

Nur durch symbolische Artikulation nämlich werden innere Erfahrungen und Meinungen nicht nur für das jeweilige Subjekt, sondern auch von außen für andere zugänglich, können sie von anderen vielleicht – annäherungsweise – verstanden werden und zu Vorstellungen von Gemeinschaft führen. Und um diese Annäherungen im Verstehen soll es auch in den folgenden religionsphilosophischen Kapiteln des 2. Teils gehen.

## 1.6 Interkulturalität

Zuletzt möchte ich meinen Begriff von »Interkulturalität« erläutern und von anderen gängigen Begriffen abgrenzen. Mit »Multikulturalismus« – kurz auch »Multikulti« – bezeichnet man in der Regel ein beziehungsloses Zusammenleben vieler Kulturen auf einem Raum, in dem jeder das Recht auf seine eigenen Kultur- und Lebensformen leben können soll und die Gefahr von Parallelgesellschaften entsteht, die wenig voneinander wissen und nicht daran interessiert sein müssen, miteinander in Kontakt zu treten. Das Fremde wird dann zur Sicherung eigener Identitätsbedürfnisse entweder nicht wahrgenommen oder abgewertet (»die Achse des Bösen«, »fremde Teufel«), um der Gefahr des Identitätsverlustes vorzubeugen.

Im Gegensatz dazu wird das Konzept der *Transkulturalität* entweder als eine Position verstanden, die annimmt, dass wir in einer globalisierten Gesellschaft längst über (separatistische, und daher regressive) Kulturbegriffe und Kulturformen hinaus sind und zukünftig in einer pluralistischen Weltgesellschaft leben werden.<sup>142</sup> Oder aber man glaubt, um der Gefahr des Relativismus zu entgehen, dass

---

der 1. Person bemüht um höhere Grade von Objektivität, ja sogar um »Ultraobjektivität« zumindest als Zielvorstellung (*Der Blick von Nirgendwo*, S. 17f: »Zu einem objektiveren Standpunkt kommt es jeweils, wenn man eine subjektivere, individuellere oder bloß menschliche Perspektive hinter sich lässt. Es gibt jedoch Aspekte der Welt, des konkreten Lebens und unserer selbst, die von einem weitestgehend objektiven Standpunkt gerade nicht angemessen verstanden werden können. [...] und das Unternehmen einer vollständigen Erklärung der Welt in einer bloß objektiven Begrifflichkeit [...] würde unweigerlich zu verfehlten Reduktionen oder zu der ausgesprochenen Leugnung führen, dass es gewisse offenkundig reale Phänomene überhaupt gibt.«)

<sup>142</sup> Welsch, *Transkulturalität – Lebensformen nach dem Ende der Kulturen*, S. 8 ff hat allerdings seine Konzeption überarbeitet: unter dem Titel »Transkulturalität«, in: Kirslokar-Steinbach et al. (Hg.) *Die Interkulturalitätsdebatte*, S. 146–156.

man einige über alle Kulturen hinaus gültige, und damit universale Strukturen behaupten kann, wie dies z. B. für die klassische zweiwertige Logik denkbar wäre,<sup>143</sup> was als unzulässige Ausweitung des Eigenen aus Herrschaftsbedürfnissen heraus missverstanden werden kann. Man kann nämlich das Bedürfnis unterstellen, man suche nur nach Bestätigung des Eigenen, wolle das Fremde nach dem Eigenen formen oder es nur selektiv wahrnehmen.

»Trans« wird hier in einem die kulturspezifischen Idiosynkrasien übersteigenden Sinn gebraucht, so wie Habermas von der »Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen« redet. Doch darf man solche Einheit nicht voraussetzen, sie kann sich allenfalls entwickeln.

Mir geht es hier um *Interkulturalität*. Aufwachsen *zwischen* den Kulturen (und Subkulturen) ist heutzutage vielfach Normalität, und Personengesehe geschieht heute oft in einem Spannungsfeld verschiedener kultureller Einflüsse. Das gilt sogar schon *intrakulturell*. Eine Philosophie der Interkulturalität muss sich daher u. a. mit den Phänomenen der Andersheit und Fremdheit befassen und dieses andere Fremde im Kontrast zum Eigenen zu verstehen suchen,<sup>144</sup> ohne es für sich vereinnahmen zu wollen.

Die entscheidende Wende zur der hier erforderlichen Phänomenologie – weg von einer dominanten Geistphilosophie – geschah durch den amerikanischen Pragmatismus und etwa zeitgleich durch Nietzsches und später Husserls Wendung zur »Lebenswelt«. Die konkreten Phänomene führten, so Stenger, ein »Opferdasein der Vernunft«, <sup>145</sup> sie wurden dem Wunsch nach Systematisierung geopfert bzw. bleiben auf der Strecke. Beim Pragmatismus mit seiner neuen Wertschätzung der Empirie, aber auch bei Nietzsche tritt der Gedanke der Pluralität in den Blick, und auch Husserl, obwohl noch stark Bewusstseinsphilosoph, wendet sich der phänomenalen Vielfalt von Denkmodellen zu.

Doch wie geschieht *Fremderfahrung*? Eine möglichst unvoreingenommene phänomenalen Betrachtung des anderen, fremden Einzelnen oder auch seiner Kultur (auch mit versuchter Einfühlung) stößt oft auf Schwierigkeiten: Die von uns unbewusst im Hintergrund unseres Bewusstseins befindlichen Deutungskategorien und

---

<sup>143</sup> wie es z. B. Lenk/Paul in ihrem Buch »*Transkulturelle Logik*« dies tun.

<sup>144</sup> vgl. ausführlicher Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 303 ff und 345 ff.

<sup>145</sup> Stenger, a. a. O., S. 43.

Interpretationsmodelle, bis hin zu allgemeinen Bewertungen, sind nämlich oft kulturell entstanden und uns als solche nicht bewusst. Mangels anderer Erfahrungen neigen wir dazu, sie für universal zu halten. Sie werden nicht selten ins Fremde projiziert, das dadurch gerade seiner spezifischen Andersheit beraubt und verwandelt ins Eigene überführt wird. Man wird also immer wieder auf die Kategorie des Selben, des Eigenen, zurückgeworfen. (Im Hintergrund lauert der hermeneutische Zirkel!) Daher ist auch jede Komparatistik von Kulturen ohne eine neutrale Perspektive problematisch; man neigt dazu, eigene Kriterien zu projizieren.

Richard Rortys vermeintlich liberale Forderung nach einer »Kultur ohne Zentrum« – die Zentren der Kultur mögen jedes Mal wechseln, je nachdem welche Kultur gerade etwas Nützliches beizusteuern hat – bleibt daher ethnozentristisch.<sup>146</sup> Denn in der Regel nehmen wir die Maßstäbe der Bewertung von Nützlichem doch aus der eigenen Kultur.

Man muss hier an Edward Saids Kritik eines westlich gefärbten – romantisierenden – Bildes vom Orient denken, mit der er die Postkolonialismusdebatte angestoßen hat. Denn dieses Bild war »den Orientalen« fremd – sie fanden sich darin nicht wieder –, und es konnte als abendländischer Bemächtigungsversuch gedeutet werden. Mentale Kolonialherren oder auch Kulturimperialisten,<sup>147</sup> die die eigene aus der Binnenperspektive erlebte Kultur für differenzierter und daher überlegener halten und daraus Deutungshoheit ableiten, sind sich dessen aber oft – in aller Naivität, in Unkenntnis anderer kultureller Kontexte – nicht bewusst, was sie gefährlich macht und unnötig Gewaltpotentiale erzeugt. So z. B. weist Stenger darauf hin, dass Lächeln im europäischen Kontext etwas ganz anderes bedeutet als vor japanischem Hintergrund,<sup>148</sup> und Merleau-Ponty hat selbiges auch für die Gestik ganz allgemein ausgeführt.<sup>149</sup> Missverständnisse und Missdeutungen sind so ohne Kontextwissen vorprogrammiert.

Es sind also vielfach mentale Prozesse von Rekontextualisierung und Dekolonialisierung nötig: Andere Lebensweltkontexte sind erst einmal in ihrer Eigenart wahrzunehmen und zu verstehen, bevor

<sup>146</sup> Rorty, *Kultur ohne Zentrum*, S. 5.

<sup>147</sup> Said hat diesen Ansatz seines frühen Orientalismus-Buches in »Kultur und Imperialismus« verallgemeinert.

<sup>148</sup> Stenger, a. a. O., S. 191.

<sup>149</sup> Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 218 ff.

man interkulturell problemorientierte Dialoge führen kann. (Das Anliegen von Derridas Dekonstruktion und der Husserl'schen Urteilsenthaltung sind also verschwistert und sollen verbesserte Phänomenwahrnehmung zeitigen.)

Nach dem »pragmatic turn«<sup>150</sup> musste daher eine hermeneutische Wende folgen (man denke an Gadammers Konzept der Horizontverschmelzung), und dieser – in Zeiten der Globalisierung – ein »intercultural turn«.<sup>151</sup> Denn die gelegentlich immer noch anzutreffende kulturelle Arroganz, Philosophie sei etwas spezifisch Westliches, weicht doch allmählich dem Wissen von philosophischen Traditionen in anderen Kulturen, zu denen man sich – *inter cultures* – in Beziehung zu bringen versucht.

Doch wie füllt man nun dieses »Dazwischen« sinnvoll? Ganz sicher sind iterative Verstehensprozesse nötig, die zu Annäherungen führen können. Über dieses »Zwischen Uns« hat sich Lévinas Gedanken gemacht und festgestellt, dass sogar jedes Urteil über den fremden Anderen ein Akt der Gewalt sein kann, insofern nämlich, als es beansprucht, den Anderen in seiner Totalität erfasst zu haben. Doch der oder das Andere entzieht sich in seiner Unendlichkeit, und ein Rest von Fremdheit muss ihm auch nach iterativen Verstehensversuchen aus Achtung vor seinem Recht auf Andersheit und Selbsteutung immer belassen werden.<sup>152</sup>

Es geht also um das Wahrnehmen von Differenzen und um Differenzkompetenz. Versteht man diese Differenzen substantiell, also etwa im Sinne der nicht erst bei Wittgenstein kritisierten Substanzontologie, so sind sie Entitäten, die Substanzcharakter mit einer bestimmten Essenz aufweisen. Versteht man sie aber relational, so liegt die Relation als Ganzes noch vor den aus ihr entstehenden Relata: »Substanzial gedacht hat jedes Seiende sein Sein ›in sich‹, relational dagegen hat jedes sein Sein ›im anderen‹. Doch auch dies ist »schon nicht mehr richtig gesprochen, da relational jegliches Seiende aufgehoben ist.«<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Dieser erfolgte in der sprachanalytischen Philosophie aus anderer Richtung nach dem linguistic turn, wäre m. E. aber ohne die neue Strömung des Pragmatismus nicht zustande gekommen.

<sup>151</sup> Stenger, a. a. O., S. 45.

<sup>152</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 320f und Lévinas, *Die Spur des Anderen*, S. 215.

<sup>153</sup> Stenger, a. a. O., S. 329.

Daher steht für Stenger Differenz »gar nicht gegen Einheit, Besonderheit und Einzelheit gar nicht gegen Ganzheit«.<sup>154</sup> Differenzen gehören zur Ganzheit dazu und bedrohen sie nicht, wir müssen sie nicht als Gefährdung einer vermeintlichen Einheit sehen.

Waldenfels hat darauf hingewiesen, dass solche Verstehensversuche von Differenzen zum Scheitern verurteilt wären, wenn die Kategorien des Eigenen und des Fremden im obigen Sinne einander radikal fremd wären. Ich und Anderes sind ja ohne einander gar nicht möglich, und es gibt neben der engen (begrifflichen) Verwobenheit auch immer Eigenes im Fremden und Fremdes im Eigenen,<sup>155</sup> weswegen wir über diese Gemeinsamkeiten Brücken zueinander finden können. Sonst wäre auch jeder interkulturelle Dialog oder Polylog – eines der wichtigsten Instrumente für Verstehensbemühungen – unsinnig. (Wobei auch Texte natürlich Dialogpartner sein können, auch sie kann man »befragen«; und sie können uns besseres Verstehen ermöglichen.)

Ein »Dazwischen«, zwischen den mentalen und ebenso auch wirklichen Orten verschiedener Kulturen, ist also derjenige Ort, an dem sich Verständnisbemühungen abspielen müssen, und solche interkulturellen Dialoge oder auch Polyloge können auf der Basis von verschiedenen Grundhaltungen erfolgen, wie sie Wimmer vorstellt: Er klassifiziert nämlich verschiedene Beziehungen *zwischen* Kulturen und unterscheidet drei verschiedene Kategorien, die behauptete Allgemeingültigkeit von Denkweisen und Wertungen betreffend:

Erstens kann die *exklusive* Gültigkeit und Wertigkeit des Eigenen bzw. der eigenen Kultur behauptet werden. Die Überlegenheit des Eigenen, aus der Binnenperspektive Bekannten, wird oft mangels Kenntnis anderer Lebensformen und Denkweisen gegenüber dem Fremden für absolut überlegen und kultiviert gehalten, während das Fremde als unkultiviert und unzivilisiert abgetan wird. Die eigene Kultur wird so zum Maßstab von Kultur überhaupt, an dem alles andere zu messen ist. Oft ist man dann auch noch von einem Sendungsbewusstsein durchdrungen, mit der eigenen Kultur missionieren zu können und das auf niedrigerer Stufe der Kultur stehende Fremde mit der eigenen Kultiviertheit zu beglücken. Die Abwertung des Anderen wird aber auch in der oben kritisierten Gegenüberstel-

<sup>154</sup> a. a. O., S. 336.

<sup>155</sup> Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, S. 57–71 spricht von »Selbsterfahrung zwischen Aneignung und Enteignung«.

lung von angeblich »westlichen« und nichtwestlichen Kulturmerkmalen deutlich und ist auch heute noch gar nicht selten.

Die zweite Beziehung zwischen Kulturen behauptet – realistisch – eine Egalität zwischen zwei differenten Kulturen, zumindest zwischen einigen Kulturen und in einigen Bereichen. Werden Kulturen jedoch als *egalitär* nebeneinander gesehen, besteht weniger Interesse für das Andere; und »so sind theoretisch zwischen den jeweiligen VertreterInnen keine Argumentationen, sondern nur Manipulation, Drohung und Verlockung anzunehmen, soweit Einfluss überhaupt stattfindet«. <sup>156</sup> Es bestünde, so Wimmer, die Gefahr eines globalen Kultur-Apartheits-Systems, in dem den einzelnen Kulturen ihre spezifischen Eigenheiten zugestanden werden, aber echter Dialog über Kulturgrenzen hinweg nicht möglich und auch nicht nötig ist. Die Kulturen bleiben ethnozentristisch, was für Charles Taylor, der philosophisch vom Standpunkt der verstehenden Sozialwissenschaften argumentiert, zu kritisieren ist. Denn dieser Ethnozentrismus billigt den Individuen einer fremden Kultur nicht das Recht auf Selbstbeschreibung der eigenen Identität zu, was »albern« und wenig hilfreich ist: »Wir sind immer in Gefahr, unsere Art zu handeln und zu denken als die einzig vorstellbare zu sehen. Darin genau besteht Ethnozentrismus. Andere Gesellschaften zu verstehen sollte uns davon entbinden; es sollte unser Selbstverständnis ändern [...]«. <sup>157</sup> Doch die dafür nötigen echten Dialoge geschehen leider noch viel zu selten. Galtung stellt fest: »Die ganze Welt ist das Opfer des fehlenden Dialogs.« <sup>158</sup>

Drittens kann das Verhältnis zwischen Kulturen als *komplementär* gesehen werden, wobei an wechselseitige Bereicherung und sogar Ergänzung gedacht ist. So hebt Hans Küng in seinem Buch »Projekt Weltethos« auf der Suche nach allgemein akzeptablen Wertbindungen die Tradition der Gewaltlosigkeit im Hinduismus, die islamische Verpflichtung zum Almosengebern (»Zakāt«, sogar eine der fünf »Säulen des Islam«), aber auch Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor allem Leben als fähig zur globalen ethische Orientierung heraus. <sup>159</sup> Galtung schlägt als weiteren Kandidaten für solche Samm-

<sup>156</sup> Wimmer, *Exklusiv, egalitär, komplementär*, a. a. O., S. 107 f.

<sup>157</sup> Taylor, Hermeneutik und Ethnozentrismus, in: Münnix (Hg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik im Zeiten der Globalisierung*, S. 308 und 315.

<sup>158</sup> Galtung, a. a. O., S. 10.

<sup>159</sup> Dass die in vielen Kulturen bekannte sog. »goldene Regel« in diesem Zusammenhang problematisch sein kann, habe ich an anderer Stelle gezeigt: s. Münnix, *Perspek-*

lungen von Merkmalen zukünftiger Weltkultur – die natürlich auch interessengeleitet sind – den berühmten »Artikel 9 der japanischen Verfassung« vor (»wonach das japanische Volk für immer auf Krieg als ein souveränes nationales Recht wie auch auf die Drohung und den Einsatz von Gewalt als ein Mittel zur Regelung internationaler Konflikte verzichtet«).<sup>160</sup>

»Was die einen entwickelt haben, fehlt den anderen, und diese sind imstande, dessen Wert zu schätzen. Das Verhältnis ist gegenseitig oder sogar allseitig, und eine Entwicklung der einen Seite führt zum möglichen Austausch mit der anderen.«<sup>161</sup>

Wimmer findet Komplementaritätsvorstellungen sogar in religions-theoretischen Zusammenhängen:

»Alle Menschen sind [...] ebenso auf die religiösen Überlieferungen ihres Volkes oder Kulturkreises wie auf einen universalen interreligiösen Dialog angewiesen, weil ihnen sonst wegen der historischen Zufälligkeit, Beschränktheit und Kürze ihrer Existenz wesentliche Offenbarungen der Menschheit zum Schaden ihrer eigenen sittlichen Entwicklung entgingen [...].«<sup>162</sup>

Im Idealfall sollten interkulturelle und interreligiöse Dialoge – nach Wimmer auch »Polyloge« – natürlich offen, mit Achtung und mit der Bereitschaft geführt werden, über Differenzen hinweg auch Komplementäres zur eigenen Kultur zu entdecken.<sup>163</sup> Doch oft fehlt uns sogar grundlegendes Wissen über andersartige Kulturen, die man am Maßstab der eigenen misst, und das kann fatal werden: »Solange wir unsere potentiellen Gesprächspartner mit ihren spezifischen Sichtweisen, ihren eigenen Kontexten und Motivationen nicht wahrnehmen, kann auch kein Dialog zustande kommen.«<sup>164</sup>

---

tivismus, postmoderne Ethik und »sensus communis«, in: Münnich, *Wertetraditionen und Wertekonflikte*, S. 351–383.

<sup>160</sup> Galtung, a. a. O., S. 41.

<sup>161</sup> Wimmer, a. a. O., S. 109.

<sup>162</sup> Wimmer, a. a. O., S. 110 zitiert das Nachwort von Krautz in P. Abaelard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, S. 328.

<sup>163</sup> Hier soll erwähnt werden, dass Leibniz, der den Begriff der Perspektive in die Philosophie einführte, immer bemüht war, andere Perspektiven zur Ergänzung des eigenen Denkens genauer kennen zu lernen. S. Leibniz, *Monadologie* § 40: »Chaque âme se représente l'univers selon son point de vue«. Leibniz ging allerdings noch von einer prästabilierten Harmonie der monadologischen Perspektiven aus, eine metaphysische Prämisse, die wir heute eher selten teilen.

<sup>164</sup> Hendrich, *Islam und Aufklärung*, S. 7.

Die Erfahrung der Andersheit des Anderen öffnet das Ich über sich selbst hinaus. Lévinas fordert also »eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt«. <sup>165</sup> In Abänderung des Dilthey'schen Denkmodells vom hermeneutischen Zirkel halte ich also eine Höherentwicklung im Verstehen für möglich und rede lieber von einer »hermeneutischen Spirale«, <sup>166</sup> die das Verstehen als iterativen dialektischen Prozess von einführenden Perspektivwechseln zwischen Eigenem und Fremden auf höhere Ebenen transportieren kann.

Auch über verschiedene Bildauffassungen, die in verschiedenen religiösen Kulturen verwurzelt sind – was aber in säkularen Zusammenhängen auch kulturintern oft gar nicht mehr bewusst ist –, müssen wir – *inter cultures* und auch *intra cultures* – reden, um uns auf der Grundlage von mehr Wissen besser verstehen zu können. Und wir werden Gemeinsamkeiten, aber auch erhellende Differenzen erkennen. Interreligiöse Dialoge, und umfassender, interkulturelle Dialoge, müssen auf Augenhöhe und im echten Bemühen um Verständnis geführt werden, wenn sie nicht bestehende Fronten weiter verhärten sollen.

Solche Kommunikation muss für Ricoeur eine besondere Relation des Perspektivwechsels zwischen Selbstvergewisserung und Fremdverstehen beinhalten,

»in der ich mich abwechselnd in meinem Ursprung bestätige und mich der Imagination des anderen in seiner anderen Zivilisation ausliefern. Die menschliche Wahrheit besteht einzig in diesem Prozess, in dem die Zivilisationen mit ihrem Lebendigsten und Schöpferischsten in eine ständig heftiger werdende Auseinandersetzung untereinander treten. Die Geschichte der Menschen wird immer mehr zu einer umfassenden Erklärung werden, in der jede Zivilisation ihre Wahrnehmung der Welt in der Auseinandersetzung mit allen anderen entwickelt. Freilich hat dieser Prozess noch kaum begonnen. Vermutlich wird er die Aufgabe der kommenden Generation sein.« <sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Lévinas, *Die Spur des Anderen*, S. 215.

<sup>166</sup> Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, S. 167.

<sup>167</sup> Ricoeur, *Weltzivilisation und nationale Kulturen*, in: Ricoeur, *Wahrheit und Geschichte*, S. 293.



Im Folgenden soll also der Versuch unternommen werden, eine solche echte Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven durch Bereitstellung von mehr Wissen zu ermöglichen.