

# Kulturelle Identität in der Globalisierung - Über die Gefahren des Ethnozentrismus und die Chancen des Humanismus

Zur Erinnerung an Richard van Dülmen

Jörn Rösen

Jedes Lebewesen zieht um sich eine Grenze, um leben zu können. Das geschieht schon auf elementarer biologischer Grundlage und zieht sich durch die Evolution hin bis zu uns, den Menschen. Auch wir müssen Grenzen ziehen, um leben zu können, und als Menschen ziehen wir diese Grenzen nicht bloß biologisch mit unserem genetischen Code, sondern kulturell, also mit den Mitteln sinnhafter Weltdeutung. Innerhalb dieser Grenzen lebt das ‚Wir‘ und außerhalb leben ‚die Anderen‘. Diese Differenz ist universell und fundamental. Es gibt sie in allen Lebensbereichen, und sie tritt in unterschiedlichen Formen und Konstellationen von Grenzen auf. Es gibt nicht nur eine, sondern viele; letztlich so viele, wie menschliches Leben sich in unterschiedlichen Dimensionen vollzieht: religiös, politisch, ethnisch, generationell, geschlechtlich, lokal etc. Solche differenzsetzenden Grenzen können und müssen gelegentlich aufgehoben werden, z. B. in festlichen Veranstaltungen wie einer Verbrüderung, in Rausch und Ekstase, in Saturnalien, ästhetischer Erfahrung und anderen Praktiken der Entgrenzung. Im normalen Vollzug des menschlichen Lebens bleiben freilich Grenzen und Differenzen eine bestimmende und oft sehr mächtige, über Leben und Tod entscheidende, kulturelle Größe.

Kulturelle Identität beruht auf einer solchen Grenzziehung. Sie legt eine Zugehörigkeit fest, die auf gemeinsamen Grundüberzeugungen, Traditionen, Wertsystemen, mentalen Dispositionen, bewussten Vereinbarungen, kurz: auf all dem beruht, was man eine kulturelle Lebensform nennt. Jenseits dieser Grenze leben ‚die Anderen‘. Die kulturelle Konstitution des Eigenen ist zugleich immer auch, oft implizit, eine Konstitution des Andersseins der Anderen.

Die Art, wie diese Grenzziehung geschieht, verändert sich natürlich im Laufe der Geschichte. Ich möchte in einem universalhistorischen Blick ein Problem der kulturellen Identitätsbildung ansprechen, das eine spezifisch moderne Form der kulturellen Identität aufwirft: Es geht um die Frage, was mit dem Eigenen und dem Anderen in der identitätsbildenden Grenzziehung und Differenzbestimmung geschieht, wenn sie durch einen Gesichtspunkt bestimmt wird, der diese Differenz zugleich aufhebt und bestätigt. Ich meine damit diejenigen Formen kultureller Identität, in der die jeweils für die Gemeinschaft mit Anderen und für die Differenz zu Anderen maßgebende Lebensform durch *die Kategorie der Menschheit* qualifiziert wird.

Ursprünglich, also vor allem in archaischen Gesellschaften, war die Qualifikation des Menschseins der eigenen Gruppe vorbehalten; die Anderen waren keine Menschen.<sup>1</sup> Im Laufe einer langen kulturellen Evolution dehnte sich die Mensch-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge in Müller (1983) (Hrsg.).

heitsqualifikation über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft aus und umfasste schließlich alle Lebewesen, die die entsprechenden gattungsspezifischen (biologischen) Merkmale aufweisen. Im Blick auf die umfassenden kulturellen Dimensionen von Zugehörigkeit und Abgrenzung, die wir ‚Weltzivilisationen‘ oder ‚Weltkulturen‘ nennen, handelt es sich in dieser Perspektive um unterschiedliche menschheitlich verfasste kulturelle Orientierungen. Sie stehen wegen ihrer menschheitlichen Ausrichtungen in einem Spannungsverhältnis. Diese Spannung ergibt sich unvermeidlich daraus, dass die eigene menschheitlich entworfene Zugehörigkeit von anderen ebenfalls menschheitlich entworfenen Zugehörigkeiten unterschieden und abgegrenzt werden muss: Dieser Unterschied im Grundsätzlichen ist nicht nur ein logisches, sondern ein Problem praktischer Lebensführung im Umgang mit dem Anderssein der Anderen. Denn nach Einschätzung ihrer menschlichen Qualifikation werden sie unterschiedlich behandelt.

Im Blick auf die Rolle von Menschheitsvorstellungen in den Prozessen der kulturellen Identitätsbildung kommt dem Globalisierungsprozess eine ganz besondere Bedeutung für die Ausprägung dieses Spannungsverhältnisses zu. Bisher hatte die Menschheitsqualität nur den Charakter einer für das eigene Leben maßgebenden Subjektivität im Horizont der je eigenen Kultur. Lange Zeit war im identitätskonstituierenden Bezug auf das Selbstsein Menschheit nie wirklich universell, gattungsspezifisch, sondern eben nur kulturspezifisch und in Differenz zu anderen Kulturen konzipiert worden. Seitdem sich die Kulturen jedoch weltweit vernetzen, und ganz besonders im jüngeren Globalisierungsprozess, spinnt sich freilich ein Netz interkultureller Beziehungen über die Erde, in dem die Menschheit selber eine universale Subjektqualität bekommt. Das, was die frühe Geschichtsphilosophie als universalistische Komponente kultureller Selbstqualifikation nur hypostasiert hatte, nämlich die Menschheit als Subjekt der Universalgeschichte, wird jetzt empirisch der Fall. Zugleich damit bildet sich eine differenzüberschreitende oder vielleicht besser: eine differenzhintergehende Weltkultur heraus, die alle Lebensbereiche durchdringt; vom Essen über die Massenmedien, das Internet und die Wissenschaften bis zu Ansätzen einer menschheitlichen politischen Kultur.

Das Problem dieser Menschheitlichkeit unserer Kultur heute liegt nun darin, dass in dieser Weltkultur - und nicht zum kleinsten Teil gegen sie - die identitätsbestimmende Differenzbestimmung errungen, plausibel gemacht und durchgesetzt werden muss, ohne die menschliche Lebensformen unmöglich sind.

Wie geschieht das?

Jede Identitätsbildung muss an Vorgaben anknüpfen, die in die jeweilig maßgebenden Lebensformen eingebaut sind. Und diese Vorgaben sind, wie immer sie im Einzelnen aussehen mögen, überwiegend, wenn nicht gar durchgängig, durch die Bestimmungsgröße der Exklusion bestimmt. Zugehörigkeit ist hier Ausschluss von Anderen durch Höherbewertung des Eigenen. Kulturelle Identität ist in den bestimmenden Vorgaben der verschiedensten Traditionen noch weitgehend ethnozentrisch konzipiert.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Siehe dazu Müller (2000, S. 317 - 343); Rüsen (2004a, S. 59 - 74); Rüsen (2004b, S. 118 - 129).

Ethnozentrismus ist mehr als bloß die Beschreibung einer lebensnotwendigen Differenzbestimmung. Der Terminus verweist auf ein wesentliches Element dieser Differenzbestimmung, das sich als konstitutive Größe in ihren unterschiedlichen Ausprägungen und Wandlungen durchhält: eine grundsätzliche werthaft-normativ aufgeladene Selbstaffirmation. Die gelingende Individualität einer einzelnen Person ist von ihr ebenso bestimmt wie tragfähige Konzepte von Zugehörigkeit in den unterschiedlichsten Lebensbereichen. Sozial formuliert ist werthaft aufgeladene Selbstaffirmation schlicht ein Verhältnis der Anerkennung. Identität ohne Anerkennung ist leer und wesenlos, und je höher die jeweils durch besondere kulturelle Praktiken erbrachte Anerkennungsleistung in Bezug auf Individuen und Gemeinschaften ist, desto stärker, das heißt lebensmächtiger, ist die jeweilige Identität. Das Menschheitskriterium ist ein normativer Faktor dieser Anerkennungsleistung. Und hier liegt das Problem: Die Zuschreibung einer menschheitlich verfassten kulturellen Qualität führt unvermeidlich in die Falle der für das eigene Selbst notwendigen Abgrenzung von Anderen. Aber die Anderen sind auch Menschen. Billigt man ihnen diese Menschheitsqualität zu und hält zugleich in Anknüpfung an traditionelle Vorgaben in der kulturellen Praxis menschlicher Identitätsbildung am Ethnozentrismus fest, dann ist das Anderssein der Anderen ein Manko ihrer Menschheitsqualität. Menschheit als Kriterium der Identität ist asymmetrisch. Sie zersetzt das Menschsein in ein wahres und ein falsches. Und das macht sie zur Sprengkraft interkultureller Kommunikation. Im radikalsten Falle wird dem Anderssein der Anderen die Menschheitsqualifikation abgesprochen, und was das politisch bedeuten kann, wissen wir. Diese entschiedenste Differenzbestimmung von Zugehörigkeit durch Abgrenzung mit dem Kriterium einer normativ aufgeladenen Menschheitsvorstellung manifestiert sich im Holocaust. Er lauert sozusagen in den menschheitlichen Dimensionen der kulturellen Identitätsbildung. Diese Art von Verbrechen gegen die Menschlichkeit lauern dort, wo es um die Logik der Identitätsbildung selber geht, um ihre konstitutive Form, also nicht in kontingenten Konstellationen von Bedingungen, unter denen jeweils Zugehörigkeit und Abgrenzung historisch variabel geschieht. Dieser ‚Ernst und Schmerz des Negativen‘ (um Hegel zu zitieren) ist darin begründet, dass in den identitätsbildenden kulturellen Prozeduren der Leistung von Anerkennung diejenigen Elemente der jeweiligen Selbsterfahrung, die sich nicht normativ positiv qualifizieren lassen, aus dem Selbstverhältnis eliminiert und in die Vorstellung vom Anderssein des Anderen exterritorialisieren und projiziert werden. Der Andere hängt wie ein Schatten der eigenen Unmenschlichkeit am menschlichen Selbstbildnis sich universalistisch entwerfender Zugehörigkeit. Es sind dann die jeweils kontingenten Umstände, die darüber entscheiden, wie mit diesem Schatten umgegangen wird; tolerant oder mörderisch - die Logik ist die gleiche.

Der *Clash of Civilisations* ist also der Logik kultureller Identitätsbildung eingebaut, und er ist umso schärfer, je menschheitlicher sich diese Logik verfasst. Ist er deshalb unvermeidbar? Ich möchte diese Frage nicht mit einem klaren Nein beantworten, weil mir alle Versuche, ihn sozusagen im Grunde aufzuheben, nicht einleuchten. Solch ein Versuch stellt zum Beispiel die postmoderne Rücknahme aller universalistischen Elemente der kulturellen Identitätsbildung dar, die Preisgabe ent-

sprechender Meistererzählungen und erst recht alle Versuche, der für die menschliche Identitätsbildung konstitutiven Differenzbestimmung den Stachel der Negativität zu ziehen, Identität selber als Konzept preiszugeben, sie historisch kontingent zu setzen und damit im Prinzip als überwindbar anzusehen.

All diesen Versuchen fehlt eine überzeugende anthropologische Begründung. Der von mir als logische Größe charakterisierte Ethnozentrismus gehört vielmehr zu der ‚ungeselligen Geselligkeit‘, die Immanuel Kant in seiner ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘ als anthropologische Konstante in allen historisch wandelbaren menschlichen Lebensformen ausgemacht und als anthropologische Quelle geschichtskonstitutiver Unruhe des menschlichen Lebens beschrieben hat. Kant war allerdings der Meinung, dass diese ungesellige Geselligkeit nicht einfach hingenommen werden müsse, sondern als Herausforderung aufgegriffen und durch zivilisatorische Leistungen gebändigt werden müsse, zum Beispiel in einer ‚allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft‘.

In ähnlicher Form lässt sich der ethnozentrische Stachel kultureller Identitätsbildung als Herausforderung zu einer zivilisatorischen Leistung verstehen. Die in den Ethnozentrismus der Menschheit eingebauten universalistischen Elemente können als Ausgangspunkt zu einer Zivilisierung des *Clash of Civilisations* angesehen werden. Das ist besonders dann der Fall, wenn diese menschheitlichen Elemente und Faktoren kultureller Identität die normative Qualität der Gleichheit enthalten. Gleichheit ist eine zivilisatorische Bändigung der kulturellen Gewalt, die in den anthropologischen Abgründen der lebensnotwendigen Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Anderen lauert.

Freilich wird mit der Gleichheitskategorie genau von der Differenz abgesehen, um die es in der menschlichen Identität geht. Nimmt man den Universalismus einer menschheitlichen Konstitution kultureller Identität ernst, dann ließe sich über die Bändigung der Differenz durch die Gleichheitsbestimmung hinaus eine weitere zivilisatorische Leistung ausmachen, nämlich eine Wandlung der universalistischen Elemente kultureller Identität von Kräften der Exklusion in Kräfte der Inklusion. Humanismus wäre dann der Inbegriff derjenigen Qualifikationen des Menschseins des Menschen, die die lebensnotwendige Differenzbestimmung inklusiv machen. Die identitätsbildende Abgrenzung würde in einem Akt der Anerkennung zugleich vollzogen und entschärft. Sie könnte sogar zu einer Steigerung der Selbstaffirmation führen, indem nämlich die zwanghafte Exterritorialisierung negativer Elemente der Selbsterfahrung in einen Ambivalenzgewinn kultureller Identitätsbildung verkehrt würde.

Das sind abstrakte Überlegungen, deren Fruchtbarkeit sich erst erweise, wenn ihr historische Erfahrungen und erfahrungsgestützte konkretisierbare Zukunftsperspektiven des menschlichen Handelns zugeordnet werden könnten. Solche historischen Erfahrungen gibt es nun in der Tat. Ich nenne als Beispiel die kulturelle Leistung eines ästhetischen Verständnisses von Kunst. Im Horizont dieses Verständnisses löst sich die Spannung zwischen Eigenem und Anderem in eine grundsätzliche Anerkennung von Differenz und Vielfalt auf. Diese interkulturelle Anerkennungsleistung ist freilich damit erkauf, dass der Ästhetik eine Überhebung über politische, ökonomische und soziale Realität mit Utopiecharakter zugespro-

chen wird, sie also genau von den Zwängen der Wirklichkeit entlastet wurde, die in die Mühsal der menschlichen Identitätsbildung hineinragen und die sich im *Clash of Civilisations* austragen. Aber auch die Härte der Wirklichkeit in der kulturellen Differenz lässt sich durch inkludierende Menschheitskonzeptionen in eine Zivilisierungsleistung kultureller Identitätsbildung aufnehmen: Das ist dann möglich, wenn bei den Betroffenen die jeweilige kulturelle Differenz und Vielfalt als Individualisierung des Menschheitlich-Allgemeinen angesehen und entsprechend mit ihm umgegangen wird. Erst dann würde die normative Qualität des Menschseins (die Würde des Menschen) wahrhaft universell werden, ohne die Differenzen ihrer kulturellen Ausprägung aufzuheben. Dieses Individualisierungskonzept führt gerade nicht zu einem interkulturellen Relativismus, sondern zu einer Reformulierung universalistischer Geltungsansprüche im Blick auf Differenz. Sie wird nicht durch Abstraktion aus dem Blick gebracht, sondern durch Verstehen unter der regulativen Idee der Wechselseitigkeit anerkannt.

Abschließend möchte ich dieses inkludierende Menschheitskonzept geschichtsphilosophisch plausibel machen. Was heißt das? Es bedarf einer Begründung angesichts der unbestreitbaren historischen Erfahrung einer genetischen Vielfalt von Menschheitsvorstellungen mit exkludierenden Tendenzen. Im Rückgriff auf die Geschichtstheorie einer achsenzeitlichen Konstitution von Weltkulturen<sup>3</sup> müsste sich eine der Globalisierung entsprechende zeitgemäße und zukunftsfähige Geschichtsphilosophie aus der Einsicht heraus begründen und entwickeln lassen, dass das Zeitalter der Globalisierung eine zweite Achsenzeit darstellt. In dieser zweiten Achsenzeit käme es darauf an, sich zur ersten im Modus einer Renaissance zu verhalten: Es geht darum, sich den maßgeblichen, in den historischen Tiefenschichten kultureller Identität eingelagerten und wirksamen Faktoren der jeweiligen Zugehörigkeit und Abgrenzung so zuzuwenden, dass sie zugleich fortgesetzt und verändert werden. Dazu müssten die jeweilig achsenzeitlich konstituierten und in langen historischen Entwicklungsprozessen bis in die Gegenwart hineinreichenden und dabei natürlich modifizierten Menschheitskonzeptionen humanistisch gedeutet werden. Sie müssten so aktualisiert werden, dass ihr logischer Universalismus einen inkludierenden Charakter im Blick auf kulturelle Differenz bekommt, während er ursprünglich eher exkludierende Züge aufgewiesen hatte. Es geht also nicht darum, die Zukunftsvorstellung eines inkludierenden Menschheitskonzeptes, also einen neuen Humanismus, der die Vielfalt der Kulturen übergreift und zugleich an ihnen festhält, aus irgendwelchen Ursprüngen her einsichtig zu machen. Das wäre ein Geschichtsdenken alter Art, das der Logik einer Ursprungsorientierten Teleologie verpflichtet ist. Stattdessen muss von einer Zukunftsvorstellung her ausgegangen werden (wie alles menschliche Handeln in seiner Sinnbestimmtheit auf Zukunft ausgerichtet ist) und von ihr her im zeitlichen Rückgriff auf die historische Erfahrung schrittweise nach den Bedingungen seiner Möglichkeit gefragt, also zukunftsorientiert rekonstruiert werden.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Eisenstadt (1987 - 1992) (Hrsg.); Eisenstadt (2006, S. 253 - 275).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Rösen (2003).

Es ist eine der vornehmsten Aufgaben der Kulturwissenschaften, die Herausforderung einer solchen geschichtsphilosophischen Dimensionierung des Forschungsfeldes ‚Kultur‘ aufzugreifen und in Forschungsleistungen umzusetzen, die als Beiträge zu einer zukunftsfähigen Kultur wechselseitiger Anerkennung von kultureller Differenz angesehen und wirksam werden können.

### Literaturverzeichnis

Eisenstadt, Shmuel N. (Hrsg.)

1987 - 1992 Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil I - III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Eisenstadt, Shmuel N.

2006 Die Achsenzeit in der Weltgeschichte. In: Shmuel N. Eisenstadt. Theorie und Moderne. Soziologische Essays (pp. 253 - 275). Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

Müller, Klaus E. (Hrsg.)

1983 Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur. Gedächtnisschrift für Hermann Baumann. Frankfurt a. M.: Campus.

Müller, Klaus E.

2000 Ethnicity, Ethnozentrismus und Essentialismus. In: Wolfgang Eßbach (Hrsg.). *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, pp. 317 - 343. Würzburg: Ergon.

Rüsen, Jörn

2003 Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

2004a How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st Century. *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 1: 59 - 74.

2004b How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st Century. *History and Theory*, 43: 118 - 129.