Kultur, kulturelle Differenzen und das Fremde*

EVELINE CIOFLEC**

Culture, Cultural Difference and the Foreign

This paper emphasizes the importance of lived experience for debates on cultural differences. Theoretical perspectives are often helpful for discovering common traits of cultures. Moreover they are correctives for subjective perspectives on differences. However, cultural differences are experienced by encountering the possibly conflict-laden foreignness of the other. Hence, with regard to peacefully shared spaces, focusing on a phenomenological approach to experiencing the foreign seems to be more productive than normative approaches through theory of culture. Rather than normatively determining a common concept of culture, responsiveness and dialog – even unsuccessful dialog – are keys for bridging possible conflicts rooted in cultural differences.

Keywords: Culture, cultural criticism, cultural difference, foreignness, the foreign.

Die Selbstverständlichkeit mit der in den letzten Jahrzehnten kulturelle Differenzen in Medien und allgemein in der Öffentlichkeit thematisiert werden – aus Anlass der europäischen Regionalisierungspolitik, zunehmend aber auch im Angesicht der vermehrten Arbeits- und Flüchtlingsmigrationen – lässt auf eine Vereinheitlichung der Bedeutung, in der Kultur aufgefasst wird, schließen. Mit kulturellen Differenzen sind ethnologische Differenzen gemeint, die Unterschiede in der Lebensführung, den Sitten und auch mit Bezug auf gewisse Werte, die bei Völkergruppen und größeren Gemeinschaften festgestellt werden können. Dabei bergen Differenzen nicht lediglich eine Kuriosität, sondern sie bergen das Fremde. Für die Verständigung zwischen Völkergruppen wird das Fremde zum Stein des Anstoßes und die Vermittlung ist keine leichte Aufgabe. Würde Differenz schlicht Andersartigkeit implizieren, wäre das Relationieren vorstellbar, zumal das Andere immer schon auf das Eigene bezogen ist, eben indem es anders ist als das Eigene. Das Fremde hingegen sticht hervor, bleibt unzugänglich, verweigert sich dem Verstehen und scheint somit auch die Verständigung unmöglich zu machen.

* Überarbeiteter Text des Vortrags zum Symposium „Kulturelle Differenzen als Kern der ökumenischen Frage“, 10. 09. 2016, Departement für Geschichte, Kulturerbe und Protestantische Theologie, „Lucian-Blaga“-Universität, Hermannstadt/Sibiu.

** Eveline Cioflec, Dr. phil., Teaching Associate, „Lucian-Blaga“-Universität, Sibiu, Adresse: Str. Bailor 16, 555300 Cisnădie, jud. Sibiu, Rumänien; e-mail: eveline_cioflec@web.de.

1. Kulturelle Differenzen

Kulturelle Differenzen treten im Zusammenleben auf: sie zeigen sich nicht erst mit Bezug auf entfernte andere, sondern in Verhältnis zu Menschen, mit denen wir den Lebensraum teilen. Dieses hebt Kardinal Karl Lehman in seinem Aufsatz „Fundamente Europas: Glauben und Kultur. Die Notwendigkeit eines schwierigen Dialogs“ hervor und betont, dass diese Differenzen uns bei Weitem nicht lediglich als Beobachter angehen, etwa um zu erfahren, wie andere ihr Leben gestalten.

Wenn auch das Thema „Kulturelle Differenzen als Kern der ökumenischen Frage“ sich keineswegs auf Europa beschränkt, trifft Karl Lehmanns Diagnose trotzdem den Kern dieses Symposiums. Wird die Ökumene im Zusammenhang mit kulturellen Differenzen zur Diskussion gestellt, so ist die Frage nach gutem Zusammenleben in den Mittelpunkt gerückt, ob nun auf Europa beschränkt oder auch nicht. Karl Lehmann hebt für ein gelungenes Zusammenleben die Bedeutung gemeinsamer Wertüberzeugungen hervor, jenseits der Vielfalt oder gerade in der Vielfalt.

Allenthalben gibt es die Klage, die Fundamente Europas würden heute zu einseitig von den wirtschaftlichen Interessen her bestimmt. Man beklagt nicht nur das langsame Wachsen ausgebauter und bevollmächtigter demokratischer Strukturen, sondern auch ein Defizit im Blick auf die sogenannten ‚Werte‘. Auf der anderen Seite besteht kein Zweifel, dass ein gemeinsames Europa gewisse gemeinsame Wertüberzeugungen braucht, die in der Antike, im biblischen Glauben, in der Geschichte des Christentums und in der Aufklärung begründet sind. Aber so bleiben sie relativ abstrakt. Die konkrete Kultur ist in bestimmten Lebensformen und in einzelnen Regionen beheimatet und verwurzelt. Gerade diese beharren auch auf einer gewissen Autonomie. Sie wollen die farbige Kultur ihres Lebens und ihrer Überlieferungen nicht eintauschen mit einer relativ künstlichen Welt, die vielfachen Einwirkungen ausgesetzt ist. In diesem Sinne gibt es einerseits stets den Ruf, die kulturellen und auch religiösen Werte Europas stärker zu betonen, gleichzeitig aber wehrt man sich gegen jede autoritative Maßnahme in diesem besonders sensiblen Bereich.¹

Lehmanns Diagnose trifft auch nach einigen Jahrzehnten noch zu, obwohl das Betonen der gemeinsamen Werte augenscheinlich leiser gewor-

¹ Karl Lehmann, „Fundamente Europas: Glaube und Kultur. Die Notwendigkeit eines schwierigen Dialogs“, in: Martin W. Ramb, Joachim Valentin (Hrsg.), *Natürlich Kultur. Post-säkulare Positionierungen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh 2010, S. 61 f.

den ist, während das, was Lehmann „konkrete Kultur“ nennt und was die Vielfalt ausmacht, immer stärker betont wird. Seine Auffassung von Kultur lehnt an deren Gegenüberstellung zur Zivilisation:

Kultur wird vor allem im philosophischen Bereich des deutschen Sprachgebietes von Zivilisation unterschieden: Zivilisation erscheint als die Gesamtheit der zweckrationalen Einrichtungen zur Erleichterung des menschlichen Daseins, Kultur hingegen bezeichnet jene Anstrengungen des Menschen, die mehr eine Steigerung und eine Selbstdarstellung des Menschen bedeuten in Kunst, Religion, den Geisteswissenschaften sowie Institutionen, die diesem Zweck dienen (Schulen, Theater, Bibliotheken).²

Mit dieser Auffassung der Kultur, „eine Steigerung und eine Selbstdarstellung des Menschen [...] in Kunst, Religion, den Geisteswissenschaften sowie Institutionen“ in Gegenüberstellung zu Zivilisation als „Gesamtheit der zweckrationalen Einrichtungen zur Erleichterung des menschlichen Daseins“,³ distanziert Lehmann sich eigentlich auch schon von der „konkreten Kultur“, in deren Rahmen kulturelle Differenzen zentral sind. Indem Lehmann die Kultur begrifflich der Zivilisation entgegenstellt, wirft er die Frage auf, ob Kultur möglicherweise zu den „historisch vergangenen Phänomenen“ zählt,⁴ und stellt mit dem Hinweis auf das lateinische *colere* als etymologische und begriffliche Wurzel von Kultur, „das zugleich Bauen/Errichten und Pflegen/Bewahren heißt“ fest, dass beides die „wahre Kultur“ ausmacht.⁵

Ist in diesem Horizont einer „wahren Kultur“ von kulturellen Differenzen die Rede, oder mit Lehmann gesagt, von der „konkreten Kultur“, so werden die Differenzen lediglich als Unterschiede im Rahmen einer umfassenderen Kultur verstanden. Lehmann positioniert sich damit ausdrücklich in den Bereich einer Interpretation der Moderne, in der die Säkularisierung, die Funktionalisierung und der Pluralismus die „Situation der Kultur“ bestimmen. Die Säkularisierung erläutert Lehmann als den Verlust eines transzendenten Grundes in der Moderne: „Ursprünglich religiös geprägte Lebenszusammenhänge verlieren ihre letzte Verwurzelung in einem transzendenten Grund (Gott) und ihre Beheimatung in einem kirchlichen Kontext.“⁶ Die Funktionalisierung der Kultur skizziert Lehmann als Auffassung der Wirklichkeit mit Blick auf die „zweckrationale Finalisierung“ ausgehend von Teilbereichen und nicht vom

² *Ibidem*, S. 62.

³ *Ibidem*, S. 62.

⁴ *Ibidem*, S. 62.

⁵ *Ibidem*, S. 62.

⁶ *Ibidem.*, S. 62.

„Ganzen der Welt“⁷. Der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen erscheint somit als eine innere Konsequenz aus dem Verlust des „transzendenten Grundes“ und dem „Ganzen der Welt“.

Die auch in der modernen Demokratie verfassungsmäßig verbürgte, zunächst negative Religionsfreiheit bringt einen weltanschaulichen und religiösen Pluralismus hervor, in dem alle Religionen und jeweiligen Weltanschauungen gleichgültig sind und darum auch jeweils nur in ihrem individuellen Anspruch nach innen nebeneinander stehen.⁸

Religion wird somit zur „privaten Angelegenheit“, die gerade Gemeinschaft untergräbt. Die gesteigerte Subjektivierung und Individualisierung, so Lehmann, „entleert das menschliche Zusammenleben im Blick auf gemeinsame verbindliche Normen“⁹.

Mit Blick auf für ein gelungenes Zusammenleben unerlässliche gemeinsame Werte, setzt Lehmanns Interpretation nicht nur ausdrücklich, sondern auch betont einen einheitlichen Begriff eben der „wahren Kultur“ voraus. Davon ausgehend gelangt er auch zu der Diagnose einer Trivialisierung der Kultur:

Es ist auch nicht zu verkennen, dass die Kultur eine viel größere Nähe zur bloßen Unterhaltung gewonnen hat und dass der Umgang mit Kulturgütern in vielem einem Konsum-Verhalten entspricht. Kulturgüter, besonders moderner Herkunft, werden geschaffen und weggeworfen, gebraucht und vernutzt („Kulturindustrie“). [...] Mit diesem Trend geht eine sehr starke Trivialisierung der Kultur einher, die nicht nur – was noch förderlich wäre – eine engere Verbindung zwischen Alltagsleben und Kultur anstrebt, sondern nicht selten banal wird und wirkt. Es ist auch nicht verwunderlich, dass damit eine Verflachung der Tiefe des Menschseins und der Wirklichkeit überhaupt einhergeht, zumal ein Transzendenzbezug in hohem Maß ausfällt. Diese Boulevardisierung hat in der Zwischenzeit auch in einem hohen Maß die Kultursendungen der Fernsehanstalten und die Feuilletons der Print-Medien erreicht.¹⁰

⁷ *Ibidem*, S. 63: „Die Wirklichkeit wird nicht mehr im Ganzen der Welt und des Seins überhaupt verstanden, sondern sie wird von den Zielsetzungen ihrer jeweiligen Teilbereiche her begriffen. Dabei steht nicht so sehr die Realität selbst in ihrer eigenen Bedeutung im Vordergrund, sondern ihre zweckrationale Finalisierung.“

⁸ *Ibidem*, S.63.

⁹ *Ibidem*, S. 64.

¹⁰ *Ibidem*, S. 65. Die Wendung „Kulturindustrie“ entlehnt Lehmann hier Max Horkheimers und Theodor W. Adornos „Dialektik der Aufklärung“. M. Horkheimer, T. W. Adorno,

Die angeführte Analyse der Situation der Kultur unternimmt Lehmann im Hinblick auf den Dialog zwischen Glaube und Kultur. Sein Anliegen ist, die Möglichkeiten, Chancen und Verantwortungen dieses Dialogs herauszustellen und somit auch die Aufgaben des Glaubens hervorzuheben, der gesellschaftlich durch die Kirche gestützt, „dem Kulturerbe zu Hilfe kommen“ muss.¹¹ Im Zuge dessen zeigt sich allerdings eine ausgeprägte Auffassung der Kultur. Diese nicht unübliche Auffassung galt es hier festzuhalten, um aus diesem Blickwinkel auf die Frage nach kulturellen Differenzen zurückzukommen.

Werden kulturelle Differenzen auf diesem Hintergrund in Betracht gezogen, so kann es höchstens um eine Vielfalt innerhalb einer Einheit oder Ganzheitlichkeit gehen. Wenn Lehmann von „konkreten Kulturen“ spricht, so ist gerade diese Vielfalt der Lebensgestaltung gemeint, was allerdings „die wahre Kultur“ nicht hinterfragt, sondern vielmehr im Einzelnen diese in vielfältiger Ausprägung bestätigt.

Inwiefern an einer „wahren Kultur“ festzuhalten ist, sei hier dahingestellt. Lehmanns Darstellungen führen jedoch eine gängige Auffassung der Kultur vor Augen, nämlich eine wertorientierte Auffassung als „Steigerung und Selbstauffassung“ des Menschen. Ein Einblick in die Geschichte des Kulturbegriffs stellt diese Auffassung als nur eine mögliche heraus. Die ethnologische Prägung des Kulturbegriffs scheint die Auffassung der Kultur als der Zivilisation entgegengesetzt abzulösen.

2. Kultur und kulturelle Differenzen

Der Begriff der Kultur ist mehrdeutig. Zwar gibt es ein umgangssprachlich geläufiges vorwiegendes Verständnis, das zum Beispiel auch bei der Namensgebung von Institutionen vorausgesetzt wird. Wie Martin Heidegger mit Blick auf die Geschichte des Begriffs hervorhebt, ist dieser relativ neu, der Neuzeit entsprungen.

„Kultur“ gibt es erst seit dem Beginn der Neuzeit, sie beginnt in dem Augenblick, als die *veritas* zur *certitudo* wird, da der Mensch sich auf sich selbst stellt und sich selbst durch eigene „Pflege“, *cultura*, durch eigenes „Schaffen“ zum Schöpfer macht, d. h. zum Genie. Die Griechen kennen weder dergleichen wie „Kultur“ noch so etwas wie „Genie“. [...] Von den Griechen aus gedacht ist, was neuzeitlich „Kultur“ heißt, eine von der Eigen-

Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch 2001 (13. Aufl.), S. 128-176.

¹¹ *Ibidem*, S. 67.

macht des Menschen hergestellte Organisation der „geistigen Welt“.¹²

Die äußerst kritische, ablehnende Stellung Heideggers zu Kultur, die er wiederholt als „Kulturbetrieb“ bezeichnet, geht auf sein Zurückweisen der eigenmächtigen Gestaltung der Wirklichkeit durch den Menschen zurück, eine Bindung des Lebens an „normgebende Prinzipien und Werte“¹³. Die gemeinschaftliche, gesellschaftliche Wirklichkeit wird in der Neuzeit anhand der Kultur und Zivilisation bestimmt und zugleich entsteht Kultur als gemeinschaftlicher Begriff. Kant sieht in der Kultur wie in der Zivilisation eine Disziplinierung,¹⁴ wobei Zivilisation das Äußere betrifft, während Kultur eher die Fähigkeit des Menschen betrifft, nach Sittengesetzen zu handeln.

In der gegenwärtigen philosophischen Debatte um den Begriff der Kultur betont Herbert Schnädelbach die Wertfreiheit des Begriffs in der wissenschaftlichen Debatte.¹⁵ Die jüngere Entwicklung des Begriffs wurde durch seine Verkehrung in der Ideologie und Propaganda des Nationalsozialismus beeinflusst.

Es waren vor allem linke Intellektuelle, die sich schon damals über diesen Kulturbegriff lustig machten: über die »ewigen Werte«, die unsterblichen »Kulturgüter« und den Kult bürgerlicher Innerlichkeit, die damit beschworen wurden. Nach 1945 war diese Sicht gründlich diskreditiert, denn alle Kultur hatte Hitler und Auschwitz nicht verhindert.¹⁶

War Kultur ein zentraler Begriff der Neuzeit geworden, als Bestimmung der Gemeinschaft der Menschen, so rückte in den Nachkriegsjahren, wie Schnädelbach hervorhebt, im Zuge der Kulturkritik insbesondere der

¹² Martin Heidegger, *Parmenides*, Gesamtausgabe Bd. 54, Hrsg. Manfred S. Frings, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1992² (1. Aufl. 1982), S. 103. Vgl. Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger und der Historismus: Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, S. 248. Siehe auch ders., „Wissenschaft und Besinnung“, in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrg.), *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 2000, S. 37-65, S. 39: Nach einer geläufigen Vorstellung bezeichnen wir den Bereich, worin sich die geistige und schöpferische Tätigkeit des Menschen abspielt, mit dem Namen „Kultur“.

¹³ M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1976, S. 144, zit. S. 15.

¹⁴ Immanuel Kant, „Über Pädagogik“, in: idem, *Werke in XII Bänden*, Wilhelm Weischedel (Hrg.), Frankfurt a. M., Suhrkamp 1964, S. 695-761, hier S. 708.

¹⁵ Herbert Schnädelbach, „Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie“, in: Ralf Konersmann (Hrg.), *Grundlagentexte Kulturphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner 2009, S. 263-275; S. 264: „Die wissenschaftliche Rede über Kultur ist *wertfrei*.“

¹⁶ *Ibidem*, S. 263.

linken Intellektuellen, die „gesellschaftliche Vermittlung“, wie diese in der Frankfurter Schule betont wird, in den Mittelpunkt. Allerdings hielt diese Strömung nicht lange, „heute ist «Gesellschaft» altmodisch und «Kultur» wieder modern“, was nach Schnädelbach aus dem „Nachlassen der Überzeugungskraft marxistischer Theorieprogramme“ zu erklären ist.¹⁷ Allerdings führte die Kulturkritik in der Nachkriegszeit zu einer Läuterung des Kulturbegriffs. Dieser „ist in durch Verwissenschaftlichung gereinigter Gestalt in unseren Diskurs zurückgekehrt“.¹⁸ In diesem Kontext der Kulturkritik sind die Ausdrücke ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘ „austauschbar“ geworden, indem kein Wert mehr auf den „Wertgegensatz“ gelegt wird.¹⁹ Letzterer wird allein in kulturkonservativen Interpretationen beibehalten, wobei auch da Kultur und Zivilisation Teilbereiche einer „Gesamtkultur“ sind, die „den Inbegriff menschlicher und von Menschen gemachter Lebensverhältnisse“ meint, „die *nicht* Natur ist“.²⁰ Schnädelbach spricht in diesem Zusammenhang von *zwei* Kulturbegriffen, dem genannten weiteren Kulturbegriff und einem engeren, der sowohl der Institutionalisierung als auch der Auffassung von Pluralität von Kulturen zugrunde liegt.

Kultur im engeren Sinne – das ist das, wofür wir in Hamburg den Kultursenator haben, was Ländersache ist und wofür es nirgends genug Geld gibt. Dann aber sprechen wir auch von Kulturen, die wir irgendwo in der Mitte zwischen dem Biotop des Menschen auf diesem Planeten und dem Ressort der Kultusverwaltung ansiedeln; wir sind offenbar der Überzeugung, daß Kultur überhaupt nur in verschiedenen Kulturen existiert: in der westlichen, chinesischen oder Hopi-Variante usf.²¹

Kulturelle Differenzen sind in diesem Bereich des engeren Kulturbegriffs angesiedelt, nämlich da, wo der ethnologische Pluralismus vertreten wird. Die von Schnädelbach pointierte Unterscheidung zwischen der Kultur im weiteren und der Kultur im engeren Sinne ist begrifflich festzuhalten, da sie im Weiteren dazu verhilft, kulturelle Differenzen zu lokalisieren. Diese sind gleichzusetzen mit der Vielfalt von Kulturen, wobei ein weiterer Begriff von Kultur als Lebensgestaltung vorausgesetzt wird. Dass letzterer so weit gefasst ist, als dass er wiederum ohne die Differenzierung in Kulturen leer erscheint, liegt auf der Hand. Für eine grundsätzliche kulturkritische Dis-

¹⁷ *Ibidem*, S. 264.

¹⁸ *Ibidem*, S. 264.

¹⁹ *Ibidem*, S. 264.

²⁰ *Ibidem*, S. 264.

²¹ *Ibidem*, S. 265.

kussion ließe sich darüber streiten, was mit Lebensgestaltung gemeint ist und ob überhaupt eine Abgrenzung von der Natur weiterführend ist oder ob hingegen eher die Normativität eine definitorische Rolle spielt. Eher einleuchtend ist, dass erst in der Rückführung auf die Pluralität der Kulturen, in den kulturellen Differenzen, der Kulturbegriff wieder an Kraft gewinnt.

Die ethnologische Forschung hat die Debatte um den Kulturbegriff neu belebt, was in der Theorieentwicklung als sogenannter „cultural turn“ bekannt geworden ist,²² und sowohl in Wissenschafts- und Sozialtheorien als auch in die empirische Forschung der Soziologie, Ethnologie und Geschichtswissenschaften hineinwirkte.²³ Der so neu gewonnene Kulturbegriff errang auch in der geisteswissenschaftlichen Forschung und der Kulturkritik Aufmerksamkeit. Wie Schnädelbach vermerkt, ist die Wiederaufnahme des Kulturbegriffs nach der gesellschaftlichen Kritik der Nachkriegszeit nebst dem französischen Strukturalismus und dem Neostrukturalismus der amerikanischen „cultural anthropology“ zu verdanken:

So signalisiert der Ausdruck „Kultur“ nicht mehr das Höhere der gebildeten Stände – Streichquartett, Rilke und den Kunstverein –, sondern den „ethnologischen Blick“ aufs Fremde und Eigene.²⁴

Kulturelle Differenzen rücken in genau diesem sogenannten „ethnologischen Blick“ in den Mittelpunkt der Fragestellungen. Jedoch führt dieser an sich deskriptive Blick von außen, der vergleichende Blick, der Differenzen hervortreten lässt, in der Frage nach tatsächlichem Zusammenleben, die hier weiter oben gestellt wurde, nicht weiter. Wird dieser Blick weiterverfolgt, führt er auf den Streit kultureller Universalien und Kulturrelativismus – der mitunter in den Debatten um Multikulturalität aufgegriffen wird²⁵ – auf die hier nicht näher einzugehen ist. Bedeutungsvoller erscheint im Kontext der mit Lehmann gestellten Frage nach einem gelungenen Zusammenleben trotz kultureller Differenzen, das Augenmerk auf die Gegenüberstellung des

²² Vgl. Jeffrey C. Alexander: „The new theoretical movement“, in: Neil J. Smelser (Hrg.), *Handbook for Sociology*, Beverly Hills, Sage 1988, S. 77-101.

²³ Vgl. Johanna Riegler, „Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff“, in: *Working Papers der Kommission für Sozialanthropologie*, Reihe A: Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wittgenstein 2000, Österreichische Akademie der Wissenschaften 2003.

²⁴ *Ibidem*, S. 264.

²⁵ Aufschlussreiche Literatur zu diesem Thema ist insbesondere im Bereich der politischen Philosophie zu finden. Um nur einige Titel zu nennen: Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993; Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*, Hrsg. Otto Kallscheuer, Hamburg, Rotbuch 1999; Heiko Heinisch, Nina Scholz, *Europa, Menschenrechte und Islam - ein Kulturkampf?*, Wien, Passagen 2012.

Fremden und des Eigenen zu richten und bei dieser aus phänomenologischer Perspektive erstmal zu verweilen.

Der Vorschlag wäre, kulturelle Differenzen nicht schlicht als theoretischer Beobachter zu berücksichtigen. Kulturelle Differenzen lassen sich schlecht verwalten. Oft sind sie auf den ersten Blick gar nicht erkennbar. Eine gewisse Mentalität etwa, die durchaus in der kulturellen Eigenart einer Menschengruppe verwurzelt ist, kann meist schwer beschrieben werden. Sie wird erst in der Erfahrung nachvollziehbar. So reicht es auch nicht, etwa gewisse Gesten aus anderen Kulturkreisen zu erlernen. Die Bedeutung entzieht sich, da diese gerade als Gesten mehr bergen, als die Geste selbst verrät.²⁶

3. Kulturelle Differenzen erfahren: Das Fremde

Kulturelle Differenzen werden anhand des Fremdartigen erfahren. Fremdartiges Verhalten kann verschiedenste Ursachen haben, jedoch lässt das Fremdartige einer Gemeinschaft auf kulturelle Differenzen schließen, und zwar zunächst als Andersartigkeit. Dabei bleibt es aber nicht, denn stellt sich die Andersartigkeit als Fremdartigkeit heraus, dann reißt der Faden der Verständigung und man weiß mit dem Fremden, das gerade als unzugänglich, als widerspenstig empfunden wird, nichts anzufangen. Dieses Fremde lässt sich als solches schwer fassen. Wie Bernhard Waldenfels, in dessen philosophischen Gedankengängen das Fremde zu einem Topos geworden ist, hervorhebt:

Würde man das Fremde als ein Spezialthema behandeln, so hätte man es von vornherein verfehlt. Man würde von einem Bereich des Vertrauten und Bekannten ausgehen, und wenn alles gut geht, würde man ebendorthin zurückkehren. Man würde durch die Erfahrung des Fremden verändert, vielleicht auch geläutert, doch am Ende hätte die ursprüngliche Vertrautheit gesiegt.²⁷

Die Spanne zwischen Vertrautheit, dem Eigenen, und Fremdheit ist für die Erfahrung ausschlaggebend. Das Fremde bleibt gerade darin fremd, dass es in die Vertrautheit nicht zurückgenommen werden kann. Allerdings ist auch die Vertrautheit, dasjenige was die gesammelte Erfahrung ausmacht, kein in sich abgerundetes Gebilde, sondern sie bleibt fragil. Gerade weil die

²⁶ Streeck Jürgen, „Kulturelle Kodes und ethnische Grenzen. Drei Theorien über Fehlschläge in der interethnischen Kommunikation“, in: Jochen Rehbein (Hrsg.), *Interkulturelle Kommunikation*, Tübingen, Narr 1985, S. 103-120.

²⁷ Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2006, S. 7. Vgl. auch Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg-München, Karl Alber 2006, S. 354: „Fremdheit wird nicht wirklich *erfahren*, wird nicht *real*, kommt nicht wirklich zu Wort.“

Vertrautheit fragil und durchlässig ist, prallt das Fremde nicht schlichtweg daran ab, sondern ist irgendwie vernehmbar, dringt als Unfassbares in die Erfahrungswelt ein und rüttelt so sehr daran, dass in der Reflexivität die Erfahrung selbst fremd wird:

Nehmen wir das Fremde dagegen als etwas, das nicht dingfest zu machen ist, nehmen wir es als etwas, das uns heimsucht, indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht, so bedeutet dies, daß die Erfahrung des Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein *Fremdwerden der Erfahrung* übergeht.²⁸

Wie weitreichend die Schwierigkeiten sind, die Begegnung mit dem Fremden zu durchmessen, wird bereits mit diesen wenigen Hinweisen deutlich. Der schillernde Bezug zwischen Vertrautheit und Fremdheit führt dazu, dass letztere ineinander übergehen oder umschlagen,²⁹ dass der ursprünglich vertraute Angelpunkt des Vertrauten, von dem aus betrachtet werden kann, selbst noch in Frage gestellt wird, obzwar nicht radikal. Wenn auch die Begegnung mit dem Fremden am Vertrauten rüttelt, so wird dieses doch nicht gänzlich aus den Angeln gehoben, hierzu sind die Verankerungen, die Georg Stenger stichhaltig beschreibt, doch jeweils ausschlaggebender:

Wir können uns sozusagen der kulturellen Herkunft, mag sich dies in Aussehen, Sprache, Grundüberzeugungen, Religionen usw. manifestieren, nicht entziehen, auch wenn wir dies wollten, denn wir sind nicht, die wir sind, ohne diese. Wir wären andere, aber dies wiederum nur im Rückbezug zu demjenigen, wovon wir andere sind. In all dem wird eine weithin bekannte Erfahrung deutlich, wonach ein jeder sich sowohl als Individuum, als *dieses* Individuum, wie auch als *dieser* der und jener Region, diesem oder jenem Volk, dieser oder jener Nation, dieser und jener Kultur Zugehörige erfährt. Es sind seine Identifikatoren, auch und gerade wenn er das ein oder andere kritisch sieht und sich davon absetzt.³⁰

²⁸ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie*, S. 7.

²⁹ Dass es allerdings nicht beides zugleich sein kann, hält B. Waldenfels wie folgt fest: „Das Fremde befindet sich nicht einfach anderswo, es ist ähnlich wie Schlafen vom Wachen, Gesundheit von der Krankheit, Alter von der Jugend durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt. Dabei steht keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich.“ B. Waldenfels, „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“, in: Herfried Münkler (Hrg.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Berlin, Akademie 1997, S. 65-83, zit. S. 69.

³⁰ G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 335.

Zweierlei ist hier hervorzuheben: Dass die Begegnung mit dem Fremden das Eigene nicht wirklich gefährdet, dass es allerdings letzteres als „brüchig“³¹ herausstellt. Letztere Erfahrung kann schmerzlich sein, umso mehr als die eigene Identität angenagt wird.

Diese Problematik des Fremden aus der Perspektive der Erfahrung bringt Licht in die Schwierigkeiten, zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung zu vermitteln, oder im Zweifelsfall Versöhnung herbeizuführen. Das Fremde, das man in der Begegnung mit anderen erfährt, lässt sich nicht zur Seite stellen oder zurückdrängen zugunsten einer gut gesinnten Vermittlung. Es bleibt unvorhersehbar, wann es sich wieder zeigt und auch wieder verunsichert und auch jede Vermittlung in die Unmöglichkeit zurückstellt.

Gerade in dieser Hinsicht ist Waldenfels' Hinweis jedoch weiterführend: Wird das Fremde nicht mehr schlichtweg als das Fremde von außen aufgefasst, sondern erkannt, dass dieses Fremde durchaus auch von innen kommen kann, dann wird von der Erfahrung des Fremden nicht mehr zwangsläufig auf die Erfahrung der anderen, die fremd sind und sich fremdartig verhalten, geschlossen, sondern vielmehr auf die Porosität der eigenen abgerundeten vertrauten Welt. Wie weit diese Porosität zugestanden und letzten Endes erträglich ist, setzt eine Grenze, wie weit Fremdes geduldet wird.

Fremdes kann, wie Waldenfels betont, Interesse erwecken, allerdings nur bis dahin, wo das Eigene tatsächlich durchbrochen wird:

Fremdes kann uns neugierig machen, es kann uns zu eigenen Erfindungen anregen, es kann uns über uns selbst aufklären – all dieses wäre zugestanden. Doch sobald das Fremde in das Arkanum der Freiheit und in das der Vernunft vordringt, herrscht Chaosalarm. Freiheit und Vernunft greifen zu den Waffen. Wären sie nicht wehrhaft, so würden sie sich selbst aufgeben.³²

Die Bedrohung, die vom Fremden herrührt, die Verunsicherung, die auftreten kann, führt zu Flucht, Vermeiden, Selbstschutz oder gar Angriff. Gerade diese Konfliktrichtigkeit erfordert Verständigung und Dialog, so dass ein Zusammenleben im geteilten Lebensraum möglich ist. Was Waldenfels aus phänomenologischer Perspektive beschreibt, wird in anderen theoretischen Rahmen als Neigungen des Menschen betrachtet:

Für Verantwortungsethiker neigen Menschen, als Naturwesen betrachtet, von ihrer Anlage her (leider) zur Xenophobie. Dafür bietet die Ethnologie reichhaltiges Anschauungsmaterial. Ethono-

³¹ *Ibidem*, S. 364.

³² B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie*, S. 7.

logisch betrachtet, gehören die Fremden zur latent bedrohlichen und unheimlichen fremden Exosphäre.³³

Welche Begründungen auch immer dafür gegeben werden, dass das Fremde bedrohlich wirkt, fest steht, dass der friedfertige Umgang mit dem Fremden nicht selbstverständlich ist, und immerzu Bedarf an Vermittlung oder Schlichtung besteht.

4. Verständigung trotz kultureller Differenzen

Die theoretische Perspektive kann nur begrenzt zu einer besseren Verständigung beitragen. Kulturelle Differenzen gibt es zweifelsohne, aber sie bilden keine trennscharfen Grenzen. Aus der Vogelperspektive betrachtete Differenzen machen eher als Arbeitsbegriffe Sinn, d. h. als abänderbare Begriffe, zumal Kulturen nicht unveränderlich sind, sondern Veränderungen und Entwicklungen erfahren. Als Arbeitsbegriffe setzten sie aber auch etwas in den Raum, was erfahrungsgemäß, d. h. in der Praxis, so vielleicht gar nicht da ist, nämlich in sich abgerundete und scheinbar undurchlässige Gebilde, die es zu versöhnen gilt. Kulturtheoretische Diskurse laufen Gefahr, die ohnehin oft künstlich gezogenen Grenzen zwischen kulturellen Gemeinschaften, die de facto mehr gemeinsam haben, als sie es zugeben möchten, nochmals nachzuziehen, d. h. die Differenzen im Großen und Ganzen zu betonen, anstatt es bei den Unterschieden im Einzelnen zu belassen. Die Grenzen sind häufig weniger kulturbedingt als ideologisch oder gar politisch.

Vorteilhaft ist die theoretische Perspektive allerdings, um eine gewisse Gleichstellung zu bestätigen. In der Erfahrung gibt es keine Gleichstellung kultureller Prägungen – die eigene liegt näher, ist angeeignet, während die andere draußen bleibt.³⁴ Das Modell der Erfahrung bleibt auch in diesem Fall geprägt von dem Verhältnis innen-außen, wobei innen das Vertraute und außen das Neue und in diesem Fall Fremdartige darstellt. Wird die Erfahrungsperspektive zu von innen und außen als Auslegungsmodell auf einen Kulturkreis angewendet und übertragen in eine Unterscheidung zwischen „wir“, das das Innen, und „ihr“, das ein Außen

³³ Konrad Ott, *Zuwanderung und Moral*, Stuttgart, Reclam 2016, S. 65. Ott zitiert an dieser Stelle auch Klaus E. Müllers Feststellung eines Territorialanspruchs des Menschen, den er als „Universalie des menschlichen Sozialverhaltens“ bezeichne. Klaus E. Müller, *Das magische Universum der Identität, Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*, Frankfurt a. M., Campus 1987, S. 46.

³⁴ Vgl. hierzu auch G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 356: „Trotz aller analogen Erfahrung und Aneignung des Fremden scheint das Fremde aber doch auf einem nicht zu überspringenden Gegenzug zum Eigenen zu beharren, was es dann als das Befremdliche, die Gefahr, den Feind ausweist.“

ausmacht, so bildet man eine künstliche Grenze zwischen unterschiedlichen Lebensführungen³⁵. Dabei sind die Lebensführungen, wie eben gerade der beobachtende Blick von außerhalb zeigen kann, oftmals gar nicht so grundverschieden, wie es im Einzelnen, in der unmittelbar erfahrenen Begegnung zu sein scheint.

Andererseits verhilft gerade die Erfahrungsperspektive dazu, die Ideologie im Diskurs zu kulturellen Differenzen aufzudecken. Im gelebten Leben, im Alltag, ist scheinbar Unüberbrückbares doch oft schon längst überbrückt – nicht alles, was fremd ist, ist bedrohlich – was allerdings nicht heißt, dass sich der „Stachel des Fremden“ nicht neu zeigen kann.³⁶ Zugleich liegt, wie angeführt, das Fremde und zugleich Bedrohliche nicht immer beim anderen, auch wenn diese Annahme zur Grundlegung der eigenen Identität gehört.³⁷ Das könnte die Ideologie der scheinbar autarker Kulturen schwächen und, ohne die darin verwurzelte Identität aufgeben zu müssen, weniger abweisend oder aggressiv anderen Kulturen gegenüber machen.

Für den Umgang mit kulturellen Differenzen reicht die kulturtheoretische Perspektive nicht aus. Diese bleibt zwar erhellend, um überhaupt zu verstehen, in welchen Kontext kulturelle Differenzen fallen, ob es einen gemeinsamen, übergreifenden Begriff der Kultur gibt und wie dieser bestimmt werden kann. Die normative Bestimmung eines übergreifenden Kulturbegriffs, von dem die Differenzen abgeleitet werden könnten, scheint jedenfalls die Erfahrung mit kulturellen Differenzen, die sich als Erfahrung mit dem Fremden herausstellt, zu wenig zu berücksichtigen: Das Fremde lässt sich nicht normativ umgehen, auch nicht im kulturtheoretischen Diskurs – obzwar der Umgang mit dem

³⁵ Vgl. hierzu Seyla Benhabibs Einsatz für die Hybridität und Vielstimmigkeit der Kulturen, entgegen holistischen Auffassungen der Kulturen und Gesellschaften als kohärente, ganzheitliche Gebilde: „But who are we? Who are the so called others? Are they really our others? More often than not, the answer in recent debates on cognitive and moral relativism has turned on a holistic view of cultures and societies as internally coherent, seamless wholes. This view has prevented us from seeing the complexity of global civilizational dialogues and encounters, which are increasingly our lot, and it has encouraged the binaries of »we« and »the other(s)«. S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press 2002, S. 25.

³⁶ B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1990.

³⁷ G. Stenger hält fest, dass die „gemachte kulturelle Eigenerfahrung [...] sich selbst verabsolutiert und dies notwendig. Denn ihre Absolutheitserfahrung hat sich ja u. a. gerade dadurch erbracht, daß sie sich von allem Anderen, allem Fremden abgelöst und abgesetzt hat. Genauer gesagt, das Fremde ist das eigene »Negativ«, auf dem man zwar irgendwie auch aufruht, das aber in erster Linie abgeblendet, ja ausgeblendet wird.“ G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 357.

Fremden im sozial-politisch geteilten Lebensraum letztlich normativ geregelt werden muss.³⁸

Die Responsivität, die „Antwortlichkeit“³⁹, dem Fremden gegenüber, wie Waldenfels dieses festhält, das Antworten auf den Anspruch des Fremden, das mitunter „eine bestehende Ordnung durchbricht und die Bedingungen des Verstehens und der Verständigung mit verändert“⁴⁰, bleibt allerdings die Vorstufe zu allem normativen Eingreifen. Für ein gelungenes Miteinander ist, wie Zygmunt Baumann in Anlehnung an Hans-Georg Gadamer festhält, das Gespräch unausweichlich, und noch davor, die Bereitschaft zum Gespräch:

Wie das Sprichwort „Probieren geht über Studieren“ nahelegt, besteht auch beim Gespräch – als dem Königsweg zu gegenseitigem Verstehen, wechselseitigem Respekt und schließlich Einvernehmen (auch wenn man sich am Ende nur darauf einigen mag, dass man sich nicht einig ist) – die Probe darin, dass man sich auf das Gespräch einlässt und es in der Bereitschaft führt, über die darin unvermeidlich auftretenden Hindernisse gemeinsam zu verhandeln. Ganz gleich, welche Hindernisse auftreten und wie gewaltig sie erscheinen mögen, das Gespräch ist schon deshalb der Königsweg zu einem Einvernehmen und damit zu einer friedlichen und für alle Seiten vorteilhaften, kooperativen und solidarischen Koexistenz, weil es keine Konkurrenten kennt und damit keine brauchbare Alternative.⁴¹

³⁸ Julian Nida-Rümelin schlägt in diesem Sinne ein durch demokratische supranationale Institutionen gestütztes zivilgesellschaftliches Kooperationsgefüge vor und lehnt den Hobbes'schen Ansatz, den Frieden durch das Drohen mit Sanktionen von Seiten des Souveräns zu wahren, ab und schlägt somit einen „ethischen Kosmopolitismus“ vor. J. Nida-Rümelin, „Globalisierung und kulturelle Differenz. Eine zivilgesellschaftliche Perspektive“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 12/ 2002, S. 3-5.

³⁹ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie*, S. 57.

⁴⁰ *Ibidem*. S. 67.

⁴¹ Zygmunt Bauman, *Die Angst vor den Anderen*, Suhrkamp, Berlin 2016, S. 113 f.