass sie für den Geist eines anderen Volkes verschlossen bleibt. So meinte er etwa, dass eine freiheitliche Verfassung für die Chinesen unverständlich bleiben müsse. Und wir Europäer stehen heute noch verständnislos vor der Tatsache, dass Inder hungern inmitten von heiligen Kühen. Die Kulturphilosophie leugnet denn auch nicht, dass viele Kulturgüter der Fremde dem Fremden unverständlich bleiben, sie fügt allerdings hinzu, dass dies nur deshalb der Fall ist, weil man zu wenig darüber wisse. Schon Hegel glaubte, im Grunde genommen seien alle Kulturdifferenzen verständlich, wenn man nur über zureichende Elemente für ihre Interpretation verfüge. Und solche Elemente konnte und kann man durch Reisen in fremde Länder entdecken, auch durch geeignete Lektüre oder Unterweisung.

Erst mit der Renaissance, nach den wenigen mittelalterlichen Fernreisen, begann die wissenschaftliche Erkundung der Erde und der stimulierende Einfluss grosser Reiseberichte, von Montaigne über Casanova bis zu Goethe: Sie brachten dem einheimischen Leser die Faszination einer Andersheit, die langfristig auf das Gesamte einer Landeskultur einen kaum zu überschätzenden Einfluss ausübte. Der zunächst vereinzelte, dann immer häufiger drängende Trieb nach interkultureller Grenzüberschreitung und der Wunsch, wenigstens einer, wenn möglich mehreren fremden Kulturen zu begegnen, wurde – zunächst für die Gebildeten und die Reichen, später für die breite Masse – so etwas wie ein kategorischer Imperativ. Dabei ist zu erkennen, dass zwischen Fremderkenntnis und Selbsterkenntnis ein dialektisches Spiel vor sich geht. Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass diese Erkenntnisvorgänge beiderseits von der jeweiligen kulturellen Identität ausgehen. Diese wird in unserem Zusammenhang zu einem Schlüsselbegriff (dazu Fisher 1988).

Was heisst kulturelle Identität?

Dieser heute ebenfalls modisch gewordene Terminus hat sich nach und nach eingebürgert, namentlich dank den Schriften von George Herbert Mead (1934). Um diesen leider zerredeten Begriff besser zu verstehen, drängt sich ein Exkurs auf. Es muss zunächst geklärt werden, wie kulturelle Eigenheit oder Identität überhaupt zustande kommt. Aufgrund von Überlegungen zu den Faktoren, mittels derer sich Identität konstituiert, drängt sich mir eine zweifache bzw. dreifache Unterscheidung auf: a) die persönliche Identität des Individuums; b) die kulturelle Identität eines kleinen Kollektivs (Nachbarschaft, Dorf, Kleinstadt, Region, Heimat) und c) die kulturelle Identität einer Grossgruppe (Grossstadt, Provinz, Nation, Kontinent, Rasse, Religion). Diese Unterscheidungen nehmen Rücksicht auf die beschriebene Doppelsemantik des Begriffs Kultur, je nach seinem Bezug auf das Individuum bzw. auf das Kollektiv. Zudem wird unterschieden zwischen Klein- und Grossräumen, in denen letzteres angesiedelt ist. Die Differenzierungen lassen sich erklären anhand des Schemas, das (aus typographischen Gründen) im Anhang dieses Kapitels steht. Damit die Kontrastierung deutlich werde, fasse ich hier die Unterschiede zwischen den drei Ebenen zusammen: Auf der Ebene der Person (a) ist die Identität implizit, privat, empfunden, erfühlt, empirisch. Sie kann in gewissen Fällen, die wir dann als psychopathologisch werten, auch imaginär oder illusorisch sein, wie z.B. bei Don Quijote. Erst auf den Ebenen des Kollektivs kann der Begriff der *kulturellen* Identität Sinn machen. Im Falle der Kleingruppe (b) ist diese ebenfalls implizit, aber pragmatisch erlebt, wenn auch meistens nicht verbalisiert: das Wir-Gefühl ist schwer zu definieren. Immerhin kommt es vor, dass es sich in der so genannten Regional- oder Heimatliteratur artikuliert. Im Falle der Grossgruppe (c) hingegen ist die kulturelle Identität immer explizit, gewissermassen patriotisch, rhetorisch. Sie ist ein Sekundärphänomen, das nicht spontan entsteht, das vielmehr das Ergebnis darstellt einer kontrastiven Selbstreflexivität, auch eines Erziehungs- und Bewusstmachungsprozesses, den offizielle Instanzen durchführen: die Lehrer, die Pfarrer, die Politiker, die Regierenden.

Gibt es nähere und fremdere Kulturen?

Nach den vorangegangenen Klärungen können wir der hier gestellten Frage besser nähertreten. Die Sozialwissenschaften, namentlich die Sozialpsychologie haben inzwischen auf den verschiedensten Wegen versucht, die kulturelle Distanz zwischen fremden Grossgruppen möglichst exakt zu erfassen. In einer Welt von immer grösserer Mobilität, mit zunehmenden Migrationen ist die Verträglichkeit zwischen verschiedenen Kulturen ein erstrebenswertes, ein notwendiges Ziel geworden (Hall/Reed 1989). Daher drängt sich die Frage auf, ob kulturelle Differenz erfassbar oder gar messbar sei. Die bisherigen Versuche waren zunächst dilettantisch. So wurde etwa, meistens anhand gezielter, so genannter repräsentativer Umfragen, untersucht, ob die rassische Bevorzugung eine Rangordnung der Beliebtheit gewisser Kulturen erkennen lässt; oder auch statistisch, ob vielleicht die schlichte Zuweisung von Sympathie und Antipathie etwas aussagt; oder ob vielleicht das Erkennen bestimmter Gemeinsamkeiten zwischen dem »typisch« Eigenen und dem »typisch« Anderen ein Kriterium sein könnte; oder ob sich eventuell anhand der bekannten Maslow'schen Bedürfnis-Pyramide eine völker-

spezifische Aufgliederung ergebe. Die Ergebnisse sind eher enttäuschend (dazu Karsten 1978). Als überraschend exakt, doch schwerer zu beobachten, ist eine Untersuchung des unterschiedlichen kommunikativen Verhaltens, aus der sich eine Unterscheidung zwischen so genannten *low-context-* und *high-context*-Kulturen ableiten lässt. Sie scheint signifikant zu sein, ist aber nur in langwierigem Verfahren zu erfassen (Hall 1977). Der Sammelband von Knapp-Potthoff (1997) gibt einen Einblick in weitere linguistisch orientierte Arbeiten über die Möglichkeiten interkultureller Kommunikation. Insgesamt sind jedoch die Ergebnisse der einschlägigen Forschungen prekär, die Schlüsse gewagt, die Aussagen partiell.

Dies sollte uns nicht überraschen. Denn in der Tat wäre es absurd, in einem so komplexen Bereich wie der kulturellen Identität exakte Ergebnisse einer Differenz-Messung zu erwarten. Jede nationale oder sprachregionale Kultur ist bekanntlich schon in sich selber veränderbar, im Lauf der Zeit erst recht. Das kulturelle Leben eines jeden Landes – es wurde schon angedeutet – schlägt sich in einem spezifischen Kanon nieder, in einer Ansammlung von Meinungen, ästhetischen Bevorzugungen, existenziellen Optionen, wobei das Gesamte weder homogen, noch widerspruchsfrei, noch dauerhaft ist. Diesen Kanon können wir empirisch gut beobachten an der kulturellen Identität eines kleineren Kollektivs, wie sie oben unter b) beschrieben wurde. Und auch die kulturelle Identität einer Grossgruppe, die bekanntlich explizit ist, lässt sich z. B. am Bildungswesen und mannigfach im öffentlichen Sektor ablesen. Die Wirkungsdauer eines solchen Kanons kann sehr verschieden sein. Einerseits kann ein kultureller Kanon – z. B. der abendländische Humanismus mit seinem Kult der Antike – über Jahrhunderte Bestand haben; andererseits kann sich eine kollektive Befindlichkeit, wie etwa die Décadence- und die Fin-de-Siècle-Phänomene um 1900 zeigen, nur für die Dauer von vielleicht einer oder zwei Generationen halten. Ein kultureller Kanon kann zäh andauern, kann sozial sinken, bleibt ständig den Neuerungen der heranwachsenden Jahrgänge ausgesetzt und wird durch neue Fremdeinflüsse verändert, vielleicht beschädigt, vielleicht bereichert. Ein kultureller Kanon ist zwar höchst wirksam und ist doch keine feste Grösse; er ist, ähnlich wie etwa der so genannte Zeitgeist, ein soziales Phänomen. Die von ihm gesteuerten Neigungen und Abneigungen sind im Nachhinein möglicherweise erklärbar, vorauszusehen waren und sind sie nicht. Die Wucht der Veränderungskraft eines neuen Kanons – denken wir an die 68er Bewegung –, desgleichen das ihm unter Umständen eigene Beharrungsvermögen sowie auch die Richtung seiner Wandlungen sind nicht vorhersehbar. So ist es auch keiner Autorität auf Dauer vergönnt, einen kulturellen Kanon zu verordnen oder ihn in wünschbare Bahnen zu lenken. Ein Kanon leitet seine Autorität von seiner schieren Existenz her, und diese ist abhängig von der schwellenden oder schwindenden Zustimmung im Kollektiv. Fassbar wird ein kultureller Kanon allerdings anhand gewisser Symptome, in denen sich die mehrheitliche Einstellung einer Gesellschaft öffentlich und institutionell niederschlägt.

In unserem Zusammenhang der Nähe oder Ferne von Kulturen zu- oder voneinander gilt deshalb, dass man weniger an einem Kanon insgesamt, vielmehr nur an einzelnen identitätsstiftenden Faktoren des (heimatlichen oder nationalen) Kollektivs ablesen kann, in welchem Verhältnis zwei einander fremde Kulturen zueinander stehen. So führen am ehesten jene Untersuchungen zum Ziel, die anhand bestimmter gemeinsamer Faktoren oder Werthaltungen eine Nähe bzw. eine Distanz zwischen verschiedenen Kulturen feststellen (Kluckhohn/ Strodtbeck 1961). In diesem Fall steckt im Detail nicht der Teufel, sondern im Gegenteil der einzig mögliche Erkenntnisgewinn. Denn, nur falls eine Anzahl von identitätsstiftenden Fak-