

Kapitel 2: Kulturwissenschaftliche Grundlagen

2.1 Zur Frage der Kulturbegriffe

Die Feststellung, dass der Kulturbegriff sich immer wieder als „schwer zu fassen“ und „äußerst vieldeutig“ (Nünning 2009: 1) erweist, ist in den Humanwissenschaften zeitgleich mit der Karriere des Begriffs zu einem Gemeinplatz geworden. Für den Literatur- und Kulturwissenschaftler Wolfgang Müller-Funk (2001: 718) etwa gehört Kultur zu den „Plastikworte[n]“, und er weist darauf hin, dass der Begriff seine Karriere gerade der aus dieser Unschärfe sich speisenden „affirmativen Kraft“ (ebd.) zu verdanken habe. Lapidar stellt er fest:

Der kulturtheoretische Diskurs operiert ganz offensichtlich mit verschiedenen Bedeutungen des neuen Leitbegriffs, und man tut gut daran nachzufragen, wie Kultur im konkreten Fall jeweils gemeint sei. (ebd.).

Für Niklas Luhmann (1997: 398) handelt es sich beim Kulturbegriff gar um nichts weniger als „[...] einen der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind.“ Unabhängig davon, ob man sich dieser Einschätzung anschließt oder nicht – fest steht, dass bereits in einer 1952 zusammengestellten Übersicht 164 Definitionen von *Culture* zu finden sind (vgl. Kroeber/Kluckhohn 1952). In der Zwischenzeit sind so viele hinzugekommen, dass eine erschöpfende Darstellung heute kaum mehr möglich scheint.

Auch in der Fremdsprachendidaktik ist bereits in zahlreichen Beiträgen die Frage diskutiert worden, ob der Kulturbegriff überhaupt eine zentrale Rolle spielen sollte, und wenn ja, was denn unter Kultur zu verstehen sei. Am ausführlichsten wurde das Problem Ende der 1990er-Jahre in der Kontroverse Edmondson/House vs. Hu erörtert. Während Willis J. Edmondson und Juliane House für einen vollständigen Verzicht auf den Kulturbegriff plädierten, argumentierte Adelheid Hu dafür, ihn beizubehalten, allerdings unter bestimmten, eng gesteckten Voraussetzungen (zusammenfassend vgl. Hu 1999). Die Entscheidung ist bekanntermaßen zugunsten des Kulturbegriffs ausgefallen, wie die prominente Rolle der Interkulturalität in maßgeblichen administrativen Dokumenten auf europäischer, nationaler und länderspezifischer Ebene zeigt (vgl. Europarat 2001; KMK 2003; Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport Berlin 2006). Auch weiterhin wird jedoch die Problematik thematisiert, dass der Fremdsprachenunterricht sich auf ein Leitkonzept stützt, für dessen Kern – gemeint ist ‚Kultur‘ – so stark voneinander abweichende Definitionen in Umlauf sind. Dabei wird insbesondere auf die Gefahr hingewiesen, dass der Rückgriff auf einen überholten Kulturbegriff

leicht zu homogenisierenden, essentialistischen Denkschemata führen könne (vgl. Kap. 2.1.2.). Dies würde, so die Kritik, eines der zentralen Anliegen der interkulturellen Didaktik konterkarieren, nämlich die Überwindung von Stereotypen und Vorurteilen. Daher sei die Arbeit mit einem ‚kulturwissenschaftlichen‘ Kulturbegriff empfehlenswert (vgl. Küster 2005; Altmayer 2006).

Was ist nun unter einem solchen kulturwissenschaftlichen Kulturbegriff zu verstehen, und worin liegt sein Potential für die Begriffsklärung in der Fremdsprachendidaktik? Für die Beantwortung dieser Frage liegt ein Blick in das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm nahe, für das er entwickelt wurde. Dieses Forschungsprogramm besteht nach Andreas Reckwitz, der für seine Ausarbeitung wichtige Impulse gegeben hat, zunächst einmal in der Aufgabe, den eigenen Geltungsbereich abzustecken (vgl. Reckwitz 2004: 1). Dazu gehöre, den Kulturbegriff zu definieren und ihn dabei gleichzeitig, so Reckwitz, möglichst weit zu fassen. Kultur solle prinzipiell alle Bereiche des menschlichen Lebens umschließen, also nicht mehr, wie in der Alltagssprache weiterhin sehr häufig zu beobachten, lediglich bestimmte ethnisch-geographische (‚deutsche Kultur‘, ‚Latino-Kultur‘ usw.) oder gesellschaftliche Bereiche (‚Kulturmanagement‘, ‚Kulturprogramm‘ usw.). Mit einem solchen weit gefassten Kulturbegriff wird der Versuch unternommen, menschliches Denken und Verhalten in allen denkbaren Ausprägungen als kulturell determiniert zu erklären. Für die Kulturwissenschaft als Disziplin hat das weitreichende Konsequenzen. Indem sie Kultur über bestehende akademische Fachgrenzen hinweg zur zentralen, für alle humanwissenschaftlichen Fächer verbindlichen Bezugsgröße erhebt, emanzipiert sie sich von ihrem Status als Subdisziplin (Kulturgeschichte, Kultursociologie, Kulturanthropologie, etc.) zu einer Metadisziplin:

[...] nicht eine Partialperspektive, sondern eine Totalperspektive ‚Kultur‘ wird im kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramm eröffnet. Jeder Gegenstand der Geistes- und Sozialwissenschaften kann und soll nun als kulturelles Phänomen rekonstruiert werden: ökonomisch-technische Praktiken ebenso wie Politik und Staat, die Sozialstruktur ebenso wie Familie oder Geschlechter, die modernen ebenso wie die vormodernen Gesellschaften, die Natur so wie der Affekthaushalt. (Reckwitz 2004: 1)¹⁹

19 Einige Bedenken zu einer so weit gefassten Disziplin, die zudem den Anspruch erhebt, die Krise der Geisteswissenschaften zu überwinden, formuliert Hartmut Böhme (1996). Er äußert gar die Befürchtung, dass „[...] die Zauberformel von der ‚Kulturwissenschaft‘ ein postmodernes Balg ist, das substituthaft an die Leerstelle tritt, die durch das Verblässen des Humboldtschen Bildungskonzeptes entstanden ist“ (ebd.: 65). Luhmann (1995: 8) erinnert daran, „[...] daß man der Frage weiter nachgehen sollte,

Neben der Formulierung und Durchsetzung dieses weiten Kulturbegriffs und des aus ihm ableitbaren umfassenden Geltungsanspruchs besteht nach Reckwitz ein zweites zentrales Anliegen der Kulturwissenschaft darin, die Kontingenzen menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns sichtbar zu machen. Dabei muss beachtet werden, dass die Semantik des Kontingenzbegriffs je nach Kontext variiert. Etymologisch lässt er sich vom lateinischen *contingere* (sich berühren, zusammenfallen) herleiten. Dabei bleibt offen, in welchem logischen Zusammenhang dieses Zusammenfallen zu sehen ist. In der Psychologie steht Kontingenz für das nicht-zufällige Zusammenfallen von Ereignissen, für ihr kausales oder als zumindest als kausal wahrgenommenes Verbundensein. Als kontingent werden somit zwei Ereignisse bezeichnet, für die ein „Zusammenhang im Auftreten“ (Koch 2008: 369), eine „unmittelbare und erfassbare Beziehung“ (Watzlawick 2007: 58f.) vorliegt. In der Philosophie und Soziologie hingegen ist die Semantik des Begriffs eine andere. Als kontingent werden hier nicht-notwendige Ereignisse bezeichnet, Ereignisse also, die auf eine bestimmte Weise eintreten, aber auch anders eintreten könnten. In der Sprache der formalen Logik wird Kontingenz in diesem zweiten Sinne definiert als „gleichzeitige[r] Ausschluss von Notwendigkeit und Unmöglichkeit“ (Baraldi et al. 1997: 37).²⁰ In Bezug auf kulturelle Phänomene eröffnet dieses Verständnis von Kontingenz eine neue Perspektive. Menschliches Denken, Fühlen und Handeln wird nun in seinem jeweiligen Kontext gerade nicht mehr als notwendig gedeutet. Vielmehr lautet die Prämisse, dass diese Notwendigkeit eine Fiktion darstelle, die es radikal zu hinterfragen gelte. Legt man menschlichem Denken, Fühlen und Handeln diesen soziologischen Kontingenzbegriff zugrunde, schärft sich daher der Blick für deren „Nicht-Notwendigkeit und Historizität“ (Reckwitz 2004: 2), und es ergeben sich Spielräume für die Transformation kultureller Phänomene.

Ein Problem kultureller Praktiken, aber auch zahlreicher Forschungsdiskurse, welche sich diesen Praktiken als kulturellen Phänomenen widmen, besteht nun in der Tendenz, diese von Reckwitz und in seiner Folge auch von mir angenommene Nicht-Notwendigkeit nicht nur nicht offenzulegen, sondern sie im Gegenteil zu verschleiern, sie zu „invisibilisieren“ (ebd.). Auch Dirk Baecker (2001: 51) hat in diesem Zusammenhang in einer eingangs bereits zitierten Formulierung

was eigentlich geschieht, wenn wichtige Bereiche gesellschaftlicher Kommunikation, inklusive Religion und Philosophie, als Kultur registriert werden.“

20 Eine zentrale Rolle spielt der Kontingenzbegriff auch in der Systemtheorie Luhmann'scher Prägung. Selektionen, die psychische und soziale Systeme vornehmen, sind nach Luhmann immer kontingent, d. h. nicht-notwendig (vgl. Baraldi et al. 1997: 37–39).

auf die Risiken hingewiesen, welche eine unreflektierte Verwendung des Kulturbegriffs berge: „Kultur ist das Bedeutende, das Wichtige, das Unverzichtbare, ja sogar, Gipfel der Verheimlichung, das Notwendige schlechthin.“

Die Rede über Kultur läuft also Gefahr, an entscheidenden Stellen blinde Flecken zu produzieren, nämlich dort, wo es um die Frage geht, ob Phänomene notwendigerweise so sind, wie sie sind – und nicht anders. Geht man von einer solchen Notwendigkeit aus, treten an die Stelle der prinzipiellen Hinterfragbarkeit von Phänomenen fast zwangsläufig Erklärungsmuster wie Schicksal, Vorsehung, historische Notwendigkeit, Weltgeist, Nationalcharakter, Vernunft, gesunder Menschenverstand, die in der postmodernen Philosophie allesamt als kulturell geprägt und historischen Transformationen unterworfen dekonstruiert wurden (vgl. Foucault 1969, 2007 [1966]; zum Vernunftbegriff vgl. Welsch 1995).

Der Grad an Offenlegung bzw. Verdeckung (Invisibilisierung) von Kontingenz kann nun verwendet werden, um die Vielzahl der bekannten Kulturbegriffe aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive zu klassifizieren.²¹ Wie bereits angedeutet muss man sich dabei auf eine Prämisse einlassen, die in der Annahme der Kontingenz aller Phänomene des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns – inklusive sprachlichen Handelns – besteht. Diese Position ist erkenntnistheoretisch im Bereich des Konstruktivismus und in der Ablehnung ontologischer Positionen zu verorten.

Auch wenn die fremdsprachendidaktische Diskussion in den vergangenen Jahren Impulse aus der Kulturwissenschaften verstärkt aufgenommen hat, ist doch der Kontingenzbegriff bisher wenig beachtet worden. Eine Begriffsklärung des Kulturbegriffs auf seiner Grundlage scheint daher im Rahmen der vorliegenden Arbeit und im Licht meiner Fragestellung sinnvoll. So lässt sich überprüfen, ob sich das eingangs formulierte Unbehagen (vgl. Kap. 1.6. und 1.7.) in Bezug auf einflussreiche Ansätze der interkulturellen Fremdsprachendidaktik als begründet zeigt. Weiterhin könnte die Begriffsklärung in Anlehnung an Reckwitz auch über diese Arbeit hinaus für die fremdsprachendidaktische Diskussion von Interesse sein. Sie erlaubt es, ein zentrales und häufig kritisiertes Problem der interkulturellen Fremdsprachendidaktik in den Blick zu nehmen, nämlich die Vorstellung, dass bestimmte Arten des Sprechens und Handelns als Ausdruck von typischen, meist national spezifischen „Kulturstandards“ zu verstehen seien.²²

21 Eine übersichtliche Darstellung wichtiger Kulturbegriffe in ihrem jeweiligen theoretischen Kontext bietet Müller-Funk (2010).

22 Zu den sogenannten „Kulturstandards“ vgl. Thomas 1996: 112.

Reckwitz hat durch das Einnehmen der Kontingenzzperspektive vier Kategorien von Kulturbegriffen ermittelt, über die ich im Folgenden einen kurzen Überblick gebe. Dabei handelt es sich um den normativen Kulturbegriff, den totalitätsorientierten Kulturbegriff, den differenzierungstheoretischen Kulturbegriff sowie den bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff.²³ In den folgenden Abschnitten werden diese überblicksartig rekonstruiert.

2.1.1 Der normative Kulturbegriff

Der normative Kulturbegriff entsteht im Kontext der Aufklärung und ist bis heute in der Alltagssprache zu finden.²⁴ Kultur ist in diesem Sinne als Vorstellung davon zu verstehen, wie das Leben idealerweise sein soll. Kultiviert ist, wer sein Leben in einer Art und Weise führt, die als erstrebens- und nachahmenswert gedacht wird. Eine beispielhafte Definition dieses Kulturverständnisses stammt aus der Feder des Germanisten und Lexikographen Johann Christoph Adelung. Er umschreibt Kultur mit den folgenden Worten:

[...] die Veredlung oder Verfeinerung der gesammten Geistes- und Leibeskkräfte eines Menschen oder eines Volkes, so daß dieses Wort so wohl die Aufklärung, die Veredelung des Verstandes durch Befreyung von Vorurtheilen, als auch die Politur, die Veredlung und Verfeinerung der Sitten, unter sich begreift. (Adelung 2001 [1793–1801]: 11421)

Schon in der Antike wurde Kultur definiert als das menschliche Bemühen, die Natur zu verbessern. Adelungs Kulturbegriff schließt an diese traditionelle Dichotomie von Natur vs. Kultur an. Im Sprachgebrauch der Antike wurde jedoch stets näher bestimmt, auf welche Bereiche sich das Verbessern und Pflegen (*colere*) bezog, etwa auf den Ackerbau, die Religion oder auch die individuelle Persönlichkeit (*agri cultura*, *cultus deorum*, *animi cultura*). Bei Adelung fallen im Vergleich dazu zwei wichtige Neuerungen auf. Kultur bezieht sich hier bereits auf die Gesamtheit eines ‚Volkes‘. Die Eingrenzung auf partielle, näher definierte Bereiche des antiken Verständnisses von *cultura* entfällt.²⁵ Was genau unter einem Volk zu verstehen sei, bleibt bezeichnenderweise offen, etwa, ob seine Grenzen entlang geografischer, ethnischer, sprachlicher, politischer, religiöser oder

23 Reckwitz richtet seine Analyse auf neuzeitliche Kulturbegriffe. Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs (von lat. *colere* – bebauen, pflegen) vgl. Böhme 1996.

24 Ich stütze die Rekonstruktion der verschiedenen Kulturbegriffe vorwiegend auf die Arbeiten von Reckwitz 2000: 64–90 und 2004.

25 Die erste Verwendung des Kulturbegriffs als Kollektivsingular findet sich Ende des 17. Jahrhunderts bei dem deutschen Naturrechtsphilosophen Samuel von Pufendorf (vgl. Rauhut 1953: 82ff.).

anderer Grenzen verlaufen sollen. Zweitens wird der Kulturbegriff mit einem aufklärerischen Moment ausgestattet. Der Kant'sche Leitspruch *sapere aude*, der zum Motto der Aufklärung werden sollte, wird hier auch für den Kulturbegriff relevant: Kultiviert ist, wer seine Urteile zunächst einmal als Vorurteile sieht und sie einer Überprüfung durch die Vernunft unterzieht.

Immanuel Kant (1991 [1784]: 44) bringt wenige Jahre später einen weiteren Aspekt in die Diskussion um den Kulturbegriff ein: den der Moral. Dieser erlaubt es ihm, den (deutschen) Kulturbegriff gegen den Begriff der Zivilisation abzugrenzen, der zeitgleich vor allem in Frankreich und England (*civilisation*, *civilization*) zu einem Leitbegriff geworden ist. Zivilisation steht nach Kant für die äußerliche (und damit als oberflächlich kritisierbare) Verfeinerung der Sitten. Erst die Moral erlaube auch die innere Kultiviertheit. Zivilisation ist daher ohne Moral denkbar, Kultur jedoch nicht. Moral und Kultur gehören für Kant untrennbar zusammen. Er nimmt diese Begriffsdefinition auch mit dem Ziel vor, die gesellschaftlichen Umstände im ausgehenden 18. Jahrhundert zu kritisieren. Diesen fehle es in erster Linie an Moral:

Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus. (ebd.)

Kant führt hierdurch neben der Dichotomie ‚kultiviert‘ vs. ‚nicht kultiviert‘ die neue Unterscheidung ‚kultiviert‘ vs. ‚zivilisiert‘ ein. Wie Adelung legt er dem Kulturbegriff das Ideal der bürgerlichen (sprich: aufgeklärten, vernünftigen, moralischen) Lebensart zugrunde. Zusätzlich erhält der Kulturbegriff bei Kant eine klar adelskritische Konnotation.

Wie ist nun der normative Kulturbegriff aus der Kontingenzperspektive zu bewerten? Einerseits lässt sich feststellen, dass in einem normativen Kulturverständnis Kultur als prinzipiell veränderbar und daher als kontingent angenommen wird. Sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene scheint es möglich, das Denken und Handeln zu verbessern und zu verfeinern. Andererseits wird Kontingenz als Eigenschaft von Kultur jedoch auch verschleiert, da als Entwicklungsrichtung die von der Aufklärung vorgegebene empfohlen wird, was bedeutet, sich an der Vernunft zu orientieren. Im Rahmen eines normativen Kulturverständnisses ist daher die ideale Umsetzung einer ‚vernünftigen‘ Kultur, und damit von Kultur überhaupt, die bürgerliche Gesellschaft (vgl. Reckwitz 2004: 4f.).

2.1.2 Der totalitätsorientierte Kulturbegriff

Während der normative Kulturbegriff maßgeblich von den Autoren der Aufklärung geprägt wurde, hat der totalitätsorientierte Kulturbegriff seinen Ursprung in der deutschen Romantik, deren Vertreter sich für die Besonderheiten fremder Völker zu interessieren beginnen. Im Gegensatz zum normativen Kulturbegriff mit seiner Orientierung an einer idealen Lebensform, der bürgerlichen Kultur, ist nun von *Kulturen* im Plural die Rede. Wenn aber nicht mehr nur die eine Kultur als Ideal existiert, sondern vielmehr das Nebeneinander einer Vielzahl von Kulturen eingeräumt wird, eröffnet sich ein interessantes Feld für deren vergleichende Betrachtung und Erforschung.²⁶ Die Vertreter eines totalitätsorientierten Kulturverständnisses gehen davon aus, dass Kulturen jeweils ein organisches Ganzes darstellen. Kulturen sind, in einer Metapher Johann Gottfried Herders, Kugeln, die von anderen Kugeln abgrenzbar sind.²⁷ An dem Umstand, dass Herder sowohl in Zusammenhang mit ‚Kulturen‘ als auch in Zusammenhang mit ‚Nationen‘ die Kugelmetapher verwendet, lässt sich ablesen, dass er beide Begriffe implizit gleichsetzt: „[...] jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“ (Herder 1820 [1774], Bd. 2: 264; vgl. Reckwitz 2004: 6). Nach innen sind diese Gebilde nicht statisch zu denken, sondern durchaus dynamisch. Sie können und müssen sich im Laufe der Geschichte entwickeln, so wie ein einzelner Mensch sich über die Zeit seines Lebens entwickelt und zur Reife gelangt. Herder (1841 [1784], Bd. 2: 133f.) bringt diese Vorstellung auf den Punkt, wenn er schreibt:

Die Cultur eines Volkes ist die Blüte seines Daseins, mit welcher es sich zwar angenehm, aber hinfällig offenbaret. Wie der Mensch, der auf die Welt kommt, nichts weiß; er muß, was er wissen will, lernen: so lernt ein rohes Volk durch Übung für sich oder durch Umgang von andern. Nun hat aber jede Art der menschlichen Kenntnisse ihren eigenen Kreis, d.i. ihre Natur, Zeit, Stelle und Lebensperiode; [...]

Dieses Kulturverständnis ist Ende des 19. Jahrhunderts wegweisend für die Entstehung der Anthropologie als Disziplin, die sich der wissenschaftlichen Beschreibung von Gemeinschaften verschreibt. Wie stark der totalitätsorientierte

-
- 26 In manchen Klassifikationen von Kulturbegriffen werden der normative und der totalitätsorientierte Kulturbegriff zusammengefasst, so z. B. bei Wolfgang Welsch, der beide auf Pufendorf (vgl. Rauhut 1953: 82ff.) zurückführt und als „das traditionelle Konzept der Einzelkulturen“ (Welsch 1999: 45–49) bezeichnet.
- 27 Herders Kugelmetapher schwingt im Deutschen bis heute in der Rede von ‚Kulturkreisen‘ nach, einer häufigen Übersetzung des englischen Begriffs ‚civilizations‘ im Plural (vgl. Huntington 1993: 24).

Kulturbegriff der Romantik die Anthropologie Boas'scher Prägung beeinflusst hat, lässt sich an folgender Passage aus der Feder seiner Schülerin, der Amerikanerin Ruth Benedict (1989 [1934]: 2f.), ablesen:

The life-history of the individual is first and foremost an accommodation to the patterns and standards traditionally handed down in his community. From the moment of his birth the customs into which he is born shape his experience and behavior. By the time he can talk, he is the little creature of his culture, and by the time he is grown and able to take part in its activities, its habits are his habits, its beliefs his beliefs, its impossibilities his impossibilities. Every child that is born into his group will share them with him, and no child born into one on the opposite side of the globe can ever achieve the thousandth part.

Ähnlich wie Herders Kulturen sind Benedicts „communities“ klar voneinander abgrenzbar. Im Vergleich zu Herder ist jedoch bei Benedict die Einheit stiftende Kraft von Kultur innerhalb einer solchen Gruppe als noch größer einzuschätzen. Das Individuum scheint vollständig determiniert durch seine Zugehörigkeit zu einer Kultur. Seine Bestimmung ist das Aufgehen im Kollektiv. Ist die kulturelle Prägung einmal erfolgt, gibt es kein Zurück. Vor allem in Bezug auf die Möglichkeit des Fremdverstehens (vgl. Kap. 3.2.) legt der totalitätsorientierte Kulturbegriff eine pessimistische Sicht nahe: Nicht einmal der ‚tausendste Teil‘ (s. o.) einer fremden Kultur sei für Außenstehende zugänglich.

Der totalitätsorientierte Kulturbegriff spielt bis heute in der Alltagssprache eine wichtige Rolle. Gleichzeitig entfaltet er aber auch in aktuellen wissenschaftlichen Diskussionen weiterhin eine enorme Wirkung. Sehr kontrovers werden etwa bis heute die Thesen des amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington diskutiert, der den totalitätsorientierten Kulturbegriff in seinem 1993 erschienenen Aufsatz *The clash of civilizations?* auf eine neue Ebene hebt. Huntington nimmt dort nicht mehr einzelne Gruppen („communities“, s. o.), Ethnien oder geografische Räume in den Blick. Vielmehr unternimmt er den Versuch, die Weltbevölkerung insgesamt in sechs Großgruppen einzuteilen, die er *civilizations* nennt. Ins Deutsche wird der Begriff meist übersetzt mit ‚Kulturräumen‘, ‚Kulturkreisen‘ oder schlicht ‚Kulturen‘. An ihren Grenzen entlang, so Huntingtons zentrale These, werden sich in Zukunft die heftigsten geopolitischen Konflikte entzünden. *Civilizations* definiert Huntington (1993: 23f.) wie folgt:

What do we mean when we talk of a civilization? A civilization is a cultural entity. Villages, regions, ethnic groups, nationalities, religious groups, all have distinct cultures at different levels of cultural heterogeneity. The culture of a village in southern Italy may be different from that of a village in northern Italy, but both will share in a common Italian culture that distinguishes them from German villages. European communities, in turn,

will share cultural features that distinguish them from Arab or Chinese communities. Arabs, Chinese and Westerners, however, are not part of any broader cultural entity. They constitute civilizations.

In der drei Jahre später zu einem Buch ausgearbeiteten Form des Essays findet sich eine Weltkarte, auf der die Kulturräume der Welt nach dem Fall des Ostblocks eingezeichnet sind (Huntington 1996: 26f.). Wie oben zu sehen ist, wird der Begriff der *civilization* bei Huntington auf der Grundlage eines totalitätsorientierten Kulturbegriffs definiert, nämlich als Bündel von Einzelkulturen. Was aber ist eine Kultur? Nachdem über ca. 2/3 des Essays hinweg als bekannt vorausgesetzt wird, was denn unter Kultur zu verstehen sei, findet sich schließlich in einem Nebensatz, dass damit „basic beliefs and values“ (Huntington 1993: 40) gemeint sind. Folgt man Huntingtons Definition, dann teilen Angehörige derselben Kultur diese grundlegenden Einstellungen und Werte. Diese machen also das aus, was etwa Italiener, Deutsche, Chinesen oder Araber untereinander verbindet.

Wie ist nun ein solcher Kulturbegriff im Hinblick auf die Offenlegung bzw. Verschleierung von Kontingenz zu bewerten? Zunächst lässt sich feststellen, dass der totalitätsorientierte Kulturbegriff, wie er sich von Herder über Benedict bis zu Huntington rekonstruieren lässt, stärker als der normative Kulturbegriff auf die Anerkennung von Kontingenz ausgerichtet ist, würdigt er doch die Existenz verschiedener, prinzipiell gleichwertiger Kulturen. In der Fixierung des Blicks auf Kollektive ist jedoch auch ein Moment enthalten, das Kontingenz in erheblichem Maße reduziert. Kulturen bzw. Kulturräume werden als „idealerweise nach innen homogen und nach außen geschlossen“ (Reckwitz 2004: 6) modelliert. Individuen können der Kultur, in die sie hineingeboren werden, eindeutig zugeordnet werden. Die Anerkennung von Kontingenz *zwischen* Kulturen wird somit erreicht um den Preis der Reduktion von Kontingenz *innerhalb* von Kulturen (vgl. ebd.: 5).

Angesichts der zunehmenden globalen Vernetzung scheint ein solcher Kulturbegriff aus heutiger Sicht insofern besonders problematisch, als er im Inneren von Gesellschaften wenig Raum für Heterogenität bietet. Der Mensch scheint weitgehend, wenn nicht gar vollständig festgelegt auf die Lebensweise, die innerhalb seiner Gruppe von Generation zu Generation weitergereicht wird. Sein Denken, Fühlen und Handeln sind damit gerade nicht kontingent, nicht ‚nicht-notwendig‘, sondern im Gegenteil notwendig und im Rahmen des jeweiligen Bezugssystems vorab festgelegt. Wolfgang Welsch (1999: 47–49) hat darauf hingewiesen, dass das Konzept der Einzelkulturen „[...] nicht nur deskriptiv

falsch, sondern auch normativ gefährlich und unhaltbar [...]“ sei.²⁸ Ein Begriff aber, der mit einem deskriptiven Anspruch auftritt, gleichzeitig jedoch über ein starkes normatives Potential verfügt, kann besonders leicht zur Verschleierung von Kontingenz führen (vgl. Breidbach 2007: 225ff.).

Neben der Verschleierung des inhärenten normativen Moments ist der totalitätsorientierte Kulturbegriff auch aus ethischer Sicht problematisch. Die Möglichkeit des Verstehens zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturen geht gegen Null: Sie können, so behauptet zumindest Benedict (s. o.), nicht einmal ein Tausendstel der Lebenswelt des Anderen nachvollziehen. Denkt man dieses Nicht-Verstehen konsequent zu Ende, scheinen kriegerische Konflikte unvermeidlich. Besonders gefährlich kann ein solcher Kulturbegriff werden, wenn er als Grundlage für die Analyse politischer Konflikte dient, und wenn diese Analyse dann zur Gestaltung praktischer Politik herangezogen wird. Dies gilt etwa für die Arbeiten Huntingtons, der neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auch das amerikanische Außenministerium berät. Vor diesem Hintergrund ist seine Einschätzung „Islam has bloody borders“ (1993: 35) nur eines von zahlreichen Beispielen aus einem Essay, der zur Schaffung der Wirklichkeit beigetragen haben dürfte, die er lediglich zu beschreiben vorgibt.²⁹

Herders Kulturbegriff enthält, sowohl in der ursprünglichen Formulierung als auch in der zugespitzten Fassung wie etwa bei Benedict, einen weiteren Aspekt, welcher die Wahrnehmung von Kontingenz noch weiter reduziert. Er modelliert Kulturen als einer organischen Entwicklung unterworfen, als Kreisläufe, die, ähnlich wie der Mensch, „Lebensperioden“ (Herder (1841 [1784], Bd. 2: 134) kennen. Dies suggeriert, dass sich jede Kultur auf einer bestimmten Entwicklungsstufe befinde. Zu einem beliebigen Zeitpunkt ist sie dieser Auffassung nach in den Kreislauf aus Geburt, Wachstum, Blüte, Reife, Verfall und Tod eingebunden. Es ist ihr also eine Entwicklungsrichtung vorgegeben. Aus der Kontingenzzperspektive betrachtet verfügt der totalitätsorientierte Kulturbegriff daher über eine Schnittmenge mit dem normativen Kulturbegriff. Zwar ist nun nicht mehr die bürgerliche Kultur anzustreben, aber es herrscht doch die Vorstellung eines kulturspezifischen Idealzustandes, dem sich die jeweilige Kultur annähern, den sie erreichen, von dem sie sich auf dem Weg zu ihrem Untergang aber auch wieder entfernen kann.

28 Eine detaillierte Diskussion des von Welsch entwickelten Konzeptes der Transkulturalität erfolgt in Kapitel 2.1.5.

29 Zu einer ähnlichen kritischen Einschätzung von Huntingtons Essay kommen auch Andreas Bonnet und Stephan Breidbach (2007: 257).

Abschließend noch einige Bemerkungen zu Huntingtons Versuch, die Welt in kulturell mehr oder weniger homogene Großräume einzuteilen. Folgt man seiner Argumentation, sind Menschen qua Geburt und Sozialisation auf ihre *civilization* kulturell festgelegt. Zwar vergrößert sich der Spielraum für Diversität – und damit Kontingenz – durch die Ausweitung des Kulturbegriffs von Einzelkulturen auf Kulturräume oder -kreise. Die Grundproblematik, die sich bereits bei Herder und Benedict zeigen lässt, löst jedoch auch Huntington keineswegs. Es bleibt dabei, dass die Zugehörigkeit etwa zum westlichen, arabischen oder chinesischen Kulturkreis nicht weiter transzendiert werden kann. Die Vision einer universellen menschlichen Gemeinschaft, in der Konflikte mit gewaltfreien Mitteln gelöst werden und in der bestimmte unveräußerliche Rechte für alle Menschen gelten, der Grundgedanke der Vereinten Nationen, wird stillschweigend *ad acta* gelegt.

Ein Kulturbegriff, wie ihn Huntington seinen Überlegungen zugrunde legt, kann es nicht leisten, Kontingenzen des menschlichen Fühlens, Denkens und Verhaltens offenzulegen. Vielmehr scheint es geradezu eine nationalkulturelle Essenz zu geben, die dazu führt, dass, um bei Huntingtons oben zitiertem Beispiel zu bleiben, die ‚Kultur‘ eines Dorfes in Südtirol der eines anderen auf Sizilien mehr ähnelt als etwa der eines Dorfes in Bayern. Dasselbe gilt auf einer höheren Ebene für die Zugehörigkeit zu Kulturkreisen, etwa zum europäischen oder arabischen. Stephan Breidbach (2007) hat nachgezeichnet, wie im 19. und 20. Jahrhundert individuelle Identitäten in „nationalen Kollektivsubjekten“ (ebd.: 222) aufgingen. In einem zweiten Schritt, so Breidbach weiter, wurde der totalitätsorientierte Kulturbegriff „vom emanzipativen Leitbild zum politischen Programm“ (ebd.: 225). Huntingtons Essay kann als Versuch gelesen werden, dasselbe auf der transnationalen Ebene der *civilizations* zu vollziehen.

2.1.3 Der differenzierungstheoretische Kulturbegriff

Der vor allem in der systemtheoretisch ausgerichteten Soziologie entwickelte differenzierungstheoretische Kulturbegriff unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von den bisher vorgestellten, dem normativen und dem totalitätsorientierten. Dies zeigt sich bereits an einer von Talcott Parsons und Gerald M. Platt (1990: 21) in ihrer Studie über *Die amerikanische Universität* formulierten Definition:

Kultur besteht aus kodifizierten Systemen sinntragender Symbole und aus jenen Aspekten von Handeln, die sich unmittelbar auf Fragen der Sinnhaftigkeit dieser Symbole beziehen. Kultur umfaßt daher Glaubenssysteme, Aussagen kognitiven Gehalts wie auch expressive Symbole und die Codes, die ihnen Bedeutung geben.

Hier kündigt sich die Konzentration des Kulturbegriffs auf die Sinnzuschreibungen in Bezug auf Handlungen und Symbole an, welche für den bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff zentral sein werden. Der Geltungsbereich dieses auf den ersten Blick weiten Kulturbegriffs wird jedoch an anderer Stelle deutlich eingeschränkt.

Zum einen betrifft diese Einschränkung den Untersuchungsgegenstand. Parsons und Platt verstehen Kultur nicht im Hinblick auf alle Bereiche einer Gesellschaft, sondern als eines von vier gesellschaftlichen Teilsystemen. Sie definieren Kultur als „Treuhandsubsystem“, das von „Ökonomie“, „Politbereich“ und „gesellschaftliche[r] Gemeinschaft“ abzugrenzen sei (vgl. ebd.: 33). Zur Kultur gehört im differenzierungstheoretischen Sinn beispielsweise das akademische System, das zu sehen sei als „[...] Teil des Treuhandsubsystems einer Gesellschaft, jenes Subsystems, das eine engere Verbindung zu kulturellen Bezügen aufweist als jedes der drei übrigen Subsysteme“ (ebd.). Es zeichne sich dadurch aus, dass es „[...] als Treuhänder der kognitiven Kultur und der damit verbundenen Interessen [wirke]“ (ebd.). Kultur meint also nicht mehr die gesellschaftliche Gesamtheit einer geografisch und politisch meist klar abgrenzbaren Gruppe, sondern der Begriff bezieht sich nunmehr lediglich auf einen Teilbereich innerhalb einer solchen Gruppe. Die Kultursoziologie engt ihren Blick damit ein auf das „[...] gesellschaftliche Handlungsfeld, in dem die Produktion, Verteilung und Verwaltung von ‚Weltdeutungen‘ intellektueller, künstlerischer, religiöser oder massenmedialer Art stattfindet“ (Reckwitz 2000: 79). Dies erinnert an die Ausrichtung des normativen Kulturbegriffs auf die bürgerliche Kultur. Allerdings ist jetzt nicht mehr die Lebensweise einer bürgerlichen Schicht selbst von Interesse, sondern es wird vielmehr das soziale System in den Blick genommen, welches einem vorwiegend bürgerlichen Publikum Sinnsysteme zur Verfügung stellt und diese verwaltet.

Eine zweite Einschränkung erfährt der differenzierungstheoretische Kulturbegriff durch die Einnahme einer strikt funktionalistischen Perspektive. So werden etwa bildende Kunst, Literatur oder Wissenschaft nicht mehr als Ausdruck von Kultur, sondern als soziale Subsysteme, als spezialisierte Teilbereiche von Kultur verstanden. Jedes der verschiedenen Subsysteme von Kultur wird in diesem Sinne interpretiert als „[...] spezialisiertes soziales System, das zum Bestand der modernen Gesellschaft bestimmte funktionale Leistungen erbringt“ (Reckwitz 2004: 6). Damit wird nachvollziehbar, dass sich die Fragestellungen der Kultursoziologie im Vergleich etwa zur Anthropologie deutlich verschieben. Kultur wird nicht mehr modelliert als Gegenstand, dessen Beschreibung Generalisierungen über eine bestimmte Gruppe erlauben, etwa in Bezug auf die

‚Mentalität‘ ihrer Mitglieder. Vielmehr stellt sich nun in erster Linie die Frage nach der Funktion von Kultur als Teilsystem einer Gesellschaft, das sich auf die Beschäftigung mit und auf die Hervorbringung von Sinnsystemen spezialisiert hat. Aus systemtheoretischer Sicht ist dabei von besonderem Interesse, auf welche Art und Weise diese Sinnsysteme die Reproduktion ihrer selbst und der Gesellschaft insgesamt sicherstellen.

Ein weiteres wichtiges Merkmal des differenzierungstheoretischen Kulturbegriffs liegt in einer konsequent deskriptiven Haltung. Dieser Aspekt steht in Kontinuität zum totalitätsorientierten Kulturverständnis, stellt jedoch einen weiteren Unterschied im Vergleich zum normativen Kulturverständnis dar.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Übergang vom normativen zum totalitätsorientierten Kulturbegriff eine radikale Ausweitung seiner Semantik darstellte, während der differenzierungstheoretische Kulturbegriff eine doppelte Eingrenzung vollzieht. Diese Eingrenzung ist erstens eine stratifikatorische, da nunmehr nur noch jene Sinnsysteme von Interesse sind, die überwiegend für ein bürgerliches Publikum produziert und von diesem rezipiert werden. Die zweite Eingrenzung ist eine funktionalistische, das heißt, Kultur ist von Interesse als soziales System, dessen Funktion darin besteht, sich selbst zu reproduzieren (vgl. Reckwitz 2004: 6), und das bestimmte Funktionen für die Selbstreproduktion einer Gesellschaft insgesamt übernimmt.

Gegen einen differenzierungstheoretischen Kulturbegriff lassen sich mehrere Vorbehalte formulieren. Aus der Kontingenzzperspektive erhebt Reckwitz (ebd.) folgenden Einwand:

In seiner differenzierungstheoretischen Version verliert der Kulturbegriff [mit der Ausrichtung auf die Funktion eines ‚Treuhandersystems‘] weitgehend seine – in der normativen und totalitätsorientierten Variante eingeschränkt vorhandene – Konnotation eines Indikators von Kontingenz der Lebensformen und sein Anregungspotential zum ‚Vergleich‘ von unterschiedlichen Lebensweisen.

Gegen diese Kritik lässt sich zweierlei einwenden. Auch wenn der Begriff in der Tat eine Engführung auf ein gesellschaftliches Teilsystem vornimmt, so wird diese Eingrenzung des Forschungsgegenstandes doch offengelegt und begründet. Reckwitz klärt nicht, inwiefern diese Eingrenzung des Gegenstandes zwangsläufig auch zu einer Einschränkung des Potentials für die Offenlegung von Kontingenz bedeutet. Im Gegenteil, die konsequent deskriptive Ausrichtung und die Verortung in der Systemtheorie legt nahe, dass der differenzierungstheoretische Kulturbegriff für die Offenlegung von Kontingenzen – innerhalb des ‚Treuhandersystems‘ – durchaus geeignet sein dürfte. Reckwitz‘ zweiter Kritikpunkt bezieht sich nicht mehr auf den Aspekt der Kontingenz, sondern vielmehr auf die

Frage, ob ein differenzierungstheoretischer Kulturbegriff für Vergleiche geeignet sei. Reckwitz verneint dies, ohne seine Einschätzung argumentativ zu untermauern. Gerade die Analyse von Teilsystemen könnte jedoch für Vergleiche geeignet sein, auch und gerade im Hinblick auf ihre Kontingenzen.

Die Schwächen des differenzierungstheoretischen Kulturbegriffs scheinen daher kaum im Bereich der Invisibilisierung von Kontingenzen zu liegen. Stichhaltiger lässt sich im Hinblick auf die Gültigkeit seiner Prämissen argumentieren. Bereits zeitlich parallel zur Ausarbeitung des differenzierungstheoretischen Kulturbegriffs finden sich etwa innerhalb der Soziologie Stimmen, die einer Einengung seines Geltungsbereichs auf den intellektuellen, künstlerischen und religiösen Bereich widersprechen. Wie Reckwitz unterstreicht, hat der differenzierungstheoretische Kulturbegriff nach der hier beschriebenen engen Fassung insbesondere im Kontext der Postmodernismus-Diskussion seit den achtziger Jahren auch eine erhebliche Ausweitung erfahren. So stellt etwa Fredric Jameson (1992: 48) fest:

[...] the dissolution of an autonomous sphere of culture is rather to be imagined in terms of an explosion: a prodigious expansion of culture throughout the social realm, to the point at which everything in our social life – from economic value and state power to practices and to the very structure of the psyche itself – can be said to have become ‚cultural‘ in some original and yet untheorized sense.

Diese Entwicklung lasse sich beispielsweise an den Ästhetisierungstendenzen der Alltagskultur festmachen (vgl. Reckwitz 2000: 83). Sie stellt die Engführung in Frage, die der differenzierungstheoretische Kulturbegriff vorzunehmen versucht.

Auch im Hinblick auf einen weiteren Aspekt lässt sich die Frage stellen, inwieweit ein eng gefasster differenzierungstheoretischer Kulturbegriff in der Lage ist, eine sich dynamisch entwickelnde Realität zu beschreiben. So sieht etwa Friedrich Tenbruck (1990: 17ff.; vgl. Reckwitz 2000: 80) Kultur ebenfalls in einem differenzierungstheoretischen Sinn als Bereich, in dem Spezialisten die Produktion von Sinnsystemen repräsentativ verwalten. Reckwitz (2000: 80) hält daher in Anlehnung an Tenbruck fest, dass einem solchen Kulturverständnis eine „Asymmetrie zwischen modernen Kulturproduzenten und Kulturkonsumenten“ zugrunde liege. Es fußt somit auf der Voraussetzung, dass sich die Gesellschaft tendenziell trennscharf in ‚Sender‘ (Wissenschaftler, Journalisten, etc.) und ‚Empfänger‘ einteilen lässt. Diese Voraussetzung war auch lange gegeben, da die Produktion und massenmediale Verbreitung von ‚Weltdeutungen‘ im Zeitalter des Buchs, der Zeitung, des Radios und des Fernsehens in der Tat einer kleinen gesellschaftlichen Gruppe vorbehalten war. Bekanntlich führten

technische Innovationen in der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts aber zu einem Umbruch, der diese Voraussetzungen radikal in Frage stellte.

Die digitalen Medien haben inzwischen praktisch alle Lebensbereiche erreicht und zum Teil erheblich verändert. Aus medientheoretischer Sicht sehen manche die entscheidende Neuerung nun gerade in der Aufhebung der zuvor gültigen Asymmetrie zwischen Produzenten und Konsumenten von Inhalten. Im Gegensatz zu anderen Medien, allen voran Radio und Fernsehen, war das *World Wide Web* jedoch von Beginn an so konzipiert, dass jedes angeschlossene Gerät nicht nur empfangen, sondern auch senden konnte. Insofern hat mit der technischen Infrastruktur des digitalen Zeitalters in der Tat eine neue Ära begonnen. Während zuvor wenige Sender mit Millionen von Empfängern kommunizierten (*one-to-many*), ist heute prinzipiell jeder Internetnutzer in der Lage, Inhalte nicht nur zu empfangen, sondern auch selbst für eine potentiell millionenstarkes Publikum zu produzieren (*many-to-many*). Zwar waren die technischen Hürden zu Beginn des Internetzeitalters hierfür noch recht hoch. Heute werden jedoch keine speziellen Kenntnisse mehr benötigt, um in einem Forum einen Kommentar zu posten, um ein Blog einzurichten, um eine Kurznachricht (*tweet*) abzusetzen, um in einem sozialen Netzwerk ein Foto zu posten oder um ein Video ‚hochzuladen‘. Diese seit 8–10 Jahren typischen Publikationsformen haben die Utopie der Bereitstellung von Inhalten nicht mehr durch einige wenige, sondern durch theoretisch alle Mitglieder einer Gesellschaft verwirklicht. Sie sind in kürzester Zeit so populär geworden, dass der Unterschied zu den frühen Jahren des Internet als eine Art Paradigmenwechsel empfunden wird, für den sich die Bezeichnung *Web 2.0* durchgesetzt hat. Der alte, von Bertolt Brecht zwischen 1927 und 1932 als Radiotheorie formulierte Traum (vgl. Brecht 1990), mit Empfangsgeräten auch senden zu können, den Hans Magnus Enzensberger (1970) zu einer Medientheorie weiterentwickelte, ist somit längst zum Alltag der digitalen Gesellschaft geworden. Der Medienwissenschaftler Stefan Münker (2009: 129) notiert hierzu:

Wenn aber die Bereiche des traditionellen Journalismus und der im Internet entstehenden vernetzten Informationsökonomie sich zu vermischen beginnen und nicht länger strikt getrennt werden können – dann ist die strukturelle Konsequenz für die Form von Öffentlichkeit, welche der Journalismus gemeinhin repräsentiert, deutlich: Die durch journalistische Beiträge konstituierte kritische Öffentlichkeit ist dann eben auch nicht länger als eine von der Zivilgesellschaft institutionell getrennte Sphäre zu beschreiben; sie ist selbst Teil von ihr.

Ein soziologischer Kulturbegriff, der auf eine gewisse Trennschärfe zwischen den ‚Produzenten‘ und den ‚Konsumenten‘ von Weltdeutungen angewiesen ist, erscheint angesichts dieser Entwicklungen als problematisch. Seine Voraussetzungen

sind empirisch nicht mehr gegeben, und damit dürfte sein Nutzen für die Beschreibung von Gesellschaften nur noch gering sein.

2.1.4 Der bedeutungs- und wissensorientierte Kulturbegriff

Den vierten Kulturbegriff bezeichnet Reckwitz in seiner Klassifikation als ‚bedeutungs- und wissensorientiert‘. Dieser wird bisweilen auch als ‚semiotischer‘ oder, leicht tautologisch, als ‚kulturwissenschaftlicher‘ Kulturbegriff bezeichnet. Er lässt sich zurückführen auf Ernst Cassirers Feststellung, dass der Mensch die Welt nur als ‚Bedeutungswelt‘ wahrzunehmen in der Lage sei:

Die Zweiteilung: Symbol oder Gegenstand erweist sich auch hier als unmöglich, da die schärfere Analyse uns lehrt, daß eben die Funktion des Symbolischen es ist, die die Vorbedingung für alles Erfassen von ‚Gegenständen‘ oder Sachverhalten ist. (Cassirer 1994 [1942]: 31; vgl. Reckwitz 2004: 7)

Der Mensch ist nach Cassirer ohne Unterlass damit beschäftigt, über die Sinne auf ihn einströmende Informationen zu bedeutungsvollen Einheiten zu verknüpfen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Sinn nicht ontologisch vorhanden ist, sondern vom Individuum erst hervorgebracht wird, ein Vorgang, der meist unbewusst auf der Grundlage kulturell vorgegebener Skripts abläuft. Prinzipiell kann dieser Prozess jedoch auch bewusst erfolgen. Daraus ergibt sich die Perspektive, dass automatisch ablaufende Sinnzuschreibungen durchbrochen und neue, außerhalb der vorgegebenen Skripts liegende vorgenommen werden können.

Reckwitz macht vier kulturtheoretische Strömungen aus, welche an Cassirers Überlegungen anschließen und die Kulturwissenschaft nachhaltig beeinflusst haben: Phänomenologie und Hermeneutik, Strukturalismus und Semiotik, Pragmatismus sowie Sprachspielphilosophie (vgl. ebd.).

Die Vorstellung einer Notwendigkeit oder Natürlichkeit menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns in bestimmten Situationen wird durch einen solchen bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff grundlegend angezweifelt. Er überwindet die Defizite des normativen Kulturbegriffs (bürgerliche Kultur als Idealzustand), des totalitätsorientierten Kulturbegriffs (Kulturen als nach innen homogene und nach außen abgrenzbare ‚Kugeln‘) und des differenzierungstheoretischen Kulturbegriffs (Kultur als soziales Treuhandsystem mit der Funktion, sich selbst zu reproduzieren), indem er die Kontingenz menschlicher Sinnzuschreibungen offenlegt, anstatt sie zu verschleiern.

Erst die modernen Kulturtheorien, die sich aus diesen vier verschiedenen theoretischen Quellen speisen, vermögen damit die Implikation der Kontingenz menschlicher Lebensformen, die im Kulturbegriff von Anfang an angelegt war, zu radikalieren. (ebd.)

Die erkenntnistheoretische Positionierung des bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriffs hat höchst relevante machttheoretische Implikationen. Reckwitz (ebd.: 8) hebt in diesem Zusammenhang hervor:

Entscheidend ist nun die Einsicht, dass sämtliche Komplexe von Praktiken der Vergangenheit und Gegenwart – vom archaischen Ritus bis zur modernen Naturwissenschaft – erst vor dem Hintergrund der jeweiligen, sehr spezifischen Sinnhorizonte und Bedeutungscode möglich sind, ‚normal‘ und ‚rational‘ werden oder gar als ‚notwendig‘ und ‚natürlich‘ erscheinen.

Gerade der Verweis auf den Rationalitätsbegriff ist hier von Interesse, da er die Vorstellung in Zweifel zieht, es lasse sich eine universell gültige Vernunft formulieren (vgl. hierzu die historische Analyse des Vernunftbegriffs von Welsch 1995). Vielmehr erscheint auch Vernunft als lediglich in einem bestimmten kulturellen Kontext gültig und ist daher als ‚kontingent‘ anzusehen.

Mit dem kulturwissenschaftlichen Kulturbegriff, auf den in der fremdsprachendidaktischen Diskussion häufig Bezug genommen wird, ist also ein bedeutungs- und wissensorientierter Kulturbegriff gemeint. Kultur wird in diesem Sinne definiert als...

[...] die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte [...], die in unterschiedlichsten menschlichen Praktiken – verschiedener Zeiten und Räume – zum Ausdruck kommen und diese ermöglichen. (Reckwitz 2004: 2)

Bevor ich die Überlegungen zur Klassifizierung der Kulturbegriffe aus der Kontingenzzperspektive zusammenfasse, folgt zunächst ein Exkurs auf die so genannte ‚Transkulturalität‘.

2.1.5 Exkurs: Das Konzept der ‚Transkulturalität‘

Mit dem von Wolfgang Welsch geprägten Begriff der Transkulturalität liegt ein weiterer Kulturbegriff vor, der ebenfalls als bedeutungs- und wissensorientierten Kulturverständnissen einzuordnen ist. Dieser Begriff verdient im Rahmen der vorliegenden Arbeit aus zwei Gründen Beachtung. Erstens widmet sich Welsch konsequent der Problematik, die aus der offenen oder uneingestandenem Verwendung eines normativen bzw. totalitätsorientierten Kulturbegriffs entsteht, aus der Vorstellung also, es gebe homogene und abgrenzbare Einzelkulturen. Zweitens wurde das Konzept Transkulturalität in der fremdsprachendidaktischen Diskussion bereits mehrfach rezipiert (vgl. u. a. Küster 2003a, Breidbach 2003). Hierbei wurde mit dem Begriff die Hoffnung verbunden, er könne einen Ausweg aus den Schwierigkeiten bieten, mit denen man sich in der fremdsprachendidaktischen

Theoriebildung, Forschung und Unterrichtspraxis in Zusammenhang mit der Interkulturalität konfrontiert sah. Ich möchte im Folgenden die Grundzüge des Transkulturalitätsbegriffs vorstellen und im Rahmen einer kritischen Würdigung diskutieren, ob er vielleicht erneut als Alternative für den in der Fremdsprachendidaktik fest etablierten Interkulturalitätsbegriff in Betracht gezogen werden sollte.

Welsch geht in den beiden Aufsätzen, in denen er den Begriff in die Debatte einführt (vgl. Welsch 1994, 1999), von der Einschätzung aus, dass die seinerzeit dominierenden Kulturbegriffe auf der Vorstellung von homogenen Einzelkulturen basieren. Die Hauptquelle dieser Vorstellung sieht er in den Arbeiten Johann Gottfried Herders. Vor allem mit seiner Metapher von Kulturen als ‚Kugeln‘ habe Herder der Vorstellung zum Durchbruch verholfen, dass Kulturen nach innen homogen und nach außen abgrenzbar seien. Diese Vorstellung sei aber, so Welsch, weder empirisch verwendbar noch normativ vertretbar, ein Einwand, den er ausführlich argumentativ untermauert. Das Hauptargument lautet, dass sich moderne Gesellschaften durch eine hohe Ausdifferenzierung der sozialen Funktionen und durch eine eng damit zusammenhängende Pluralität der Lebensweisen auszeichnen. Welsch unterstreicht daher, erstens, dass die Vorstellung von homogenen Einzelkulturen nicht (mehr) zu gebrauchen sei, denn es sei nicht zu vermeiden, dass auch rein deskriptive Herangehensweisen durch die Verwendung eines veralteten Kulturkonzeptes immer ein stark normatives Moment aufwiesen. Das heißt, dass ein an den Vorstellungen Herders angelegener Kulturbegriff die Wirklichkeit, die er zu beschreiben vorgibt, zumindest teilweise erst erzeugt.³⁰ Ein zweites Problem liegt nach Welsch in dem Umstand, dass das Konzept der Einzelkulturen auf der Vorstellung aufbaue, dass Kultur und Ethnie einander entsprächen. Nicht nur die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts habe jedoch gezeigt, dass „[...] solch völkische Definitionen hochgradig fiktiv [sind] und [...] krampfhaft gegen die historische Evidenz von Mischungen durchgesetzt werden [müssen]“ (Welsch 1999: 48).

Neben der Einschätzung, dass das Konzept der Einzelkulturen als begriffliches Werkzeug für die Beschreibung und Analyse von Gesellschaften unbrauchbar sei, führt Welsch auch ein gewichtiges ethisches Argument an, das insbesondere bei der Selbstbeschreibung von Gemeinschaften zu berücksichtigen sei. Die

30 Auf das normative Potential eines essentialisierenden Kulturbegriffs wurde bereits oben in Zusammenhang mit den Arbeiten Huntingtons hingewiesen (vgl. Kap. 2.1.2.). Auch Welsch (1999: 55) unterstreicht, dass Kulturbegriffe niemals rein beschreibend sind, sondern dass sie wie andere „operative Begriffe [...] Einfluß auf ihren Gegenstand“ haben.

meist unbewusste normative Dimension des Konzeptes von Einzelkulturen führe dazu, dass Kulturen eine Tendenz entwickelten, sich nach innen zu homogenisieren und nach außen abzuschotten. Auch diese Aspekte seien direkt auf das Herder'sche Kulturverständnis zurückzuführen. Es sei sogar zu befürchten, dass die Kombination aus „Kugelprämisse plus Reinheitsgebot“ zu „kulturellem Rassismus“ (ebd.: 48) führe.

Welsch diskutiert auf dieser Grundlage die Frage, inwieweit die Konzepte ‚Multikulturalität‘ bzw. ‚Interkulturalität‘ die umrissenen Probleme möglicherweise lösen können. Die beiden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten Ansätze verfolgen ja das Anliegen, einerseits die verstärkte ethnische und kulturelle Durchmischung der modernen Gesellschaften nach innen, andererseits ihre zunehmende internationale Verflechtung nach außen mit einem angemessenen Kulturverständnis abzubilden und zu gestalten. In Bezug auf beide fällt Welschs Urteil jedoch negativ aus, denn er hält sie für ungeeignet, um die von ihm aufgeworfene Problemlage deskriptiv angemessen und ethisch vertretbar zu lösen. Hierfür werden folgende Gründe genannt:

Der Ansatz der Multikulturalität sei zwar ein gut gemeinter Versuch, der empirisch beobachtbaren Vielfalt unterschiedlicher Lebensarten gerecht zu werden. Allerdings baue das Konzept der Multikulturalität ebenfalls auf Herders Vorstellung von klar abgrenzbaren Einzelkulturen auf. Es verlagere lediglich die Probleme, die sich aus der Existenz unterschiedlicher Kulturen ergeben, von außen in Gesellschaften hinein, ohne sie zu lösen. Dadurch entstehe sogar die Gefahr, dass unbeabsichtigterweise Tendenzen gefördert werden, die „[...] unter Berufung auf kulturelle Identität (ein Konstrukt, das man meist aus den Imaginationen eines Vorgestern gewinnt) zu Ghettoisierung und Kulturfundamentalismus führen“ (ebd.: 49).

Als ähnlich problematisch schätzt Welsch auch das Konzept der Interkulturalität ein. Zwar gebe es etwa in der interkulturellen Philosophie oder der interkulturellen Pädagogik durchaus ein Bewusstsein für das Konfliktpotential, das sich aus der Vorstellung von nebeneinander existierenden Einzelkulturen ergibt. Allerdings sei der Ansatz, diese Konflikte durch einen interkulturellen Dialog zu lösen, zum Scheitern verurteilt. Das Grundproblem liege, so Welsch, wiederum in Herders Kulturverständnis, und es gehe darum, sich diesem zu stellen: „Solange man die Primärthese von der Insel- oder Kugelverfassung der Kulturen mitmacht, werden diese Folgeprobleme nicht lösbar sein“ (ebd.: 50).

Es macht somit aus der Sicht Welschs kaum einen Unterschied, ob man sich mit dem Ansatz der Interkulturalität den Grenzlinien *zwischen* Gesellschaften oder mit dem Ansatz der Multikulturalität den Grenzlinien *innerhalb* von Gesellschaften widmet. Beide Ansätze führen nach Welschs Auffassung gleichermaßen

in die Irre, da sie auf Herders Kugelmetapher aufbauten. Diese liefere ein falsches Bild von aktuellen Gesellschaften, die sich ja gerade nicht durch Homogenität auszeichneten, eine Eigenschaft, welche die Kugelmetapher suggeriert, sondern ihr herausragendes Merkmal sei vielmehr das einer zunehmenden „Hybridisierung“ (ebd.: 52).

Die Annahme der Hybridität von Kulturen stellt einen zentralen Aspekt der Transkulturalität dar. Wenn innere Homogenität und äußere Abgrenzbarkeit Fiktionen sind, die ein zeitgemäßes Kulturverständnis überwinden muss, könnte die Metapher der Hybridität hierbei wertvolle Dienste leisten. Der Begriff *hybrida* wurde ursprünglich im Lateinischen als griechisches Fremdwort mit der deutlich negativ konnotierten Bedeutung ‚Mischling‘ oder ‚Bastard‘ verwendet. In der Gegenwart hat er Einzug in die verschiedensten Wissensbereiche gehalten und steht nun frei von negativen Konnotationen für Phänomene, die sich durch Kombination oder Mischung auszeichnen (z.B. Hybridfahrzeuge: Kombination aus Verbrennungs- und Elektromotor). Hybridität ist jedoch auch in den Human- und Kulturwissenschaften zu einem geläufigen Begriff geworden. Welsch verwendet ihn in der Bedeutung einer gegenseitigen Durchdringung und Durchmischung von Phänomenen, die vormalig bestimmten Einzelkulturen zugeordnet werden konnten. Die immer leichtere weltweite Verfügbarkeit von Waren, Dienstleistungen und Informationen treibe diese Hybridisierung in einem unumkehrbaren Prozess immer mehr voran. Dabei gehe es durchaus nicht nur um eine zunehmende Amerikanisierung der ganzen Welt, um „Coca-Cola, McDonald’s oder CNN“ (ebd.: 52), sondern die Hybridisierung laufe auf allen Ebenen und in alle Richtungen ab, mit dem Ergebnis, dass „[u]nsere Kulturen [...] weitgehend durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet [sind]“ (ebd.: 51). Damit verschwimmen auch, so Welsch weiter, die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem:³¹

Daher gibt es nichts schlechthin Fremdes mehr. Alles ist in innerer oder äußerer Reichweite. Und ebenso wenig gibt es noch schlechthin Eigenes. Authentizität ist Folklore geworden, ist simulierte Eigenheit für andere, zu denen der Einheimische längst selbst gehört. Umgekehrt kann Fremdes ganz selbstverständlich für Eigenes gehalten werden. Im Innenverhältnis einer Kultur – zwischen ihren diversen Lebensformen – existieren heute ebenso viele Fremdheiten wie in ihrem Außenverhältnis zu anderen Kulturen. Anders gesagt: Die Trennschärfe zwischen Eigenkultur und Fremdkultur ist dahin. (ebd.: 52)

31 Aus dieser Auflösung der Grenzen entstehen Probleme, welche auch die interkulturelle Fremdsprachendidaktik bereits beschäftigten, als Welsch das Konzept der Transkulturalität vorstellte (vgl. Kap. 3.2.).

Laut Welsch lässt sich, parallel zur kulturellen Hybridisierung auf der Makroebene der Gesellschaften, das Phänomen der Transkulturalität auch auf der Mikroebene der Individuen beobachten. Es sei falsch, Gesellschaften als kulturell homogene ‚Kugeln‘ zu beschreiben, und ebenso falsch sei es, die Identität eines Individuums als auf eine bestimmte eindeutige Weise kulturell geprägt anzunehmen, nur weil es einer bestimmten Nationalität angehöre. Diese Vorstellung hält Welsch für „töricht und gefährlich“ (ebd.: 53), und er erinnert in diesem Zusammenhang an die in den Grundrechten vieler Staaten garantierte „Entklammerung von staatsbürgerlicher und persönlicher beziehungsweise kultureller Identität“ (ebd.).

Neben der Metapher der Hybridität, die Welsch für Kulturen als sich durchdringende und überlappende Bedeutungsstrukturen vorschlägt, bringt er eine zweite Metapher für Kulturen ins Gespräch, nämlich die der transkulturellen Netze (ebd.: 59). Sie erlaubt es ihm, Kulturen als „aus unterschiedlichen Fäden zusammengesetzt und auf unterschiedliche Weise gewebt“ (ebd.: 59) zu modellieren. Die Netzmetapher ermöglicht es gleichzeitig, eine mögliche Kritik am Transkulturalitätskonzept schon im Vorfeld zu entkräften, nach der das Konzept der Transkulturalität die Entwicklung einer globalen Einheitskultur fördere. Welsch hält dem entgegen, dass es keineswegs darum gehe, die „Heraufkunft einer uniformen Weltzivilisation“ (ebd.: 58) gutzuheißen. Vielmehr seien Kulturen auch in seinem Modell weiterhin unterscheidbar. Allerdings sei es in der Lage, die Fiktion der klaren Grenzen zwischen ‚Kugeln‘ zu überwinden, die sich allenfalls berühren und aneinander stoßen können, und an ihren Platz das Bild miteinander verflochtener Netze zu setzen, das die gegenseitige Beeinflussung und Durchdringung von Kulturen wesentlich treffender zum Ausdruck bringe. Differenzen, die wir gemäß „unseren Intuitionen von kultureller Vielfalt“ (ebd.: 58) wahrnehmen, seien nun nicht mehr zwischen Kugeln, sondern „zwischen unterschiedlichen Netzversionen“ (ebd.: 59) zu suchen, und immer gebe es neben Unterschieden auch Gemeinsamkeiten zwischen einigen Fäden.

Philosophisch bindet Welsch das Konzept der Transkulturalität an Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie an. Nach Wittgenstein finde menschliches Leben immer auf einem „Sockel aus Selbstverständlichkeiten“ (ebd.: 57) statt. Die Rezeption von Wittgensteins Philosophie helfe nun dabei, diesen Sockel als solchen zu erkennen, seine Bestandteile als hybrid und verflochten zu reflektieren, nicht zuletzt auch mit dem Ziel, diese in Frage zu stellen. Zudem orientiere sich Wittgensteins Philosophie konsequent am pragmatischen Gelingen einzelner Interaktionen. Dieses Gelingen werde wahrscheinlicher, wenn man jeden Sockel von Selbstverständlichkeiten nicht als monolithischen Block wahrnehme,

sondern in seiner Zusammensetzung aus verschiedensten Anteilen. Daraus ergebe sich zudem der Vorteil, dass sich neben Differenzen zwischen Kulturen immer auch Gemeinsamkeiten finden ließen. Die Anlehnung an Wittgenstein ergänzt Welsch um eine ausdrückliche Abgrenzung von der Hermeneutik. Sie komme „mit ihrer Annahme völliger Fremdheit des Anderen auf der einen Seite und der mißlichen Aneignungsdialektik des Verstehens auf der anderen Seite“ (ebd.: 58) an die pragmatische Ausrichtung der Wittgenstein'schen Philosophie nicht heran.

Präzisierend ist noch zu ergänzen, dass Welsch, wie er in einer Fußnote klarstellt, die Vorsilbe *trans-* einerseits in der hier umrissenen Bedeutung verstanden wissen möchte, als Ausdruck des Anliegens also, auf die Auflösung bisheriger Grenzen zwischen Kulturen hinzuweisen und ihre gegenseitige Durchdringung und Überlappung zu betonen. Darüber hinaus deutet Welsch an, dass *trans-* zukünftig auch im Sinne von *jenseits von* interpretiert werden könnte. Transkulturalität wäre daher nicht mehr nur zu verstehen als *durch traditionelle Kulturgrenzen hindurchgehend*, sondern auch als *jenseits traditioneller Kulturverständnisse* (vgl. ebd.: 66).

In der Fremdsprachendidaktik wurde der Transkulturalitätsbegriff bisher am ausführlichsten in Zusammenhang mit Johannes Eckерths und Michael Wendts konstruktivistischem Vorstoß rezipiert. In einem von den beiden herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Interkulturelles und transkulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht* bringt etwa Stephan Breidbach (2003: 219–234) den Begriff aufgrund seines Potentials für eine Überwindung simplifizierender Vorstellungen des Eigenen und Fremden als „Paradigma für den bilingualen Sachfachunterricht“ ins Spiel. Auch in seinem Entwurf einer Didaktik für den bilingualen Sachfachunterricht greift Breidbach (2007: 234–237) den Begriff noch einmal auf, um die Problematik des Festhaltens an der Nation als kulturellem Bezugsrahmen herauszuarbeiten, und reiht sich damit wie Welsch in die Reihe der Kritiker des totalitätsorientierten Kulturbegriffs ein. Die diesem eigene Gleichsetzung von Kultur und Nation sei, so Breidbach (ebd.: 236), „sowohl unterkomplex [...] als auch wirklichkeitsfremd.“

Auch Lutz Küster greift den Transkulturalitätsbegriff in seinen Schriften mehrfach auf, am ausführlichsten in einem Beitrag zum genannten Sammelband von Eckерth und Wendt, in dem er den Implikationen der unterschiedlichen Termini ‚Interkulturalität‘ und ‚Transkulturalität‘ nachgeht. Küster (2003a: 49) kommt zu der vorsichtig optimistischen Einschätzung, dass der Begriff für die fremdsprachendidaktische Diskussion insofern von Nutzen sein könnte, als er

„auf die vielfältigen Brüche und Überlappungen hybrider Strukturen“ aufmerksam mache:

Im Sinne des von Welsch (1996) vertretenen Prinzips ‚radikaler Unordentlichkeit‘ denke ich, dass der (wiederentdeckte) Begriff der Transkulturalität am fruchtbarsten ist, wenn er selbst transversal verwendet wird. (ebd.)

Dagegen steht Lothar Bredella dem Konzept der Transkulturalität, mit dem er sich in zwei Beiträgen ausführlich beschäftigt (vgl. Bredella 2010b, 2012), betont kritisch gegenüber. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Bredellas Argumentation würde an dieser Stelle vom Thema wegführen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass er Welschs Aussagen systematisch zuspitzt, um sie umso wirkungsvoller verwerfen zu können, während er die vielfach vorgetragene konzeptuellen Probleme der interkulturellen Didaktik, insbesondere in Bezug auf die Dichotomie des Eigenen und Fremden, systematisch herunterspielt.

Es lässt sich festhalten, dass der Begriff der Transkulturalität in der fremdsprachendidaktischen Diskussion der letzten zehn Jahre punktuell auftaucht, dass jedoch eine breite Rezeption bisher nicht erfolgt ist.³² Es ist müßig, über Gründe für diesen eher verhaltenen Widerhall zu spekulieren. Ich möchte mich abschließend vielmehr der Frage widmen, inwiefern das Potential der Transkulturalität bisher vielleicht nicht ausreichend erkannt wurde und ob der Begriff daher zumindest in der Fremdsprachendidaktik eine Renaissance verdient hätte.

Wie eingangs dargestellt, geht Welsch von der Problemstellung aus, dass „unsere geläufigen Kulturbegriffe“ (Welsch 1999: 45) – gemeint ist der Stand von 1999 – ihrem Gegenstand nicht mehr angemessen seien, denn „[...] zeitgenössische Kulturen scheinen eine andere Verfassung angenommen zu haben, als unsere Kulturbegriffe noch immer behaupten oder suggerieren“ (ebd.). Um diese Einschätzung zu begründen, arbeitet Welsch auf sehr plausible Weise die Probleme heraus, die sich aus der Verwendung von in Herders Tradition stehenden Kulturverständnissen ergeben. Diese fasst er als „das traditionelle Konzept der Einzelkulturen“ (ebd.) zusammen. Es lohnt sich, die Gedankenführung der einleitenden Passage näher zu betrachten. Während zu Beginn noch die Rede von „*unsere[n] geläufigen Kulturbegriffe[n]*“ ist (ebd.), heißt es wenige Zeilen später nur noch „*unsere Kulturbegriffe*“ (ebd.). Diese sind für Welsch gleichbedeutend mit den „*herkömmlichen Kulturbegriffen*“ (ebd., Hervorhebungen J. P.). Es erfolgt also eine Gleichsetzung geläufiger Kulturbegriffe mit dem traditionellen, Herder’schen, totalitätsorientierten Kulturbegriff, und diese Gleichsetzung ist

32 Einen neuen Vorstoß hat unlängst Daniel Reimann (2014) unternommen (vgl. Plikat 2015).

für große Bereiche der Alltagssprache sicher zulässig. Insofern ist die Problemstellung für diesen Bereich zutreffend, und teilweise verfolgt Welsch in der Tat die Absicht, durch einen neuen alltagssprachlichen Kulturbegriff auch Laien eine differenziertere Perspektive auf kulturelle Phänomene zu ermöglichen. Zwar möchte er seinen Vorschlag nicht mit einem normativen, aber doch zumindest mit einem „rekommendativen“ (ebd.: 61) Anspruch verstanden wissen.

Gleichzeitig ist Transkulturalität allerdings auch als Vorschlag für verschiedene wissenschaftliche Diskurse zu verstehen. Darauf weist etwa die Tatsache hin, dass Welsch den Begriff seit 1992 in den Fachpublikationen verschiedener humanwissenschaftlicher Disziplinen vorgestellt hat (v.a. Philosophie, Soziologie und Kulturwissenschaften, genaue Angaben vgl. Welsch 1999: 62) und er sich somit an ein Fachpublikum richtet. Es verwundert daher, dass Welsch in seinem Versuch, „eine neue Konzeptualisierung von ‚Kultur‘ zu erarbeiten“ (ebd.: 45), die Tatsache einer ausgesprochen produktiven und differenzierten kulturwissenschaftlichen Theoriebildung (vgl. Müller-Funk 2010) nur am Rande erwähnt. So ist etwa der Rekurs auf Wittgenstein keine Neuheit, sondern gilt bereits um die Jahrtausendwende als eine der Hauptsäulen eines bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriffs (vgl. Reckwitz 2000: 89f.). Hier hätte es sich vermutlich gelohnt, die Anschlussfähigkeit des Transkulturalitätsbegriffs an damals bereits vorliegende neuere Kulturverständnisse herauszuarbeiten. Die Problemstellung, mit der Welsch sich beschäftigt, ist daher zumindest in Bezug auf wissenschaftliche Diskurse als deutlich weniger brisant einzuschätzen, als er dies darstellt.

Von deutlich größerer Bedeutung erscheint mir jedoch die Frage nach der Stimmigkeit des Konzeptes selbst. Wie bereits dargelegt, liegt der Kern von Welschs Kulturbegriff in dem Vorschlag, bei der Rede von Kultur immer die Vorsilbe *trans-* zu verwenden. Auf diese Weise soll, erstens, die Hybridität, Überlapung und gegenseitige Durchdringung kultureller Phänomene betont werden, und darauf aufbauend soll Transkulturalität, zweitens, im Sinne einer vollständigen Überwindung traditioneller Kulturbegriffe verstanden werden. In Bezug auf diese beiden Anliegen scheint das Konzept zunächst einmal plausibel.

Transkulturalität lässt sich jedoch, drittens, noch in einer weiteren Bedeutung verstehen, auf die Welsch selbst nicht hinweist. Damit ist gemeint, dass transkulturell im Sinne von gemischt oder hybrid nicht nur kulturelle Phänomene selbst sind, sondern auch die wissenschaftliche und alltagssprachliche Rede über diese Phänomene. Wie in Kapitel 2.1. deutlich wird, weisen nur wenige Begriffe eine ähnlich komplexe Semantik wie der Kulturbegriff auf. Dieser Umstand ergibt sich aus seiner im Deutschen seit gut 250 Jahren andauernden Begriffsgeschichte, die in Wissenschafts- und Alltagssprache parallel lief und sich durch

zahlreiche gegenseitige Beeinflussungen und Durchdringungen auszeichnet. Zu ebenso intensiven Durchmischungen und Überlappungen kam es dabei auch zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Definitionsversuchen. Ansätze, den Kulturbegriff wissenschaftlich handhabbar zu machen, lassen sich insofern auch immer als Versuche verstehen, seine Semantik in Abgrenzung zu jeweils gängigen alltagssprachlichen und/oder anderen wissenschaftlichen Konzepten zu definieren (vgl. Kroeber/Kluckhohn 1952). So wie kulturelle Phänomene immer quer zu traditionellen Grenzen zwischen Kulturen liegen, liegt auch die Semantik der Rede über Kultur daher immer quer oder transversal zu traditionellen Grenzen zwischen wissenschaftlichen Disziplinen und anderen Diskursgemeinschaften. Welschs Beiträge zum Begriff der Transkulturalität sind daher insofern bis heute mit Gewinn zu lesen, als er in ihnen einerseits mit sehr klaren Worten auf die Problematik des Konzeptes der Einzelkulturen hinweist und den Versuch unternimmt, die Durchmischung, Überlappung und Hybridität kultureller Phänomene in einen neuen Terminus zu gießen. Darüber hinaus lässt sich der von ihm herausgearbeitete Grundgedanke der Hybridität und Transversalität von Kulturen mit einigem Erkenntnisgewinn auch auf den Kulturbegriff selbst anwenden, der sich immer wieder als hybrides Konzept mit zahlreichen sich überlappenden Bedeutungsfäden aus alltags- und wissenschaftssprachlichen Diskursen zeigt (vgl. Welsch 2010).

In Bezug auf die Ansätze der Multikulturalität und Interkulturalität teile ich Welschs Einschätzung, dass sie sich mit der Lösung von Problemen auseinandersetzen, die bei näherer Betrachtung als Folgeprobleme eines auf Herder rückführbaren und in mehrerlei Hinsicht problematischen Kulturkonzeptes zu sehen sind (vgl. hierzu ausführlich Kap. 2.1.2.). Transkulturalität wäre diesen Begriffen daher vorzuziehen. Es stellt sich jedoch auch für diesen Begriff die Frage, ob er sein Hauptanliegen einlösen kann. Sicher ist die Metapher eines Bedeutungsnetzes mit offenen Rändern der einer Kugel vorzuziehen, die über eine glatte Oberfläche verfügt und sich an anderen Kugeln stößt. Ich halte jedoch auch den Begriff der Transkulturalität für problematisch, und zwar im Hinblick auf einen entscheidenden Aspekt.

Es stellt sich das Problem, dass bei der Rede von ‚Kultur‘ auch eine noch so treffende Vorsilbe die latent immer wirksame Kraft traditioneller Kulturverständnisse, die es ja eigentlich zu überwinden gilt, möglicherweise nicht aufheben kann. Dies gilt vor allem für alltagssprachliche Kontexte, in denen sich das totalitätsorientierte Kulturverständnis besonders stark durchgesetzt hat. Für die Fremdsprachendidaktik ist dieses Problem insofern äußerst relevant, als die Ebene der wissenschaftlichen Begriffsbildung mit hohem Abstraktionsgrad

sowohl auf der Ebene der Aus- und -fortbildung von Lehrkräften auf einem mittleren Abstraktionsniveau zugänglich gemacht werden muss als auch auf einem niedrigen Abstraktionsniveau für die Arbeit mit Lernenden einsetzbar sein sollte. Es ist aber zu befürchten, dass sich als Folge der hierfür notwendigen didaktischen Reduktionen die alltagssprachlichen Konnotationen des Kulturbegriffs durchsetzen und die von Welsch entwickelte differenzierte Semantik der Vorsilbe *trans-* überlagern könnten. Grünewald, Küster und Lünig (2011) bringen diese Problematik in Zusammenhang mit dem Interkulturalitätsbegriff auf den Punkt. Für diesen wurde in der fachdidaktischen Diskussion bereits vielfach darauf hingewiesen, dass er auf ein kulturwissenschaftliches Kulturverständnis aufbauen solle. Angesichts der Komplexität und des hohen Abstraktionsgrades dieses Verständnisses schlagen die genannten Autoren allerdings vor, dass für das interkulturelle Lernen in der Schule im Sinne einer didaktischen Progression „zunächst vereinfachende, homogenisierende Vorstellungen zunehmend hinterfragt, relativiert und ausdifferenziert werden“ (Grünewald et al. 2011: 52). Aus kulturtheoretischer Perspektive bedeutet dies jedoch, mit der Reflexion über Kultur auf Grundlage eines totalitätsorientierten Kulturbegriffs zu beginnen und erst allmählich den Übergang zu einem kulturwissenschaftlich orientierten Kulturbegriff anzustreben. Mit anderen Worten, die für das interkulturelle Lernen notwendige didaktische Reduktion lässt sich nur durch den temporären Rückgriff auf ein Kulturverständnis bewerkstelligen, das allgemein – auch in den Augen der zitierten Autoren – als veraltet und äußerst problematisch gilt. Die gleiche Schwierigkeit sehe ich jedoch auch für kulturelles Lernen auf der Grundlage von Welschs Konzept der Transkulturalität. Auch wenn mir bisher keine methodischen Ansätze für transkulturelles Lernen bekannt sind, so ist doch zu befürchten, dass sie ähnlich wie Ansätze zum interkulturellen Lernen zumindest anfänglich den Rückgriff auf ein homogenisierendes Kulturverständnis nicht werden vermeiden können.³³

Aus didaktischen, pädagogischen und wissenschaftspropädeutischen Gründen wäre dagegen die Arbeit mit einem Begriff sinnvoll, der didaktisch reduzierbar ist, ohne dabei fast zwangsläufig in eine reduktionistische Falle zu führen. Ein solcher Begriff müsste dabei jedoch an aktuelle kulturwissenschaftliche Positionen und Begriffe anschlussfähig sein. Er dürfte zudem keine Tendenz zur Verschleierung von Kontingenz aufweisen, wie sie für traditionelle Kulturbegriffe herausgearbeitet

33 Ein forschungspraktischer Beitrag von Rainer Kokemohr, den Hans-Christoph Koller (2012: 163) analysiert, zeigt, dass das Konzept der Transkulturalität nicht nur durch didaktische Reduktionen zu Rückgriffen auf traditionelle Kulturverständnisse führen kann.

werden konnte. Meiner Einschätzung nach erfüllt der Diskursbegriff diese Kriterien und stellt damit eine vielversprechende Alternative zum Kulturbegriff dar (vgl. Kap. 4.2.). Ich halte die bisherigen Versuche, die vom Kulturbegriff verursachten Probleme mit neuen Kulturbegriffen zu lösen, zumindest im Kontext des Fremdsprachenunterrichts für Quellen neuer Probleme.³⁴ Die Frage, ob eine Renaissance des Transkulturalitätsbegriffs die Fremdsprachendidaktik voranbringen würde, würde ich daher mit Nein beantworten.

2.1.6 Kulturbegriffe: Zusammenfassung

Die Überlegungen zu den Kulturbegriffen haben gezeigt, dass es sich in jedem Fall lohnt nachzufragen, was genau gemeint ist, wenn die Rede von Kultur ist. Die hier zugrunde gelegte Reckwitz'sche Klassifizierung geht von der Grundannahme aus, dass menschliches Denken, Fühlen und Handeln kontingent, d. h. nicht-notwendig ist. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass Individuen in jeder Situation prinzipiell die Möglichkeit zugestanden wird, anders zu denken, zu fühlen oder zu handeln, als dies in ihrem jeweiligen Lebenskontext als ‚normal‘ gilt. Aus einer solchen Sicht ergeben sich für die Individuen einerseits erhebliche Spielräume für Alternativen innerhalb gegebener Bedingungen, andererseits aber auch die Möglichkeit der allmählichen Veränderung dieser Bedingungen selbst.

Ausgehend von der Kontingenzprämisse verfolgt die Kulturwissenschaft das Anliegen, einen bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff zu entwickeln und innerhalb ihres Forschungsprogramms auf dieser theoretischen Grundlage „[...] die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte [...]“ (Reckwitz 2004: 2) zu beschreiben. Als erfolgreich im Sinne der theoretischen Vorüberlegungen kann dieses Unterfangen also nur gelten, wenn es gelingt, die angenommene Kontingenz sichtbar zu machen, anstatt sie zu verschleiern.

Bezüglich ihrer Tendenz zur Verschleierung von Kontingenz schließe ich mich bei zwei der vier hier vorgestellten Kulturbegriffe Reckwitz' Einschätzung an. Der normative Kulturbegriff invisibilisiert Kontingenz insofern, als er eine bürgerliche, ‚vernünftige‘ Lebensweise als Ideal setzt. Diese Vorstellung wirkt bis heute vielfach fort, etwa in der Forderung, bestimmte Werke der bürgerlichen Literatur als Teil eines Bildungskanons in schulischen Lektüreplänen beizubehalten.

34 Breidbach (2007: 231) kommt in Bezug auf Kulturverständnisse, die statt Nationalkulturen ‚Kulturkreise‘ in den Blick nehmen, zu einer ähnlichen Einschätzung.

Die Tendenz zur Verschleierung von Kontingenz lässt sich ebenfalls für den totalitätsorientierten Kulturbegriff belegen, der noch stärker in alltagssprachlichen, aber auch wissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart nachwirkt. Seine radikalste Ausprägung fand dieser Kulturbegriff in der amerikanischen Anthropologie unter den Nachfolgern von Franz Boas (vgl. Kap. 2.2.1.). Der totalitätsorientierte Kulturbegriff beruht auf der Grundannahme, dass Kulturen nach innen homogen und nach außen abgrenzbar sind. Wer einer bestimmten Kultur angehört, so die These, teilt zwangsläufig bestimmte grundlegende Glaubenssätze und Werte mit allen anderen Angehörigen dieser Kultur. Angesichts gesellschaftlicher Diversität in den modernen Flächenstaaten ist die Homogenitätshypothese jedoch unbrauchbar geworden. Dennoch spielt der totalitätsorientierte Kulturbegriff weiterhin eine wichtige Rolle in der Forderung nach der Multikulturalität von Gesellschaften. Daraus ergeben sich politische Implikationen, die ohne Zweifel problematisch sind (vgl. Kap. 2.1.5.) und von denen im folgenden Kapitel noch ausführlich die Rede sein wird.

Der Multikulturalismus stellt sich dem Befund der kulturellen Durchmischung moderner Gesellschaften. Eine wichtige Rolle spielen dabei Migrationsprozesse: Heute bewohnen meist Menschen unterschiedlicher Herkunft gemeinsam ein Staatsgebiet. Der Multikulturalismus verlagert daher die Diversität zwischen geografisch und meist auch politisch abgegrenzten Kulturen ins Innere der geografisch-politischen Einheiten. Dabei wird empfohlen, die jeweiligen Eigenheiten der ‚Herkunfts-kultur‘ zu pflegen und zu schützen, gleichzeitig jedoch auch die Integration in die ‚aufnehmende Kultur‘ zu fördern – eine im Kern paradoxe Forderung.³⁵ In Bezug auf den totalitätsorientierten Kulturbegriff bleibt zunächst festzuhalten, dass er sowohl der Vorstellung zugrunde liegt, es gebe nach innen homogene und nach außen abgrenzbare Kulturen, als auch der Vorstellung, plurale Gesellschaften bestünden in ihrem Inneren aus (wiederum homogenen und voneinander abgrenzbaren) Kulturen. In beiden Fällen teile ich Reckwitz’ Einschätzung, dass die Kontingenz kultureller Phänomene auf dieser begrifflichen Grundlage eher verschleiert als sichtbar gemacht wird.

Die Kontingenz kultureller Phänomene spielt im differenzierungstheoretischen Kulturbegriff durch seine feste Verankerung in der Systemtheorie eine wichtige Rolle. Zu deren Grundannahmen gehört, dass Selektionen wie etwa die Entscheidung dafür, etwas Bestimmtes zu sagen, immer kontingent sind. Es könnte also immer auch etwas Anderes (oder Nichts) gesagt werden. Zudem

35 In dieser Hinsicht war Claude Lévi-Strauss (1987 [1952]: 75) gedanklich konsequenter (vgl. Kap. 2.2.4.).

versteht sich die Systemtheorie als radikal deskriptive Wissenschaft. Jegliche normative Tendenz ist ihr, zumindest in ihrem Selbstverständnis, fremd. Wie ich herauszuarbeiten versucht habe, liegt die Problematik des differenzierungstheoretischen Kulturbegriffs daher weniger in der Verschleierung von Kontingenz als in der radikalen Einschränkung des Forschungsgegenstandes. Als ‚kulturell‘ werden in diesem Paradigma nur noch solche Phänomene verstanden, die in einem bestimmten gesellschaftlichen Subsystem auftreten. Diese Engführung ist allerdings in Zeiten der demokratischen Öffnung von Diskursgemeinschaften, wenn also die öffentliche Kommunikation durch Weblogs und andere *many-to-many*-Formate ergänzt wird, kaum noch plausibel.

In Bezug auf die vier Kategorien von Kulturbegriffen fällt auf, dass sowohl der normative, der totalitätsorientierte als auch der differenzierungstheoretische Kulturbegriff Einzug in die Alltagssprache gehalten haben. Andererseits werden gerade jene Phänomene, die in einem bedeutungs- und wissensorientierten Kulturverständnis eindeutig als kulturell bezeichnet werden, etwa Mathematik oder Ökonomie, im Alltagsverständnis meist nicht dieser Kategorie zugeordnet. Bei der Arbeit mit dem Kulturbegriff sieht man sich daher mit der eigentümlichen Situation konfrontiert, dass er einerseits sowohl in der Alltagssprache als auch in der Sprache der Wissenschaft fest verankert und äußerst gebräuchlich ist. Dabei scheinen jedoch alltagssprachlich eben jene Bedeutungen zu dominieren, die sich aus wissenschaftlicher Sicht für die deskriptive Verwendung als äußerst problematisch gezeigt haben und zudem oft ein starkes, meist unreflektiertes normatives Moment in sich tragen.

Auf dieser Grundlage werde ich in Kapitel 3 der Frage nachgehen, welche Kulturbegriffe sich in der Fremdsprachendidaktik finden. Sind sie eher Kontingenz verschleiernd oder machen Sie Kontingenz transparent? Orientieren sie sich an einem normativen, totalitätsorientierten oder differenzierungstheoretischen Kulturverständnis, oder gelingt es ihnen, die kulturwissenschaftliche Theoriebildung zu rezipieren und zu einem für die Fremdsprachendidaktik fruchtbaren Konzept von Kultur und Interkulturalität weiterzuentwickeln?

2.2 Zum Dilemma von Universalismus und Kulturrelativismus

Im voranstehenden Kapitel habe ich versucht, die in der einschlägigen Literatur häufig erwähnte Vieldeutigkeit des Kulturbegriffs herauszuarbeiten und handhabbar zu machen. Hierbei hat sich die von Andreas Reckwitz vorgeschlagene ‚Kontingenzperspektive‘ insofern als fruchtbar gezeigt, als sie nicht nur ein überzeugendes Klassifizierungssystem für die Vielzahl bekannter Kulturverständnisse bereitstellt, sondern es auch ermöglicht, einen zeitgemäßen,

„kulturwissenschaftlichen“ Kulturbegriff zu formulieren. Für den fremdsprachendidaktischen Kontext ist diese Begriffsklärung insofern relevant, als sich in den vergangenen beiden Jahrzehnten eine deutliche Ausrichtung auf Interkulturalitätskonzepte durchgesetzt hat und somit die Frage nach dem jeweils zugrunde liegenden Kulturverständnis von fundamentaler Bedeutung ist. Im Rahmen dieser Arbeit ist die Begriffsklärung darüber hinaus von besonderem Interesse, da auf ihrer Grundlage der Frage nachgegangen werden soll, inwieweit die von mir wahrgenommene und bisweilen auch in der Fachliteratur monierte Diskrepanz zwischen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung und interkulturell ausgerichteten fremdsprachendidaktischen Theorieentwürfen belegt werden kann. Dies werde ich in Kapitel 3 versuchen, indem ich ausgewählte Beiträge auf diese Diskrepanz hin kritisch durchsehe.

Ich möchte mich nun einer zweiten Frage zuwenden, welche für die interkulturelle Fremdsprachendidaktik meiner Einschätzung nach ebenso relevant ist, überraschenderweise jedoch auf allen Ebenen der Fachbeiträge unterrepräsentiert ist. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von der Frage nach dem Kulturbegriff, die ja in den fachdidaktischen Diskursen zumindest auf der akademischen Ebene thematisiert wurde und wird. Diese nächste Frage stellt die zweite Quelle des Unbehagens dar, das mich in Zusammenhang mit dem Interkulturalitätsbegriff mit großer Regelmäßigkeit überkommt (vgl. Kap. 1.7.). Sie lautet: Wie ist mit *Konflikten* umzugehen, die sich aus dem Kontakt einander fremder Lebensweisen und Wertvorstellungen ergeben können? Diese Frage scheint in Texten zur interkulturellen Didaktik entweder keine Rolle zu spielen, oder den Lesern wird eine Antwort im Sinne eines kulturrelativistisch inspirierten „Konsensualismus“ (vgl. Mall 1997: 78f.) nahegelegt, ohne dass dies in angemessener Weise offengelegt und reflektiert würde. Unter Konsensualismus verstehe ich die Auffassung, dass alle Konflikte grundsätzlich ein Kompromisspotential aufweisen und daher prinzipiell in gegenseitigem Einverständnis beigelegt werden können. Diese Auffassung führt jedoch zu verschiedenen Problemen, unter anderem dazu, dass in Konflikten, in denen keine Konsenslösung gefunden wird, der majoritären oder anderweitig dominierenden Seite häufig Intoleranz und/oder Ethnozentrismus (vgl. Bredella 2001: 14) unterstellt wird: Sie könnte ja, so der vermutlich zugrunde liegende Gedankengang, eher eine Konsenslösung ermöglichen als die minoritäre oder unterlegene Seite. Diese konflikttheoretische Position des Konsensualismus ist in kulturtheoretischer Perspektive dem Kulturrelativismus zuzuordnen. Dabei wird davon ausgegangen, dass Konflikte nicht im Licht transkulturell bzw. universell gültiger Normen betrachtet, beurteilt und möglicherweise beigelegt werden können.

Normen seien vielmehr stets einzelkulturell geprägt, universelle Normen wie die Menschenrechte existierten daher nicht, ihre Durchsetzung habe keine Legitimationsgrundlage (vgl. The Executive Board 1947).

Wie mit Konflikten umzugehen ist, die aus inkommensurablen³⁶ Lebensweisen und Wertvorstellungen (‚Kulturen‘ – ich bevorzuge die Termini Diskurse und Praktiken, vgl. Kap. 4.2.) entstehen, bleibt dabei jedoch eine offene Frage. Wie bereits in Kapitel 1.7. am Beispiel der Erzählung von Austin Clarke angedeutet, können sich aus dieser Haltung erhebliche erkenntnistheoretische, ethisch-moralische und rechtlich-politische Verstrickungen ergeben. Zudem ist zu befürchten, dass eine unreflektierte und affirmative Einnahme einer kulturrelativistischen Position in Bezug auf Machtstrukturen in ähnlicher Weise invisibilisierend wirken kann, wie dies für überholte Kulturverständnisse in Bezug auf die Kontingenz kultureller Phänomene bereits herausgearbeitet wurde. Da kaum zu bestreiten sein dürfte, dass die kulturelle Heterogenität moderner Gesellschaften zunimmt, treten diese Konflikte keineswegs nur im Weltmaßstab auf, sondern haben auch für das Zusammenleben in pluralen Gesellschaften erhebliche Relevanz.³⁷

Ich vertrete daher den Standpunkt, dass eine interkulturelle Didaktik, die mehr als wohlklingende Bildungsrhetorik sein möchte, auch Antworten auf die Frage nach dem Umgang mit Konflikten bereitstellen sollte, die aus Fremdheits-erfahrungen entstehen können. Verweise auf Offenheit und Empathie sowie der Appell an die Bereitschaft, die eigene Weltsicht zu relativieren, genügen nicht, so wünschenswert diese Haltungen grundsätzlich auch sein mögen. In Bezug auf den Machtaspekt lässt sich für die interkulturelle Didaktik daher das Problem

36 Es wurde verschiedentlich zu Recht darauf hingewiesen, dass ‚Kulturen‘ niemals gänzlich kommensurabel oder inkommensurabel sind (vgl. z.B. Mall 1997: 88). In der Sprache der Hermeneutik lautet derselbe Hinweis, dass Horizonte niemals komplett different sind, aber auch niemals vollständig verschmelzen (vgl. Antor 2007: 119).

37 Die Linguistin Anna Pavlenko hat am 10. Mai 2014 an der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen eines Vortrags mit dem Titel „Superdiversity – and why it isn’t“ darauf hingewiesen, dass neben der Zunahme an Diversität in manchen Weltgegenden auch gegenläufige Trends belegt werden können. Dies gelte z.B. für die Staaten auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien, wo in den vergangenen Jahren ‚ethnische‘ Homogenisierungen zu verzeichnen waren. Pavlenko warnte in diesem Zusammenhang davor, Entwicklungen in den westlichen Industrienationen unhinterfragt auf den Rest der Welt zu übertragen. Auch wenn dem Einwand grundsätzlich zuzustimmen ist, so kann doch einschränkend erwidert werden, dass die digitale Medienrevolution das ‚Fremde‘ in praktisch allen Gegenden der Welt jederzeit zugänglich gemacht hat und zu tendenziell zunehmender Diversität führen dürfte.

festhalten, dass ihre liberalen Grundanliegen, die im Wesentlichen in der Wertschätzung und Förderung kultureller Diversität liegen, für die Legitimierung und Durchsetzung antiliberaler Positionen missbraucht werden können. Kritik droht zu verstummen, wenn Individuen oder Gruppen ihre Machtansprüche zum Bestandteil einer bestimmten Kultur erklären (vgl. Preuß 1998). Trotz ihrer Brisanz scheint diese Problemlage in den fremdsprachendidaktischen Texten, die sich mit dem Interkulturalitätsbegriff beschäftigen, auffallend unterrepräsentiert. Ein kulturrelativistischer Standpunkt scheint meist selbstevident, die Empfehlung lautet schlicht, sich in allen Situationen „situationsangemessen“ (KMK 2012: 21) zu verhalten.³⁸ Was dies im Umgang mit antiliberalen Positionen bedeuten könnte, deren Verfechter_innen sich möglicherweise auf eine zu respektierende kulturelle Differenz berufen, wird meist nur angedeutet und nicht in der gebotenen Ausführlichkeit reflektiert. Dieses Defizit möchte ich in den folgenden Abschnitten anhand einiger Beispiele aufzeigen. Ich beginne mit einem Dokument, welches das Lehren und Lernen fremder Sprachen nach der Jahrtausendwende wie kaum ein zweites geprägt haben dürfte.

Unter den administrativen Dokumenten zum Fremdsprachenunterricht nimmt der Gemeinsame europäische Referenzrahmen für Sprachen (GeR) seit seiner Veröffentlichung 2001 eine Sonderstellung ein, diente und dient er doch als Vorlage für verbindliche nationale und länderspezifische Curricula, für Verfahren der Leistungsfeststellung, für die Aus- und Fortbildung von Lehrkräften sowie für eine Vielzahl an Unterrichtsmaterialien.³⁹ Innerhalb des GeR wiederum nimmt die interkulturelle Kompetenz eine wichtige Position ein. So berufen sich die Autoren in der Einleitung explizit auf den „interkulturellen Ansatz“ (Europarat 2001: 14), und im selben Abschnitt finden sich zahlreiche weitere Verweise auf kulturelle Aspekte des Fremdsprachenlernens (vgl. ebd.: 14–16). Zwar findet sich im GeR kein eigenes Kapitel zum Thema interkulturelle Kompetenz, es werden aber in den Abschnitten über „Allgemeine Kompetenzen“ (ebd.: 103) vier der fünf auf Michael Byram zurückgehenden Dimensionen interkulturellen Lernens entfaltet.⁴⁰ So groß also die Rolle des interkulturellen Ansatzes im GeR ist, so klein ist der Stellenwert, welcher dem Dilemma zwischen Kulturrelativismus und Universalismus zukommt. Nach meinen Recherchen findet es sich im

38 Zur Problematik der „Angemessenheit“ (*appropriateness*) vgl. Fairclough 1992c.

39 Es wird häufig übersehen, dass der GeR lediglich rekommendativen Charakter hat. Seine breite Rezeption in der gesamten EU hat ihm jedoch *de facto* einen normsetzenden Status verschafft.

40 Im GeR werden *savoir*, *savoir-faire*, *savoir-être* und *savoir-apprendre* in jeweils eigenen Unterkapiteln behandelt (vgl. Europarat 2001: 103–109).

GeR an genau einer Stelle, und zwar in Form einer Frage. Diese weist auf die möglichen Probleme des Interkulturalitätsbegriffs hin, ohne jedoch Ansätze für eine Antwort anzubieten: „Wie kann Kulturrelativismus mit ethischer und moralischer Integrität in Einklang gebracht werden?“ (ebd.: 107) Die Frage macht deutlich, dass sich auch die Autor_innen des GeR der Tatsache bewusst waren, dass in ‚interkulturellen‘ Situationen Konflikte entstehen können, die sich nicht von einem ethisch neutralen Standpunkt aus lösen lassen und bei denen kein *middle ground* für eine Konsenslösung gefunden werden kann. Sie versäumten es jedoch, mögliche ethische Normen für Lösungsansätze offenzulegen und zu reflektieren, etwa im Hinblick auf die Frage, ob diese individuell, gruppenspezifisch oder universell zu konzipieren wären. Es bleibt daher dem/der LeserIn überlassen zu interpretieren, was „ethische und moralische Integrität“ im Sinne des GeR bedeutet. Bezüglich des in der Erzählung von Clarke (2003) aufgeworfenen Problems etwa wäre zu fragen, ob die Ablehnung von Gewalt als Mittel der Erziehung einen universellen Wert darstellt, der im Sinne dieser Integrität zu verteidigen wäre, oder ob die Ablehnung von Gewalt zu Erziehungszwecken vielmehr als Teil einer spezifischen Kultur, vermutlich der ‚westlichen‘, zu sehen wäre und daher zur Disposition stünde.

Auch auf der Ebene der fremdsprachendidaktischen Theoriebildung wird das Problem des Umgangs mit Konflikten nur sehr vereinzelt diskutiert. In ungewöhnlicher Ausführlichkeit widmet sich Küster (2003b: 165–173) in seiner Habilitationsschrift zum Konzept der Pluralen Bildung dem Dilemma zwischen Universalismus und Kulturrelativismus. Für den Bildungskontext bringt er es mit folgenden Worten auf den Punkt:

Eine (interkulturelle) Pädagogik, die allerdings konsequent kulturalistisch dächte, müsste zugleich das Fundament, welches die Normativität ihrer Zielsetzungen begründen könnte, aufgeben. (ebd.: 169)

Als mögliche Auswege aus diesem Dilemma diskutiert Küster die Positionen Annedore Prengels, Michele Borrellis, Reinhard Schilmöllers und Wolfgang Niek. Diese müssen jedoch, wie Küster herausarbeitet, entweder ihren Gültigkeitsbereich einschränken (Prengel) oder nicht begründbare Setzungen vornehmen. Für Borrelli sei dies die „einheitsstiftende Kraft der Vernunft“ (ebd.: 172), für Schilmöller dagegen die antike Vorstellung vom „richtigen, gelingenden Leben“ (ebd.: 170). In beiden Fällen handelt es sich also um Setzungen, die mit dem Vorwurf rechnen müssen, dass es sich bei ihnen um spezifisch europäische Vorstellungen ohne universelle Gültigkeit handle. Inwiefern das vierte von Küster erwähnte Konzept als Ansatz zur Versöhnung von Kulturrelativismus und Universalismus gangbar ist, der auf den Erziehungswissenschaftler Wolfgang Niek

(2008: 236f. und passim) zurückgehende „aufgeklärte Eurozentrismus“, wird in Kap. 2.2.6. ausführlich diskutiert.

Neben Küster geht auch Laurenz Volkmann auf das Problem ein. Mit ungewöhnlich klaren Worten thematisiert er es in seiner Fachdidaktik, die den Kulturbegriff im Titel trägt (*Fachdidaktik Englisch: Kultur und Sprache*, vgl. Volkmann 2010: 186–189). Er schreibt:

Wenn wir die Irritationen des Alltags verlassen und in den Bereich der interkulturellen Leitkonzepte gehen, so stellen sich Fragen nach den Grenzen der Toleranz und Akzeptanz noch deutlicher. Ist der Kulturrelativismus wirklich eine akzeptable Maxime? Sollten Lehrende demnach Empathie und Identifikationsangebote liefern in Bereichen von höchst fragwürdigen Fremd-, Alternativ- und Subkulturen, wie beispielsweise den Azteken, der Mafia oder den Neonazis? Wie steht es mit den ‚Zumutbarkeitsgrenzen‘ bei Fragen der von Eltern arrangierten Ehen, der Verschleierung von Frauen, dem indischen Kastensystem, amerikanischen oder muslimischen Auswüchsen des Fundamentalismus, den in vielen Gesellschaften offensichtlichen sozialen Ungerechtigkeitsstrukturen? (ebd.: 188)

Auch wenn es schwierig sein dürfte, „Irritationen des Alltags“ vom „Bereich der interkulturellen Leitkonzepte“ zu unterscheiden, die ja die Ursache dieser Irritationen sind, ist doch die Deutlichkeit bemerkenswert, mit der Volkmann das Problem anspricht. Die Grenzen der interkulturellen Toleranz zieht er da, wo man sich mit „intolerante[m] Verhalten“ (ebd.: 189) konfrontiert sieht. Allerdings ist auch der Toleranzbegriff für eine normative Setzung wenig geeignet, da er ausgesprochen vieldeutig ist und für die Duldung von Traditionen (wie z. B. den von Volkmann genannten arrangierten Ehen) angeführt werden kann. Diese können durchaus auch im Gegensatz zu individuellen Rechten stehen, wie sie aus den allgemeinen Menschenrechten abgeleitet werden (vgl. Bielefeldt 1996). Bezeichnenderweise fordern in Konfliktfällen häufig *beide* Seiten von der jeweils anderen Seite, mehr Toleranz zu üben.⁴¹

Schärfere Konturen nimmt die Grenzziehung dagegen bei Heinz Antor (2007: 121) an, den Volkmann zustimmend anführt:

Wo also die Menschenrechte, die Freiheit, das Recht auf freie Meinungsäußerung und auf Unversehrtheit oder das Existenzrecht des anderen gelehrt werden, wäre es falsch verstandene liberale Toleranz, diese Haltung als verständliche Positionalität zu akzeptieren, die eben aus einem anderen kulturellen Horizont heraus bedingt sei.

41 Vgl. Forst 2003: 709ff. Forst erläutert dort am Beispiel des sogenannten „Kruzifix-Urteils“ den Konflikt um verschiedene Toleranzverständnisse.

Die Mehrzahl der Beiträge zur interkulturellen Didaktik schweigen jedoch zum Dilemma zwischen Universalismus und Kulturrelativismus oder belassen es bei Hinweisen auf Modelle der allgemeinen interkulturellen Didaktik. Als ein Beispiel sei hier das gestufte Modell für interkulturelle Kompetenz von Milton Bennett genannt, das etwa Adelheid Hu (2008) als mögliche Referenz für die Fremdsprachendidaktik anführt. In Bennetts Modell wird auf einer sechsstufigen Skala die Leugnung der Existenz (*denial*) fremdkultureller Deutungsmuster als niedrigste, ihre Integration als höchste Stufe interkultureller Sensibilität angeführt (vgl. Bennett 1986: 182). Problematisch ist dabei allerdings, dass diese höchste Stufe (VI) mit dem ethnorelativistischen Standpunkt gleichgesetzt wird.⁴² Diese Setzung kann jedoch selbst dann problematisch sein, wenn man den ohnehin umstrittenen Begriff der ‚Ethnie‘ durch den Kulturbegriff ersetzt. Wer bestimmte Werte für universell gültig hält, erreicht auf Bennetts Skala lediglich Stufe III oder IV. Die zum Teil erheblichen ethischen Probleme, die sich aus der Forderung nach der anscheinend ungefilterten Integration fremdkultureller Haltungen ergibt, werden von Bennett lapidar mit dem Verweis auf William G. Perrys „ethical scheme“ or some other meta-ethical model“ (ebd.: 193) abgehandelt. Auch Perrys Individualethik kommt jedoch nicht ohne eine universalistische Setzung aus. Diese zu akzeptieren ist in seinem Entwicklungsmodell Voraussetzung dafür, dass ein Student Stufe 5 (von insgesamt 9 möglichen) erreichen kann: „The student perceives all knowledge and values (including authority’s) as contextual and relativistic [...]“ (Perry 1970: 9). Somit könnte eine Schülerin/ein Schüler nach Bennetts Modell maximal eine der Stufen III oder IV erreichen, sobald sie/er die von Bennett selbst empfohlene Individualethik Perrys als universell gültig annimmt. Auch Michael Byram (2009: 218f.) weist in seiner Diskussion verschiedener Modelle zur Evaluation interkultureller Kompetenz auf diese Schwäche in Bennetts Modell hin:

In the six stages of Bennett’s model which appears to be descriptive, there is an implicit prescription that people should move towards the final stage of ‚integration‘ and the ethno-relativism which this represents. Ethno-relativism is valued more highly than ethno-centrism as a self-evident ‚good‘. [...] Someone who believes that there are universal values would be deemed to fail on this relativist criterion.

Hingegen wird in Bennetts Modell die Möglichkeit nicht in Erwägung gezogen, dass interkulturelle Sensibilität sich auch dadurch auszeichnen könnte, bestimmte

42 Die theoretischen Probleme des Kulturrelativismus werden ausführlich in Kap. 2.2. diskutiert. In der von Bennett verwendeten Terminologie führt der Begriff ‚Ethnie‘ zu zusätzlichen Schwierigkeiten.

Weltsichten *nicht* zu integrieren – etwa, weil durch sie bestimmte Gruppen von Menschen aus ethnischen, religiösen, sexuellen oder geschlechtsspezifischen Gründen nicht respektiert, sondern systematisch diskriminiert werden.

Der Eindruck, dass das Dilemma von Universalismus und Kulturrelativismus in der fremdsprachendidaktischen Literatur bisher nicht in ausreichendem Maße reflektiert wurde und im Zweifelsfall ein relativistischer Standpunkt auf selbst-evidente Weise zu gelten scheint, bestätigt sich somit in der von mir gesichteten Literatur, insbesondere im GeR. Daher sollen im nächsten Schritt die theoretischen Grundlagen erarbeitet werden, auf denen anschließend ausgewählte Ansätze zur interkulturellen Fremdsprachendidaktik in Bezug auf das Dilemma von Universalismus und Kulturrelativismus analysiert werden. Hierfür möchte ich in einem ersten Schritt die Entstehung des Kulturrelativismus umreißen und seine wichtigsten Grundannahmen darstellen. Zweitens möchte ich seine internen Widersprüche und Fehlschlüsse thematisieren und ihn, drittens, einer mehrperspektivischen Kritik unterziehen. Schließlich erfolgt, viertens, die Vorstellung und Diskussion eines Ansatzes zur Lösung des Dilemmas von Kulturrelativismus und Universalismus, des sogenannten ‚aufgeklärten Eurozentrismus‘ von Wolfgang Nieke.

2.2.1 Kulturrelativismus als Reaktion auf Rassismus und Kolonialismus

Der Kulturrelativismus entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der nordamerikanischen Anthropologie. In dieser Disziplin dominierte im ausgehenden 19. Jahrhundert der sogenannte ‚Evolutionismus‘. Er basierte auf den Arbeiten von Lewis Henry Morgan, der drei Stufen der zivilisatorischen Entwicklung definierte: Wildheit, Barbarei und, als höchste Stufe, Zivilisation (vgl. Moore 2009: 21). Diese Stufen müssen, so Morgans Überzeugung, alle Kulturen durchlaufen. Nach Morgan entwickeln sich die Herrschaftssysteme verschiedener Kulturen dabei in diesem Stufenmodell stets von anfangs matriarchalen hin zu patriarchalen Strukturen.

Der deutschstämmige Anthropologe Franz Boas stellte diese Theorie Ende des 19. Jahrhunderts auf Grundlage seiner Forschungsaufenthalte bei den Inuit in Frage. Nicht nur seine Beobachtungen von Mischformen zwischen Matriarchat und Patriarchat widersprachen dem Evolutionismus Morgans. Boas traf auch auf eine Komplexität gesellschaftlicher Strukturen, die es nach Morgans Theorie in einer Jäger- und Sammler-Gesellschaft nicht hätte geben dürfen. Dies galt etwa für den Brauch des Potlatsch (vgl. Boas 1888: 635f.).⁴³ Boas (1963 [1911]: 30f,

43 Unter Potlatsch versteht man Geschenke, welche die Funktion haben, innerhalb und außerhalb von Stämmen Reichtum und Überlegenheit zu demonstrieren. Gleichzeitig

238–242) zog daher das bis dahin gängige Konzept der ‚Rasse‘ für die Forschung insgesamt in Zweifel.

Auf Grundlage seiner Feldstudien entwickelte Boas eine neue theoretische Basis für die anthropologische Forschung, die allgemein als ‚Kulturrelativismus‘ bezeichnet wird. Ihr Kern liegt in der Forderung, dass Kulturen nicht anhand einer vorab festgelegten Entwicklungsskala beschrieben werden dürfen, da dies zu deskriptiven Fehlern führe. Zudem sei die Beurteilung mit Hilfe externer Maßstäbe, wie etwa anhand der europäischen und nordamerikanischen Vorstellung von Zivilisation, äußerst problematisch. Vielmehr sei es die Aufgabe der Anthropologie, Kulturen möglichst präzise und unvoreingenommen zu analysieren und zu beschreiben. Dies sei nur auf Grundlage der Annahme möglich, dass Kulturen jeweils eigenständige und in sich stimmige Systeme sind (vgl. Stocking 1989: 66f.).

Entscheidend sind an dieser Stelle drei Feststellungen. Erstens hatte der Kulturrelativismus zunächst einen rein deskriptiven Anspruch. Er wollte normative und teleologische Vorstellungen von kulturellem Wandel ausdrücklich überwinden und der Anthropologie einen möglichst unvoreingenommenen Blick auf das Fremde ermöglichen. Boas warnte vor einer unreflektierten Verwendung des Begriffs ‚Rasse‘ und kritisierte insbesondere die Gleichsetzung von ‚Rasse‘ und ‚Nation‘, die er bereits in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts in Deutschland mit Sorge beobachtete (vgl. Boas 1963 [1911]: 226ff.). Zweitens handelt es sich beim Kulturrelativismus ursprünglich um einen entschieden liberal-emanzipatorischen Ansatz. Dieser richtete sich im Zeitalter des Imperialismus gegen eine Anthropologie, welche leicht instrumentalisiert werden konnte, um die Überlegenheit der ‚westlichen‘ Kultur zu begründen und damit die Dominanz der Kolonialmächte zu legitimieren. Diese hatten ja angeblich die höchste Stufe der Entwicklung – die (westliche) Zivilisation – bereits erreicht. Drittens, ebenfalls in Abgrenzung zum Evolutionismus, betont der Kulturrelativismus unter Rückgriff auf den Herder’schen Kulturbegriff (vgl. Kap. 2.1.2.) als Arbeitshypothese die grundsätzliche Verschiedenheit von Kulturen (vgl. Boas 1963 [1911]: 149). Auch dies diente zunächst einem liberal-emanzipatorischen Anliegen, nämlich der Vermeidung einer unreflektierten Übertragung kulturell geprägter Vorstellungen (z.B. über ‚zivilisiertes‘ Leben) auf die untersuchten Kulturen. Boas konnte durch

wird die Akkumulation von Gütern in den Händen Einzelner verhindert. Da diese Schenkungen bisweilen zu einem regelrechten „Wettschenken“ und zur Zerstörung der Existenzgrundlage ganzer Stämme führten, war der Potlatsch in Kanada zwischen 1884 und 1951 verboten. Boas sprach sich bereits in dem genannten Beitrag von 1888 gegen dieses Verbot aus.

seine Forschungen, aber auch durch seine Lehrtätigkeit sowie durch seine Arbeit für die *American Anthropological Association* (AAA) den Kulturrelativismus als zentrales Paradigma der anthropologischen Forschung etablieren. Zu seinen Schülern zählten u.a. Alfred Louis Kroeber, Margaret Mead, Melville J. Herskovits und Ruth Benedict, welche in seiner Nachfolge den Kulturrelativismus fortführten und die Anthropologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entscheidend prägten. Nach dem 2. Weltkrieg arbeiteten u.a. Claude Lévi-Strauss und Clifford Geertz in der Boas'schen Tradition.

Eine für die hier geführte Diskussion entscheidende Weiterentwicklung des Kulturrelativismus vollzog die Boas-Schülerin Ruth Benedict. Vor allem ihr Buch *Patterns of Culture* (1989 [1934]) ist von besonderem Interesse, weil es nicht nur zur Standardlektüre der anthropologischen Institute an amerikanischen Universitäten avancierte, sondern auch weit über die Grenzen der Anthropologie hinaus rezipiert wurde. Dies führte zu einer Popularisierung der kulturrelativistischen Grundgedanken, die bis heute nachwirkt. Ich beziehe die nachfolgenden Überlegungen zum Kulturrelativismus daher vorwiegend auf dieses Werk, beachte jedoch auch verschiedene Beiträge der anderen genannten Vertreter des Fachs.

Ebenso wie für Boas besteht für Ruth Benedict das Hauptproblem der anthropologischen Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Konzept der Rasse. In strikter Ablehnung des Rassebegriffs fordert auch sie, Kultur zur zentralen Bezugsgröße für die Erklärung menschlicher Phänomene zu erheben. Dabei greift sie auf ein Kulturverständnis zurück, das in der von Herder geprägten Tradition steht, in der Kulturen als voneinander getrennte ‚Kugeln‘ oder ‚Inseln‘ gesehen werden (vgl. Kap. 2.1.2.) Um dieses Kulturverständnis zu illustrieren, zitiert sie in *Patterns of Culture* ein Gespräch mit Chief Ramon, einem Häuptling der Digger-Indianer: „In the beginning,‘ he said, ‚God gave to every people a cup, a cup of clay, and from this cup they drank their life.“ (Benedict 1989 [1934]: 21) Dieses Gefäß (*cup*), aus dem jedes Mitglied einer Kultur sein Leben trinke, sei durch die Ankunft des weißen Mannes zu Bruch gegangen: „[...] Our cup is broken now. It has passed away.“ (ebd.: 22) Benedict führt die Metapher weiter, indem sie den von Chief Ramon beklagten Verlust der ursprünglichen kulturellen Einheit mit folgenden Worten paraphrasiert:

There were other cups of living left, and they held perhaps the same water, but the loss was irreparable. It was no matter of tinkering with an addition here, lopping off something there. The modelling had been fundamental, it was somehow all of a piece. It had been their own. (ebd.)

Benedict tritt hier, ganz in der Tradition Herders, für ein essentialistisches und holistisches Kulturkonzept ein, in dem sich die Besonderheiten von Kulturen aus

dem jeweils charakteristischen und einzigartigen Zusammenspiel ihrer Bestandteile ergeben. Dabei entstehe Besonderes, denn die Qualität des Ganzen transzendiere die Summe seiner Bestandteile. Entscheidend sei das Zusammenspiel der Teile im System. Der Blick auf isolierte Phänomene führe daher zwangsläufig in die Irre. Genau wie es leicht passieren könne, dass man etwa bei der Analyse der chemischen Bestandteile von Schießpulver zwar jedes Element verstehe, ohne jedoch deren Zusammenspiel zu erfassen, könne man die einzelnen Merkmale einer Kultur untersuchen, dabei jedoch die Besonderheit des Musters (*pattern*) übersehen (vgl. ebd.: 46f.):

The whole, as modern science is insisting in many fields, is not merely the sum of all its parts, but the result of a unique arrangement and interrelation of the parts that has brought about a new entity. (ebd.: 47)

Individuen werden nach Benedict durch ihre Zugehörigkeit zu einem solchen Ganzen (*entity*) – zu ihrer Kultur – bestimmt. Die kulturelle Prägung, die jeder Mensch durch seine jeweilige Umgebung erfahre, lege sein Denken, Fühlen und Handeln fest. In aller Deutlichkeit stellt sie unter Rückgriff auf den Ganzheitsbegriff der Gestaltpsychologie fest: „The whole determines its parts, not only their relation, but their very nature“ (Benedict 1989 [1934]: 52). Das Ganze und seine Bestandteile stehen dabei in einer engen, unauflösbaren gegenseitigen Abhängigkeit. Benedicts gestaltpsychologisch inspirierter kultureller Determinismus könnte kaum in schärferem Gegensatz zu den Überzeugungen ihres Lehrers stehen, der stets die Individualität jedes Angehörigen einer Gruppe betonte:

Our tendency to evaluate an individual according to the picture that we form of the class to which we assign him, although he may not feel any inner connection with that class, is a survival of primitive forms of thought. The characteristics of the members of the class are highly variable and the type that we construct from the most frequent characteristics supposed to belong to the class is never more than an abstraction hardly ever realized in a single individual, often not even a result of observation, but an often heard tradition that determines our judgement. (Boas 1963 [1911]: 241f.)

Die Auffassung einer radikalen Differenz von Kulturen, die sich aus einem jeweils einzigartigen Zusammenspiel (*pattern*) ableiten lässt, findet sich bereits bei Boas – allerdings lediglich als forschungsmethodologische Hypothese. Entscheidend ist bei Benedict nun der Schritt von dieser Hypothese hin zur radikalen Differenz von Kulturen als einem ontologischen Axiom (vgl. Eriksen/Stjernfelt 2012: 108f.). Aus der Forderung, dass alle Kulturen so untersucht werden sollen, als *sein* sie radikal verschieden, wurde das Axiom, dass alle Kulturen radikal verschieden *sind*. Dieser Gedanke wurde schließlich in einer normativen Wendung noch einen Schritt weiter geführt. Kulturrelativismus bedeutet in diesem Sinn,

dass alle Kulturen nicht nur verschieden sind, sondern es auch sein *sollen*. Diese Weiterentwicklung zu normativen Vorstellungen führt nun auch zu wertenden Aussagen über den Zustand verschiedener Kulturen – ein klarer Gegensatz zu Boas' deskriptivem Ansatz. Dies lässt sich etwa an Benedicts Ausführungen zu ihrer Beobachtung ablesen, dass verschiedene Kulturen in unterschiedlichem Maße als harmonisches Ganzes erschienen und daher über ein unterschiedlich hohes Maß an Integration verfügten. Unter Integration versteht Benedict zweierlei. Erstens steht Integration für die Fähigkeit einer Kultur, ein konsistentes, d. h. vor allem widerspruchsfreies und ausbalanciertes Muster zu erzeugen („a balanced and rhythmic pattern“, Benedict 1989 [1934]: 223). Zweitens meint Integration die vollständige Selbstbezogenheit und Abgeschlossenheit einer Kultur. Diesen Idealzustand haben manche Kulturen nach Benedict noch nicht erreicht, andere hingegen bereits verloren. Die normative Dimension von Benedicts Kulturbegriff lässt sich nun unter anderem daran ablesen, dass die Aufnahme von Einflüssen anderer Kulturen durchgehend als Zustand des Mangels, eben als „lack of integration“ beschrieben wird (vgl. ebd.: 223, 224, 225, 226). Dies gelte etwa für die von ihr untersuchten Stämme im Inneren von British Columbia:

[Those tribes] have incorporated traits from all the surrounding civilizations. They have taken their patterns for the manipulation of wealth from one culture area, parts of their religious practices from another, contradictory bits from still another. Their mythology is a hodge-podge of uncoordinated accounts of culture heroes out of three different myth-cycles represented in areas around them. Yet in spite of such extreme hospitality to the institutions of others, their culture gives an impression of extreme poverty. Nothing is carried far enough to give body to the culture. (ebd.: 224)

Benedicts normative Prämisse, dass Kulturen ihre Eigenheiten gegen fremde Einflüsse bewahren sollten, lässt sich auch daran belegen, dass sie zwei Hauptursachen dafür vermutet, wenn eine Kultur sich als „wahrhaft verwirrt“ („genuinely disoriented“, ebd.: 226) zeige. Dies könne vermutlich, so ihre Hypothese, entweder auf eine besondere Konfliktlage oder aber auf eine besondere Offenheit für fremde kulturelle Einflüsse zurückgeführt werden („facile hospitality to new influences“, ebd.: 226).

Auf Grundlage der Arbeiten von Boas und Benedict lassen sich daher zwei Ausprägungen von Kulturrelativismus unterscheiden: eine deskriptive und, wissenschaftshistorisch gesehen eine Weiterentwicklung, eine normative.⁴⁴ Ich

44 Melford E. Spiro macht in einem Beitrag für die AAA als dritte Form einen *epistemologischen* Relativismus aus (vgl. Spiro 1986: 259–263). Dieser lässt sich jedoch auch als Spielart des deskriptiven Relativismus interpretieren.

beziehe die weiteren Ausführungen auf den normativen Kulturrelativismus, der sich vor allem in den Arbeiten der Schüler_innen von Franz Boas findet. Hierfür fasse ich zunächst die wichtigsten Prämissen des Kulturrelativismus überblicksartig zusammen. Dabei stütze ich mich auf die vorwiegend kritischen Beiträge von Paul F. Schmidt (1955), Melford E. Spiro (1986), Ram A. Mall (1999) sowie von Jens Martin Eriksen und Frederik Stjernfelt (2008: 130–139).⁴⁵

Zu unterstreichen ist, dass *der* Kulturrelativismus bzw. *der* normative Kulturrelativismus in Reinform vermutlich von niemandem vertreten wird, ebenso wenig wie es *die* Anthropologie mit einer einheitlichen theoretischen Ausrichtung gibt. Vielmehr handelt es sich selbstredend auch bei der Anthropologie um eine wissenschaftliche Disziplin mit theoretischen Strömungen und Gegenströmungen, so dass die hier zu Diskussionszwecken zusammengefassten Prämissen nur ein partielles, möglicherweise zugespitztes Bild darstellen.⁴⁶ Es handelt sich jedoch insofern nicht um marginale Positionen, als sie sich auf Beiträge einflussreicher, bis heute stark wahrgenommener Vertreter_innen des Fachs zurückführen lassen. Zudem sind sie von Interesse, da sie außerhalb der Disziplinengrenzen rezipiert wurden. Hierbei waren verschiedene Faktoren im Spiel. So wurde etwa Ruth Benedicts Essay *Patterns of culture* zu einem Klassiker der Anthropologie und entfaltete als solcher auch eine erhebliche Außenwirkung. Teilweise spielte auch der Einfluss auf Institutionen eine Rolle, den Vertreter des normativen Kulturrelativismus bei der Verbreitung ihrer Positionen geltend machen konnten, wie etwa im Falle von Melville Herskovits und der AAA (*American Association of Anthropologists*) oder im Falle von Claude Lévi-Strauss und der UNESCO.

Die erste Prämisse des Kulturrelativismus lautet, dass unterschiedliche Kulturen (Denk-, Glaubens- und Wertssysteme) existieren und dass ‚Kultur‘, nicht ‚Rasse‘, die zentrale Bezugskategorie der anthropologischen Forschung darstellen soll (vgl. Tilg 2009: 87).

Die zweite Prämisse besteht in der Auffassung, dass Kulturen inkommensurable Ganzheiten darstellen. (Benedict 1989 [1934]: 22f.) Sie lässt sich auf den Kulturbegriff Johann Gottfried Herders zurückführen (vgl. Kap. 2.1.2.). Dieses Kulturverständnis wird häufig als Insel- oder Kugelmodell (vgl. Welsch 1999: 50), bisweilen auch als Containermodell (vgl. Mende 2011: 39) bezeichnet.

Die dritte Prämisse liegt in der Überzeugung, dass Menschen auf das Denkens-, Glaubens- und Wertesystem ihrer jeweiligen Kultur festgelegt sind und

45 Soweit sie mir zugänglich sind, belege ich alle Prämissen mit Originalquellen.

46 Zu einem explizit postmodernen Kulturverständnis in der Anthropologie vgl. zusammenfassend Mende 2011: 39f.

daher nicht in der Lage sind, es zu transzendieren (Benedict 1989 [1934]: 3). Dies bedeutet, dass Kultur als deterministisch angenommen wird: „[...] human beings do not function outside the societies of which they form a part“ (The Executive Board 1947: 539).

Die vierte Prämisse betrifft den Bereich ethisch begründeter Entscheidungen. Sie lautet, dass Normen immer kulturspezifisch sind und es daher keine trans- oder pankulturell gültigen Normen geben könne:

Standards and values are relative to the culture from which they derive so that any attempt to formulate postulates that grow out of the beliefs or moral codes of one culture must to that extent detract from the applicability of any Declaration of Human Rights to mankind as a whole. (ebd.: 542, Hervorhebung im Original)

Die fünfte Prämisse ist eine forschungsmethodologische: Anthropologische Forschung solle möglichst neutral und objektiv, d. h. vor allem unter Ausklammerung der unvermeidlich vorhandenen kulturellen Prägung des Forschers/der Forscherin erfolgen:⁴⁷ „The fieldworker must be faithfully objective“ (Benedict 1989 [1934]: 229).

Die sechste Prämisse, die auch in der interkulturell ausgerichteten Fremdsprachendidaktik stark rezipiert wurde, lautet, dass der Stand der kulturellen Entwicklung die Sprache präge: „[...] the form of language will be molded by the state of culture [...]“ (Boas 1963 [1911]: 198). Sie wurde in den 1930er Jahren durch die Arbeiten der Ethnolinguisten Edward Sapir und Benjamin Lee Whorf hinsichtlich der Beziehung von Ursache und Wirkung insofern modifiziert, als nun nicht mehr von einer unidirektionalen Wirkung, sondern von einer engen wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Sprache und Denken und somit auch zwischen Sprache und Kultur ausgegangen wurde (vgl. Pelz 1996: 34–36).

Die siebte Prämisse besteht in der Überzeugung, dass mangels transkultureller Bewertungskriterien alle Kulturen als gleich wertvoll anzusehen seien, und in der Forderung, sie aus diesem Grund nicht nur zu tolerieren, sondern in ihrer Besonderheit zu respektieren: „Respect for differences between cultures is validated by the scientific fact that no technique of qualitatively evaluating cultures has been discovered“ (The Executive Board 1947: 542).

Die achte Prämisse lautet, dass die kulturelle Prägung von Wissenschaftlern und von Disziplinen dazu führe, dass die Anthropologie – wie im übrigen jede andere Disziplin – im Grunde Ethno-Wissenschaft sei: „[...] our own constructions of

47 Punkt 5. macht deutlich, dass auch der deskriptive Kulturrelativismus eine normative Seite hat, nämlich insofern, als er der anthropologischen Forschung eine bestimmte Methodologie empfiehlt (vgl. Schmidt 1955: 790).

other people's constructions of what they and their compatriots are up to [...]" (Geertz 1973: 9).

Die neunte Prämisse besteht in der Überzeugung, dass die Reinheit von Kulturen der Kulturmischung vorzuziehen sei. (Benedict 1989 [1934]: 224). Angesichts schnell zunehmender globaler kultureller Verflechtungen befürchtet Lévi Strauss 1951 gar die Entstehung einer europäisch-nordamerikanischen Einheits(misch)kultur. In seinem für die UNESCO verfassten Essay *Race et histoire* notiert er:

[...] la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité. (Lévi-Strauss 1987 [1952]: 77)

In den folgenden Abschnitten werde ich den Kulturrelativismus in der hier skizzierten, normativen Form einer Kritik aus mehreren Perspektiven unterziehen. Zunächst zeige ich einige Fehlschlüsse und Selbstwidersprüche der kulturrelativistischen Prämissen auf. Anschließend führe ich verschiedene historisch-philosophische, rechtsphilosophische, praktisch-politische sowie demokratie- und bildungstheoretische Einwände an. Dabei wird in der Form #1–#9 auf die hier aufgeführten neun Prämissen verwiesen.

Für das in dieser Arbeit verfolgte Anliegen genügt eine verkürzte Diskussion des Dilemmas zwischen Universalismus und Kulturrelativismus. Hierdurch soll in erster Linie die Frage beantwortet werden können, inwiefern einflussreiche Beiträge zur interkulturellen Fremdsprachendidaktik eine unreflektierte Rezeption kulturrelativistischer Positionen aufweisen. Meine Hypothese lautet, dass manche dieser Positionen nicht nur dem schulischen Erziehungsauftrag mit den Eckpfeilern Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (vgl. Council of Europe 2010), sondern auch den Grundanliegen der interkulturellen Didaktik selbst widersprechen können.

2.2.2 Selbstwidersprüche und Fehlschlüsse des Kulturrelativismus

Um die dichotomische Gegenüberstellung von Kulturen zu ermöglichen, ist der Kulturrelativismus auf einen Kulturbegriff angewiesen, der auf Herders holistische Kulturvorstellungen zurückgeführt werden kann. (#1, #2). Dieser totalitätsorientierte Kulturbegriff wird jedoch von der kulturwissenschaftlichen Forschung als äußerst problematisch eingeschätzt. Da dies bereits diskutiert wurde (vgl. Kap. 2.1.2.), seien an dieser Stelle lediglich zwei weitere Argumente angeführt, welche die anthropologische Forschung besonders betreffen: ein theoretisches und ein empirisches.

Aus theoretischer Sicht lässt sich folgende Argumentation vorbringen. Ein totalitätsorientierter Kulturbegriff schließt verschiedene Domänen menschlicher Gesellschaften ein, z. B. ihr Wirtschaftssystem, ihre Wissenschaft, Religion, Familienbeziehungen, Staatsform, Musik, bildende Kunst, etc. – „the whole fabric“ (Benedict 1989 [1934]: 22). Damit trennscharfe Grenzen zwischen Bündeln dieser Domänen – ‚Kulturen‘ – gezogen werden könnten, dürfte keine dieser Domänen einen transkulturellen bzw. universellen Geltungsanspruch erheben. Dieser universelle Geltungsanspruch ist jedoch verschiedenen Denk- und Glaubenssystemen inhärent, etwa der Wissenschaft und den monotheistischen Religionen. Die Konstruktion binärer Differenzen (Kultur A vs. Kultur B) schließt sich also selbst aus, wenn ‚Kultur‘ Denk- und Glaubens(sub)systeme einschließt, die sich als universell verstehen.

Auch aus empirischer Sicht lässt sich der totalitätsorientierte Kulturbegriff kritisieren. Die gegenseitige Beeinflussung und Durchdringung von Lebensweisen und Glaubenssystemen ist eine unbestrittene historische Tatsache. So lassen sich z. B. zahlreiche Götter, die im klassischen Griechenland verehrt wurden, auf Gottheiten zurückführen, die schon wesentlich früher in Kleinasien und Ägypten verehrt wurden. Ebenso wird angenommen, dass etwa der Jesus- und Marienkult des Christentums von der schon früher praktizierten Verehrung bestimmter vorderasiatischer und nordafrikanischer Gottheiten beeinflusst sind. Der biblische Monotheismus konnte dem Ägyptologen und Religionswissenschaftler Jan Assmann (2003: 19–21, 54–59 und passim) zufolge gedeihen, weil König Echnaton im 14. Jahrhundert v. Chr. mit seiner religiösen Reform hierfür die Grundlagen bereitet hatte. Die bereits zitierten Worte, mit denen Benedict (1989 [1934]: 224) die Mythologie einiger Stämme in British Columbia beschreibt („Their mythology is a hodge-podge of uncoordinated accounts of culture heroes out of three different myth-cycles represented in areas around them.“), ließen sich daher ebenso auf das antike Griechenland oder auf den christlich geprägten Okzident anwenden. Eine wertende Beurteilung dieser Verflechtung ist nur durch externe, universelle Kriterien möglich – etwa, wie Benedict dies tut, durch den Grad an Integration, über den eine Kultur verfügt. Nur so kann sie begründen, warum die Offenheit für kulturelle Einflüsse in manchen Fällen als „Mischmasch“ (*hodge-podge*) zu sehen ist, in anderen jedoch nicht. Eine wertende Beschreibung auf Grundlage eines universellen Kriteriums wie der nach Benedict wünschenswerten ‚Integration‘ stünde jedoch in Widerspruch zur Prämisse, nach der jede Wertung auf Grundlage kulturspezifischer Vorstellungen erfolgt (#3). Die Annahme, die mit dem totalitätsorientierten Kulturbegriff einhergeht, es gebe so etwas wie einen ‚Idealzustand‘, einen ‚reinen‘, ‚ursprünglichen‘ oder ‚integrierten‘

Zustand, hat daher zur Folge, dass der Kulturrelativismus entweder die Realität von Kulturmischungen ignorieren, einen bestimmten historischen Status einer Gemeinschaft ohne weitere Begründung als Idealzustand setzen oder eine seiner eigenen Prämissen (#4) missachten muss.

Das holistische Kulturverständnis des Kulturrelativismus hat auch erhebliche Auswirkungen auf die Frage, ob Fremdverstehen prinzipiell möglich ist, oder ob Menschen vielmehr zum Ethnozentrismus verdammt sind. Akzeptiert man die Prämisse der ontologischen Einzigartigkeit von Kulturen (#1) und kombiniert sie mit der des kulturellen Determinismus (#3), folgt daraus zwingend, dass Ethnozentrismus unvermeidlich ist und nicht überwunden werden kann. Ein Verstehen fremder Kulturen, wie es etwa die Anthropologie als Disziplin anstrebt, wäre daher prinzipiell unmöglich, da es zwangsläufig immer auf Grundlage der (nicht überwindbaren) eigenen kulturellen Prägung des Forschers bzw. der Forscherin erfolgen müsste. Schließlich ist auch er bzw. sie in seiner bzw. ihrer jeweiligen Weltsicht gefangen und kann daher nicht wissen, ob er bzw. sie mit seiner Interpretation ‚wirklich‘ versteht oder möglicherweise einer vollständigen Selbsttäuschung erliegt. Dieses Dilemma wurde auch innerhalb der Anthropologie diskutiert:

[...] with the expected result: an explosion of debates as to whether particular analyses (which come in the form of taxonomies, paradigms, tables, trees, and other ingenuities) reflect what the natives ‚really‘ think or are merely clever simulations, logically equivalent but substantively different. (Geertz 1973: 11)

Geertz hat als Ausweg aus diesem Forschungsdilemma den Ansatz der ‚Dichten Beschreibung‘ (*Thick description*, vgl. Geertz 1973) entwickelt, bei der an die Stelle des Verstehens das Konzept der Interpretation gesetzt wird. Er knüpft damit an die traditionelle Dichotomie zwischen Naturwissenschaften (‚verstehen‘) und Geisteswissenschaften (‚interpretieren‘) an (vgl. Spiro 1986: 263, 282). Auch durch dichte Beschreibung entkommt man dem Dilemma jedoch nicht, das sich für anthropologische Forschung aus der Prämisse der kulturellen Gebundenheit von Erkenntnis ergibt. Entweder ist diese nur im Kontext der jeweiligen kulturellen Prägung möglich, so dass auch Anthropolog_innen selbst dieser Einschränkung unterworfen sind. Dies würde bedeuten, dass sie fremde Kulturen nicht nur nicht verstehen könnten, sondern dass sie ihr Verständnis (bzw. Fehlverständnis) dieser fremden Kulturen auch nur innerhalb ihrer eigenen Kultur mitteilen könnten. Dieselbe Einschränkung gilt auch für Interpretation als eine (ihrerseits ebenfalls kulturell geprägte) Form der Annäherung an Verstehen. Nimmt man die kulturrelativistische Annahme von der kulturellen Prägung jedes Verstehens und Interpretierens ernst, könnte daher jedes anthropologische Forschungsergebnis über

eine bestimmte Kultur von einem Angehörigen dieser Kultur als erstens sachlich falsch und zweitens in ungültigen Begriffen gefasst zurückgewiesen werden. Dies gilt auch für allgemein gültig angenommene Prämissen wie z.B. #2. Die Anthropologie würde sich somit ihre eigene Arbeitsgrundlage entziehen, da sie über ‚fremde‘ Kulturen nur noch innerhalb des jeweils ‚eigenen‘ kulturellen Kontextes gültige (und verständliche) Aussagen machen könnte.

Laut Spencer (1989) treibt Geertz' Ansatz der *Thick description* diese Problematik insofern auf die Spitze, als sie auch die *intra*kulturelle Nachvollziehbarkeit erschwere. An dem für Geertz charakteristischen literarischen Stil kritisiert er, dass der Leser die subjektive Interpretation des Forschers übernehmen müsse, ohne selbst die Möglichkeit zu bekommen, die empirischen Grundlagen dieser Interpretation nachzuvollziehen und aus ihnen gegebenenfalls abweichende Schlüsse zu ziehen:

A good anthropologist will also allow his or her readers to assess the differences between the two or three versions, differences which we can expect to correspond to the different purposes and positions of the explicators. Indeed, in skilled hands, these differences can become the centre of the whole analysis. But this is what Geertz refuses us. In his ethnographic writings, especially those from the mid-1960s onward, there is less and less space allowed for readers to agree or disagree or make their own connexions. His characteristic strategy is to seize on a metaphor [...] and then sustain it through flashes of description, before climaxing in a kind of adjectival blizzard. (ebd.: 147f.)

Der nächste Einwand gegen den Kulturrelativismus betrifft die Idee der Toleranz. Vom kulturrelativistischen Standpunkt aus ist das ‚echte‘ Verstehen einer fremden Kultur ausgeschlossen. Dennoch, so die Argumentation, sei aus der prinzipiellen Differenz zwischen Kulturen für die Individuen aller Kulturen die Einsicht zu gewinnen, dass andere Kulturen für ihre Angehörigen den selben Wert haben müssen wie die jeweils eigene für einen selbst:

No man can thoroughly participate in any culture unless he has been brought up and has lived according to its forms, but he can grant to other cultures the same significance to their participants which he recognizes in his own. (Benedict 1989 [1934]: 37)

Auch der Vorstand der American Anthropological Association folgt dieser Argumentation: „The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails a respect for cultural differences“ (The Executive Board 1947: 541, vgl. #7). Es handelt sich hier um ein anschauliches Beispiel für den naturalistischen Fehlschluss. Dieser besteht darin, dass von einem Sein auf ein Sollen geschlossen wird. Aus der Beobachtung, dass unterschiedliche Kulturen *existieren*, wird gefolgert, dass sie *existieren sollen*, und daher, dass sie gegenseitig Respekt bzw. *Toleranz üben sollen* („grant to other cultures the

same significance“; s. o. Benedict bzw. „respect for cultural differences“, s. o. The Executive Board). Eine frühe Beschreibung dieses logischen Fehlers findet sich am Ende des ersten Teils von David Humes 1738 erschienenem Werk *A Treatise of Human Nature* in der berühmten Sein-Sollens-Passage:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. (Zit. nach Oettingen-Wallerstein 2008: 14, Hervorhebungen im Original)

Wenn sich das Gebot der Toleranz jedoch nicht aus der Existenz unterschiedlicher Kulturen logisch folgern lässt, handelt es sich um eine Setzung in Form eines universellen Wertes. Darin liegt jedoch erneut ein Selbstwiderspruch, denn die Ablehnung universell gültiger Werte ist eine der Grundannahmen des Kulturrelativismus (vgl. #4). Die Existenz universeller Werte wird somit bestritten, gleichzeitig wird jedoch Toleranz als universeller Wert postuliert:

Ohne die universalistische Voraussetzung, ein Recht auf kulturelle Selbstgestaltung nicht nur für sich, sondern auch für alle anderen Kulturen und Lebenswelten zu fordern, müsste sich jeder kulturelle Partikularismus argumentativ selbst widerlegen. (Göller 2003: 130)

Der Kulturrelativismus bleibt daher eine Antwort auf die Frage schuldig, wie ein universalistisches Prinzip wie Toleranz, welches sich ganz offensichtlich nicht von alleine weltweit behauptet, erstens zu legitimieren und zweitens durchzusetzen ist.

2.2.3 Historisch-philosophische Einwände gegen den Kulturrelativismus

Eine der Kernaussagen des normativen Kulturrelativismus lautet, dass es keine universellen Werte und Normen geben könne (#4). Werte seien immer kulturgebunden und hätten daher auch nur für die Kultur Gültigkeit, in deren Kontext sie formuliert werden. Kritik an der universalistischen Forderung nach der Durchsetzung von Menschenrechten wird daher häufig in Form von Argumenten vorgetragen, welche auf kulturrelativistische Prämissen rückführbar sind. So verfasste der Vorstand der American Anthropological Association 1947 unter Federführung von Melville J. Herskovits einen Protestbrief an die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen, in dem das Vorhaben, eine allgemeine Erklärung von Menschenrechten zu verabschieden, scharf kritisiert wurde

(vgl. The Executive Board 1947). Ich diskutiere in den folgenden Abschnitten einige der häufigsten Argumente gegen den Anspruch der Menschenrechte auf universelle Gültigkeit.

Die erste und vielleicht am häufigsten aufgegriffene Kritik gegen die Menschenrechte lautet, sie seien ‚christlich-abendländische‘ bzw. ‚europäische‘ Werte und dürften deswegen keine universelle Gültigkeit beanspruchen (#4). Es handle sich bei ihnen um Werte, deren Wurzeln klar in der europäischen Aufklärung liegen. Besonders die der europäischen Tradition entstammende Betonung der Rechte des Individuums seien für manche Kulturen problematisch. So verlange etwa die chinesische Kultur in gleichem Maße die Berücksichtigung der Rechte des Kollektivs bzw. des Staates. Wenn daher eine weltweite Beachtung der Menschenrechte gefordert werde, sei dies Symptom einer imperialistischen Grundhaltung. So schreibt der Philosoph Werner Becker (1982: 295f.):

Vor allem im Weltmaßstab ist überhaupt nicht einzusehen, warum Staatsmodelle nur als gerechtfertigt sollen gelten können, die sich an den Grundwerten des europäisch-nordamerikanischen Liberalismus orientieren. [...] Es drückt sich darin – wie übrigens auch in der weltumspannenden liberalistischen Forderung nach individuellen Menschenrechten und Staatskonzeptionen, die sie zu verwirklichen gestatten –, eine Art kultureller Imperialismus des staatsphilosophischen Denkens der Europäer aus.

Dagegen ist, erstens, aus philosophischer Perspektive einzuwenden, dass die Herkunft einer Aussage keine Aussage über ihre Gültigkeit zulässt.⁴⁸ Die Kritik, es handle sich bei den individuellen Menschenrechten um eine europäische Erfindung, stellt daher ein Scheinargument dar. Zweitens kann das Argument auch gewendet und zu seiner eigenen Widerlegung eingesetzt werden. Menschenrechte als spezifisch abendländisch zu bezeichnen könnte als Versuch gesehen werden, diese zu vereinnahmen, ganz als wäre allein dieser Teil der Welt in der Lage Rechte zu formulieren, mit denen Individuen die Ansprüche von Kollektiven abwehren können. Man könnte darin eine besonders subtile Art imperialistischen Dominanzstrebens sehen: Indem die Gültigkeit des die Rechte von Individuen betonenden europäisch-nordamerikanischen staatsphilosophischen Denkens auf diese Weltregionen beschränkt wird, perpetuiert sich möglicherweise deren historisch gegebene Dominanz.

Ein weiterer Einwand lässt sich an dem Befund festmachen, dass nicht nur der ‚Westen‘ die Menschenrechte zu vereinnahmen versucht. Auch außerhalb Europas gab es Versuche, die Menschenrechte aus den je eigenen kulturellen

48 Eine analoge Struktur weist das *argumentum ad hominem* auf, das in der Rhetorik als klassisches Scheinargument gilt.

Wurzeln herzuleiten. Der *Islamrat für Europa* etwa veröffentlichte nach einem Treffen 1981 in Kairo eine Erklärung, in deren Präambel die Menschenrechte als ursprünglich islamisches Gedankengut dargestellt werden (vgl. Bielefeldt 1997: 262). Die „Erklärung der Menschenrechte im Islam“, die 1990 ebenfalls in Kairo von den Außenministern verschiedener arabischer Staaten vorgelegt wurde, verfolgte eine andere Stoßrichtung. Sie stellten den Versuch dar, die Menschenrechte für den spezifischen islamischen Kontext zu formulieren (vgl. ebd.). An beiden Dokumenten ist problematisch, dass sie mehrfach auf den Koran verweisen – im ersten Fall zur Herleitung der universellen Menschenrechte aus den Ursprüngen des Islam, im zweiten Fall zu ihrer Einschränkung für den Islam. Beide Ansätze stehen in Widerspruch zu der Idee, Menschenrechte mit universeller Gültigkeit und gerade *nicht* mit Verweis auf eine bestimmte religiöse Tradition zu formulieren.

Die häufig vorgenommene Einordnung der Menschenrechte in eine ‚jüdisch-christliche‘ Tradition ist dabei ebenso problematisch. Heiner Bielefeldt weist auf den Umstand hin, dass die Menschenrechte keine eindeutig jüdisch-christliche Tradition vorweisen können: „Die Idee allgemeiner Menschenrechte taucht weder in der jüdisch-christlichen Bibel noch in der antiken Philosophie oder im römischen Recht auf“ (Bielefeldt 1995: 99). Vielmehr mussten sie gegen den teilweise massiven Widerstand der Kirchen durchgesetzt werden. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit etwa wurde von der katholischen Kirche erst 1965 auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil uneingeschränkt anerkannt (vgl. ebd.). Noch deutlicher kritisieren Eriksen und Stjernfelt (2012: 291) die Rede von den Ursprüngen der Aufklärung und damit auch der Menschenrechte im Christentum:

But even if certain aspects of Christianity have been able to support Enlightenment, there are as many or more aspects which pull in the opposite direction: intolerance of anything but orthodox belief, persecution of heretics, inquisition, clerical hierarchy, the constant interference of the Church in politics and other secular matters, the claim for revealed knowledge over experience and the ensuing anti-scientific stance, vast wars of religion, and severe strictures against free speech.

In jedem Fall ist eine Vereinnahmung der Menschenrechte abzulehnen, egal ob dies unter europäischer, christlicher, islamischer oder sonstiger Flagge geschieht. Jeder Begründungsversuch auf der Grundlage religiöser Texte oder spezifischer Traditionen wird unweigerlich die angestrebte weltweite Akzeptanz unterminieren. Insbesondere die Behauptung, bei den Menschenrechten handle es sich um ‚christlich-abendländische‘, ‚europäische‘ oder ‚westliche‘ Werte, kann daher als gewollter oder ungewollter Vereinnahmungsversuch gesehen werden, der seinerseits als eurozentrisch zurückgewiesen werden kann.

Die Rede vom europäischen Ursprung der Menschenrechte ist darüber hinaus insofern problematisch, als sie einen linearen Fortschritt suggeriert, ganz als wären die Menschenrechte in den Wurzeln der westlichen Zivilisation gewissermaßen von Beginn an angelegt. In dieser Argumentationslinie wäre es als natürliche, organische Entwicklung anzusehen, dass sich die Menschenrechte in den westlichen Staaten durchgesetzt haben. Diese Narration ignoriert den historisch bedeutsamen Umstand, dass sich die Menschenrechte vor allem in Zeiten von Modernisierungskrisen herausgebildet haben, und zwar als Abwehrrechte gegen staatliche Bevormundung, wirtschaftliche Ausbeutung oder religiösen Fundamentalismus. Dass sie in der aktuell gültigen Form festgelegt sind, wäre in diesem Sinne kein ‚natürlicher‘ Prozess, durch den die westliche Kultur gewissermaßen zu ihrer höchsten Blüte gelangte, sondern es handelte sich um eine historische Kontingenz. Einerseits belegt dies die Tatsache, dass die Menschenrechte keineswegs von selbst entstanden, sondern dass sie erkämpft wurden, meist unter dem Eindruck von millionenfachem Leid und Tod, wie sie etwa die Religionskriege in Europa hervorbrachten. Andererseits ist auch der Umstand zu berücksichtigen, dass neuere Modernisierungskrisen – wie etwa die aktuell viel diskutierte Überwachung der digitalen Kommunikation durch weltweit tätige Geheimdienste – vor dem Hintergrund der Menschenrechte neu zu bewerten sind (vgl. Bielefeldt 1996).⁴⁹

Gerade das letzte Beispiel zeigt, dass die Menschenrechte keineswegs einseitig der Durchsetzung der Machtinteressen westlicher Staaten im Sinne des von Becker vermuteten „kulturellen Imperialismus“ (s. o.) dienen, sondern dass sie im Gegenteil die Kritik an Machtmissbrauch erst ermöglichen. So lautet Artikel 12 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte:

No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks. (UN General Assembly 1948)

Es handelt sich daher bei den Menschenrechten weder um eine spezifische und nur hier gültige Erfindung Europas oder Nordamerikas, noch können die westlichen Staaten für sich beanspruchen, sie ein für allemal verwirklicht zu haben. Vielmehr geht es um den Schutz des Individuums im Spannungsfeld zwischen

49 Mit erstaunlichem Weitblick weist Heiner Bielefeldt bereits 1995 auf die Notwendigkeit hin, dass „[...] dem Recht auf Datenschutz bzw. informationelle Selbstbestimmung allmählich die Qualität eines neuen Menschenrechtsstandards zuwächst“ (Bielefeldt 1995: 103).

Individuum und Kollektiv, der immer wieder neu ausgehandelt, legitimiert und durchgesetzt werden muss.

Die Formulierung von Abwehrrechten des Individuums gegen Übergriffe durch staatliche, wirtschaftliche oder religiöse Institutionen sind nicht nur kein ‚natürliches‘ Ergebnis der kulturellen Entwicklung Europas, sie sind zudem nicht einmal eine europäische Besonderheit. Zwar wurden sie in der gegenwärtig gültigen Form in diesem Kontext formuliert. Gleichzeitig lassen sich jedoch auch in zahlreichen Texten etwa der konfuzianischen, islamischen und buddhistischen Tradition Ansätze der Formulierung solcher Rechte belegen (vgl. Huxoll 1999: 68f; Bielefeldt 1995: 100f.). Dies gilt insbesondere für den Konfuzianismus, der häufig als das asiatische Gegenmodell zum westlichen Individualismus angeführt wird. In der Tat betont eine Form des Konfuzianismus, auf die sich etwa der chinesische Staat der Gegenwart beruft, die Rechte des Kollektivs vor denen des Individuums (‚Staatskonfuzianismus‘). In ebenso alten chinesischen Texten lässt sich jedoch auch eine andere Linie des Konfuzianismus nachweisen, welche in völliger Übereinstimmung mit der neuzeitlichen Menschenrechtsidee die Abwehrrechte des Individuums betont. Man könnte daher ebenso argumentieren, dass der Grundgedanke, das Individuum ins Zentrum von universellen Rechten zu stellen, einen ursprünglich nicht-westlichen Kern aufweise. Beim Staatskonfuzianismus, der oft als repräsentativ für asiatisches Denken in Kollektiven angeführt wird, handelt es sich daher lediglich um *eine* Ausprägung asiatischer Philosophie. Daneben findet sich der klassische Konfuzianismus als zweite Traditionslinie, aus der sich individuelle Menschenrechte herleiten lassen (vgl. Göller 2003: 129f.).

Umgekehrt lässt sich anführen, dass auch im Westen philosophische Ansätze entwickelt wurden und eine enorme Verbreitung erfahren haben, welche die Rechte des Kollektivs vor denen des Individuums betonen, etwa der Marxismus. Sein europäischer Ursprung war kein Hindernis für eine starke weltweite Rezeption, u. a. auch in asiatischen Staaten wie China.

Kritik gegen universell gültige Menschenrechte tritt auch häufig in Form von Kritik gegen den größeren Kontext auf, aus dem sie in der heutigen kodifizierten Form hervorgingen: den der Aufklärung. In dieser Argumentationslinie wird ‚Vernunft‘ als ein ebenso europäisches Projekt dargestellt wie die Aufklärung und die auf ihrer Grundlage erfolgte Formulierung universeller Menschenrechte. Vernunft wird in dieser Form der Kritik daher wie die Menschenrechte unter den Verdacht gestellt, in Wirklichkeit ein Instrument des westlichen Kulturimperialismus zu sein, und wie die Menschenrechte wäre Vernunft daher auf den spezifischen Geltungsbereich zu beschränken, dem sie entstammt. Wie bei den Menschenrechten lässt sich auch hier einwenden, dass die Bezeichnung des Vernunftbegriffs

als europäisch problematisch ist, und zwar unabhängig davon, ob dies mit dem Ziel der Infragestellung seiner Gültigkeit oder mit dem Ziel der Affirmation und Vereinnahmung geschieht. Wenn unter Vernunft kritisches „Selbstdenken“ (Bielefeldt 1997: 261) zu verstehen ist, dann lassen sich auch hierfür in zahlreichen Traditionen Belege finden. So hat etwa der arabische Philosoph und Arzt Ibn Ruschd (Averroes) im 12. Jahrhundert den Versuch einer vernunftbasierten islamischen Aufklärung unternommen (vgl. Turki 1996). Auch in der buddhistischen Tradition finden sich Texte, welche für das Ideal der Vernunft im Sinne eines kritischen Widerstreits von Positionen und Argumenten eintreten. Das folgende Fragment scheint sogar nichts anderes zu beschreiben als die rationale Rede im Sinne der von Habermas (1971: 137) geprägten Idee der idealen Sprechsituation. In der erhaltenen Form im 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr. in der sogenannten *Milindapañha* überliefert (Teil 2, „Diskussion nach Art eines Weisen“ – 2.1.3. *Vīmamsanapañho*), einem Text der buddhistischen Tradition, handelt es sich um ein Gespräch zwischen dem buddhistischen Mönch Nāgasena und dem griechischen König Menandros, das der Legende nach um 120 v. Chr. stattgefunden haben soll:

Der König sprach: „Ehrwürdiger Nāgasena, wirst du noch weiter mit mir diskutieren?“ – „Wenn du, großer König, in der Sprache eines Gelehrten diskutieren wirst, dann werde ich mit dir diskutieren. Wenn du aber in der Sprache des Königs diskutieren wirst, dann werde ich nicht mit dir diskutieren.“ – „Wie, ehrwürdiger Nāgasena, diskutieren denn die Weisen?“ – „Bei einer Diskussion unter Weisen, großer König, findet ein Aufwinden und ein Abwinden statt, ein Überzeugen und ein Zugestehen; eine Unterscheidung und eine Gegenunterscheidung wird gemacht. Und doch geraten die Weisen nicht darüber in Zorn. So, großer König, diskutieren die Weisen miteinander.“ – „Wie aber, Ehrwürdiger, diskutieren die Könige?“ – „Wenn Könige während einer Diskussion eine Behauptung aufstellen und irgendeiner diese Behauptung widerlegt, dann geben sie den Befehl, diesen Menschen mit Strafe zu belegen. Auf diese Weise, großer König, diskutieren Könige.“ (Zit. nach Mall 1999: 133)

Habermas' (1971: 137) ideale Sprechsituation weist eine geradezu frappierende Ähnlichkeit zu dieser „Sprache eines Gelehrten“ der *Milindapañha* auf:

Die ideale Sprechsituation schließt systematische Verzerrung der Kommunikation aus. Nur dann herrscht ausschließlich der zwanglose Zwang des besseren Argumentes, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann.

Auch in außereuropäischen Traditionslinien lassen sich also Ansätze finden, bei denen versucht wird, den Gebrauch der Vernunft und, oft in engem Zusammenhang, die individuellen Rechte von Menschen (als vernunftbegabten Wesen) mit einem universellen Geltungsanspruch zu beschreiben. Zusammenfassend läßt sich daher festhalten, dass es sich weder bei den Menschenrechten noch bei der

Aufklärung mit dem für sie zentralen Vernunftbegriff um exklusiv abendländische, europäische oder gar christlich-jüdische Ideen handelt. Der indische Philosoph Ram A. Mall schlägt daher vor, eine interkulturelle Philosophie ins Leben zu rufen. Eine solche Philosophie müsse zum Ziel haben, „[...] weder ihre kulturelle Bedingtheit noch ihre völlige kulturelle Unabhängigkeit einseitig zu betonen“ (Mall 1999: 141). Auf diese Weise leite die...

[...] interkulturelle Orientierung eine kopernikanische Wende ein, indem sie alle Kulturen, Philosophien, Religionen und Weltanschauungen um die eine wahre Sonne der Menschenrechtsidee kreisen läßt. Dies hat zur Folge, daß nicht nur dem Eurozentrismus, sondern dem Zentrismus schlechthin eine Absage erteilt wird. (ebd.: 141f.)

Eine solche Philosophie solle sich nach Malls Auffassung die „These von der ortschaften Ortlosigkeit der Menschenrechte“ (ebd.: 142) zu eigen machen.

Ich stimme Mall in Bezug auf die Notwendigkeit einer solchen „ortlosen“, inter- oder transkulturellen Begründung der Menschenrechte ohne Einschränkung zu. In einem Punkt teile ich seine Einschätzung jedoch nicht: Eine universelle Menschenrechtsidee, so Mall weiter, „[...] schadet keinem und hilft uns allen“ (ebd.). In einer Zeit, in der offensichtlich kein Mangel an philosophischen, religiösen und politischen Strömungen besteht, denen die Idee universeller Menschenrechte den Boden entziehen würde, scheinen hier Zweifel angebracht. Der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechte schadet diesen Strömungen durchaus, und von ihren Anhänger_innen ist mit massivem Widerstand zu rechnen. Dabei werden sie ohne Zweifel auch auf die hier vorgestellten und diskutierten kulturelrelativistischen Argumentationsmuster zurückgreifen.

2.2.4 Rechtlich-politische Einwände gegen den Kulturrelativismus

Im vorherigen Kapitel habe ich versucht, einige Probleme des normativen Kulturrelativismus aufzuzeigen. Hierfür habe ich verschiedene Kritikpunkte diskutiert, die gegen universalistisch inspirierte Anliegen wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vorgebracht werden. Dabei ging es mir darum, die Problematik zweier besonders häufig angeführter Argumentationslinien herauszuarbeiten: Erstens, dass es sich bei ihnen um europäische bzw. christlich-abendländische Werte handle, die deswegen als eurozentrisch abzulehnen seien, und zweitens, dass sie in der Tradition oder den ‚Wurzeln‘ des Abendlandes – und nur dort – angelegt seien.⁵⁰ Gegen beide Standpunkte

50 Die Metapher der ‚Wurzeln‘ ist ohnehin problematisch, da sie suggeriert, dass sich bestimmte Prinzipien einer Kultur auf ‚natürliche‘ Weise herausgebildet haben – in anderen Kulturen aber nicht, weswegen man ihre Einhaltung dort auch nicht einfordern

konnten aus historisch-philosophischer Perspektive gewichtige Gegenargumente gefunden werden.

Ich möchte diese allgemeinen Überlegungen zu einer universellen, oder zumindest weit über europäische Geistesraditionen hinausgehenden, Menschenrechtsidee jetzt an einer anderen Stelle fortsetzen: dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit. Während in den allgemeinen Menschenrechten versucht wird, bestimmte Rechte zu formulieren, die allen Menschen *als Menschen* zustehen, regelt das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit vorwiegend das Verhältnis von Staaten zu ihren Angehörigen *als Bürgern* (vgl. Sandkühler 1996: 132; Preuß 1998: 61). Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit verweisen dabei in mehrfacher Hinsicht aufeinander.

Erstens ist der Anspruch von Bürgern auf rechtsstaatliche Verfahren in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte enthalten:

[...] it is essential, if man is not to be compelled to have recourse, as a last resort, to rebellion against tyranny and oppression, that human rights should be protected by the rule of law. (UN General Assembly 1948: Preamble)

Dieser Passage liegt die Überlegung zu Grunde, dass die allgemeinen Menschenrechte von einer Absichtserklärung auf internationaler Ebene auf der Ebene der Nationalstaaten in Bürgerrechte übersetzt, gesetzlich festgeschrieben und somit einklagbar gemacht werden müssen. Die Einhaltung dieser Prinzipien muss für jede denkbare Konfliktpartei verbindlich sein: für Privatpersonen ebenso wie für die Vertreter religiöser Gruppen, für Wirtschaftsunternehmen ebenso wie für den Staat und seine Vertreter selbst. So wie die allgemeinen Menschenrechte von den Unterschieden zwischen Menschen – etwa in Bezug auf ihre Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kulturen oder Staaten – auf einen gemeinsamen Kern abstrahieren und damit das Prinzip der Gleichheit als Menschen anstreben, so abstrahieren Rechtsstaaten von den (ökonomischen, sozialen, kulturellen, weltanschaulichen, geschlechtsspezifischen, etc.) Unterschieden zwischen ihren Bürgern mit dem Ziel ihrer „*durch Recht garantierten Gleichheit*“ (Preuß 1998: 61, Hervorhebung im Original).

Zweitens stellen allein die Rechtssysteme moderner Nationalstaaten die Instrumente zur Verfügung, mit denen Auseinandersetzungen zwischen Individuen, zwischen Individuen und Gruppen sowie auch zwischen Gruppen gewaltfrei und unter Achtung der allgemeinen Menschenrechte ausgetragen werden können. Sie werden als die wichtigsten Garanten für die tatsächliche Durchsetzung von

könne. Die Rede von den kulturellen Wurzeln wäre daher in der Klassifizierung nach Reckwitz (vgl. Kap. 2.1.) einem totalitätsorientierten Kulturverständnis zuzuordnen.

Menschenrechten als individuelle Abwehrrechte gesehen – auch und gerade gegen Übergriffe des Staates.

Drittens sind aktuell 193 Mitgliedsstaaten seit ihrem Beitritt zu den UN dazu verpflichtet, ihre Rechtssysteme in Übereinstimmung mit den Menschenrechten zu konzipieren bzw. zu überarbeiten. Zum einen bieten diese daher eine national wie transnational gültige Richtschnur für Entscheidungen in Konflikten, die sowohl zwischen Individuen als auch zwischen Individuen und Gruppen entstehen. Zum anderen ermöglichen die Menschenrechte, dass in Rechtsstaaten Konflikte „zwischen richtigen und unrichtigen Versionen von Recht“ (Sandkühler 1996: 127) sowie zwischen Recht und politischer Herrschaft (vgl. ebd.) auf die Tagesordnung gesetzt und beigelegt werden können, und zwar im Abgleich mit ihren Verfassungen, die ebenfalls vor dem Hintergrund der allgemeinen Menschenrechte legitimierungsbedürftig sind. Sandkühler (ebd.: 126) weist in diesem Zusammenhang auf den wenig bekannten Umstand hin, dass das Verfassungsprinzip in (damals noch: West-)Deutschland erst nach dem zweiten Weltkrieg eingeführt wurde:

Die Bindung der Gesetzgebung an die Verfassung galt in den Vereinigten Staaten schon 1803; in Deutschland wurde sie erst mit dem Grundgesetz 1949 eingeführt; dieser Paradigmenwechsel ist nichts Selbstverständliches.

Entscheidend an diesem Paradigmenwechsel ist der Umstand, dass die politische Herrschaft durch Gesetze nun selbst in die Lage geriet, rational begründet werden zu müssen. Rational begründet heißt in erster Linie, dass sie in Übereinstimmung mit den jeweiligen Verfassungen – im Falle Deutschlands mit dem Grundgesetz – stehen müssen. Es können jedoch auch Änderungen an Verfassungen selbst notwendig werden, falls sich herausstellt, dass Teile von ihnen im Widerspruch zu allgemeinen Menschenrechten stehen:

Das Recht hat diese Grundnorm, die Basis seiner Moralität und Rationalität, nicht in dieser oder jener privaten Welt- und Rechtsanschauung, sondern allein in den Menschenrechten, deren praktische Wirklichkeit zu garantieren seine Aufgabe ist. (ebd.: 122)

Es besteht damit eine enge gegenseitige Abhängigkeit zwischen den allgemeinen Menschenrechten und dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit: Die Menschenrechte sind auf gesetzgebende, rechtsprechende und ausführende Gewalten angewiesen, die ihre Einhaltung garantieren, und umgekehrt beziehen rechtsstaatliche Strukturen einen Teil ihrer Legitimation aus eben dieser Aufgabe.

Wie bereits erwähnt, abstrahieren die Menschenrechte von den politischen, kulturellen, religiösen und sozialen Unterschieden zwischen Individuen und betonen ihre Gleichheit *als Menschen*. Dementsprechend abstrahieren Rechtsstaaten von

den vielfältigen Unterschieden zwischen Individuen und garantieren ihre rechtliche Gleichheit *als Bürger*, ein Prinzip, das in der Formel der „Gleichheit vor dem Gesetz“ seinen Ausdruck findet.⁵¹ Wie ebenfalls bereits argumentiert wurde, legen einige der Grundannahmen des Kulturrelativismus (#4, #7) eine Kritik an der Idee universeller Menschenrechte nahe (vgl. The Executive Board 1947). Angesichts der engen Verflechtung der allgemeinen Menschenrechte mit dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit stellt sich daher die Frage, inwieweit ein kulturrelativistischer Standpunkt auch zu diesem in Widerspruch steht. Diese Frage hat in den vergangenen Jahrzehnten erhöhte Relevanz bekommen, da durch zunehmende Migrationsbewegungen immer mehr Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung in nationalen und, wie im Falle der EU, supranationalen Rechtsgebieten zusammenleben. In zunehmendem Maße wurde daher die Frage virulent, wie Minderheiten in demokratische Gesellschaften integriert werden bzw. sich integrieren konnten, denn alle Bürger_innen sollten in den vollen Genuss der ihnen zustehenden Bürgerrechte kommen. Dabei stellte sich jedoch das Problem, dass diese Integration möglicherweise nur dann zu verwirklichen wäre, wenn die Mitglieder dieser Minderheiten ihre traditionelle Lebensweise zumindest teilweise aufgaben, und es stellte sich in gleichem Maße für indigene („nationale“) Minderheiten wie für Minderheiten, die sich durch Migrationsbewegungen gebildet hatten.

In der kulturrelativistisch geprägten Tradition der amerikanischen Anthropologie galt als ausgemacht, dass jede Lebensweise, jede Kultur, besonderen Schutz verdiene und in ihrer ‚ursprünglichen‘ Form Bestand haben solle. Im Zusammenhang mit dem Umgang mit Minderheiten stellte sich nun die Frage, inwieweit sich dieses kulturrelativistische Prinzip verwenden ließ, um die Benachteiligung einzelner Gruppen in modernen pluralen Gesellschaften zu überwinden. Hierfür wurden unter dem Namen des *Multikulturalismus* Ansätze entwickelt, die in der Regel konkrete Vorschläge für die *rechtliche* Sonderstellung von Minoritäten unterbreiteten und daher weniger forschungsbezogene als vielmehr praktisch-politische Problemstellungen in den Blick nahmen.

Auch wenn Multikulturalismustheorien durchgehend das liberale Anliegen der Schaffung größerer sozialer Gerechtigkeit unterstellt werden kann, bestand jedoch von Beginn an die Gefahr, dass sie in Widerspruch zu Theorien des liberalen Rechtsstaats geraten könnten, deren Kernanliegen ebenfalls in der Konzeption eines für *alle* Bürger gerechten Staates besteht. Dies gilt etwa für die Liberalismustheorie von John Rawls, für den ein möglichst gerechter Staat so zu konzipieren ist, dass er einer Vielzahl verschiedener Vorstellungen von einem

51 Für die Bundesrepublik Deutschland vgl. Art. 3 Abs. 1 GG.

guten und vernünftigen Leben die Entfaltung ermöglicht. Hierfür müsse dieser Staat eine Gesellschaft im Sinne einer „political conception of justice“ (Rawls 1993: 14) wohlgeordnet gestalten. *Justice* und *Fairness* sieht Rawls vor allem dann gewährleistet, wenn der Staat keine systematischen Ungleichheiten schaffe, sondern diese nur zulasse, wenn sie an gesellschaftliche Positionen geknüpft sind, die allen zugänglich sind („fair equality of opportunity“, ebd.: 291). Kulturelle Differenzen zwischen den Mitgliedern einer solchen Gesellschaft werden von Rawls (ebd.) explizit als Grundlage für politische Ungleichheit ausgeschlossen: „Comprehensive doctrines of all kinds – religious, philosophical, and moral – belong to what we may call the ‚background culture‘ of civil society.“

Konzepte des Multikulturalismus, welche auf Grundlage der erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen des Kulturrelativismus die Forderung nach politischen Differenzen zwischen Bürgern ableiten, stehen daher potentiell im Widerspruch zu liberalen Staatstheorien wie der von Rawls. Da der Multikulturalismus an die Prämissen des Kulturrelativismus anschließt, gilt, dass Einwände gegen den politischen Multikulturalismus auch den Kulturrelativismus betreffen. Ich möchte die Diskussion des Kulturrelativismus daher in den folgenden Abschnitten mit einigen Überlegungen zum Konflikt zwischen dem Prinzip des Multikulturalismus und dem liberalen rechtsstaatlichen Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz fortführen. Diese Ausführungen beziehe ich erstens auf die Multikulturalismus-Beiträge von Will Kymlicka (*Multicultural Citizenship*, 1985 sowie *Multicultural Odysseys*, 2007). Die Arbeiten Kymlickas sind hier von besonderem Interesse, weil er sich angesichts der bekannten antiliberalen Kehrseiten des Multikulturalismus explizit dem Anliegen verschrieb, eine *liberale* Multikulturalismustheorie zu entwerfen. Zweitens beziehe ich mich auf Einwände gegen den Multikulturalismus, die von Ulrich Preuß (1998) sowie von Jens-Martin Eriksen und Frederik Stjernfelt (2012) formuliert wurden. Drittens beziehe ich mich auf die Arbeiten von John Rawls (1971, 1993), der als einer der wichtigsten Theoretiker des Liberalismus im 20. Jahrhundert gilt (vgl. Schaal/Heidenreich 2006: 98–115). Schließlich versuche ich an drei Beispielen zu illustrieren, wie problematisch die Umsetzung multikulturalistischer Theorie in der Praxis sein kann.

Der Multikulturalismus vertritt das Grundanliegen, in den zeitgenössischen Nationalstaaten, die sich unter anderem bedingt durch Migrationsprozesse als zunehmend vielfältig zeigen, die kulturellen Besonderheiten von gesellschaftlichen Teilgruppen zu bewahren. Er wendet sich explizit gegen die etwa für das historische Selbstverständnis der USA als Einwanderernation zentrale Idee des *melting pot*, eines Topfs, in dem verschiedene kulturelle Einflüsse zu einem neuen

Ganzen verschmelzen. Als Gegenentwurf wird das Prinzip der *salad bowl* (vgl. Chua 2009) vorgeschlagen, einer Salatschüssel also, in der die einzelnen ‚Zutaten‘ nicht verschmelzen, sondern als voneinander getrennte Einheiten identifizierbar bleiben sollen.⁵² Die Grundlagen dieser Idee der Bewahrung kultureller Grenzen wurden, wie bereits ausgeführt wurde, in der amerikanischen Anthropologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt. Nach dem 2. Weltkrieg wurde die Tradition unter anderem von Claude Lévi-Strauss fortgeführt, dem vermutlich prominentesten Anthropologen des 20. Jahrhunderts. Auch abseits von Fachkontexten argumentierte er angesichts der globalen Tendenz zu inter- und intransnationalen kulturellen Hybridisierungen, Vermischungen und Verflechtungen für eine konsequente Bewahrung kultureller Unterschiede. Seine Beiträge bekamen dadurch besonderes politisches Gewicht, dass sie durch die UNESCO verbreitet wurden (vgl. Lévi-Strauss 1987 [1952], 2001). Lévi-Strauss setzte sich für die Bewahrung klar voneinander unterscheidbarer Kulturen ein. Dass diese voneinander lernten – und sich somit unweigerlich annäherten – sei nur um den Preis der Aufgabe ihrer jeweiligen Originalität zu bekommen und daher zu vermeiden:

L'originalité et la nature irremplaçables de ces styles de vie ou, comme disent les Anglo-Saxons, de ces *patterns* ne sont pas niables, mais comme ils représentent autant de choix exclusifs on aperçoit mal comment une civilisation pourrait espérer profiter du style de vie d'une autre, à moins de renoncer à être elle-même. (Lévi-Strauss 1987 [1952]: 75, Hervorhebung im Original)

Während sich Lévi-Strauss hier stärker mit dem Problem der Koexistenz verschiedener geographisch getrennter Kulturen befasst, überträgt der kanadische Philosoph Will Kymlicka den von Lévi-Strauss explizit auch im Hinblick auf politische Entscheidungen überarbeiteten Kulturrelativismus auf die seit den späten 1980er-Jahren stark diskutierte Frage nach dem Zusammenleben von Gruppen, die sich den selben geographischen Raum teilen. In *Multicultural Citizenship* (1995) und *Multicultural Odysseys* (2007) versucht er die theoretischen Grundlagen zu konzipieren, durch welche die geforderte Bewahrung der Substanz (*substance*, vgl. Lévi-Strauss 1987 [1952]: 76) und Anerkennung (*recognition*, vgl. Taylor 2011) kultureller Unterschiede in pluralen Gesellschaften ernst genommen und rechtlich verankert werden könnten. Kymlicka nennt diese Form des Kulturalismus *targeted multiculturalism*, wobei „targeted“ für die Idee steht, Minderheiten gezielt mit Sonderrechten auszustatten. Zu diesen Sonderrechten sollen unter anderem Rechte zur Selbstverwaltung, polyethnische Rechte sowie

52 Chua sieht in der *salad bowl* das Geheimnis der Leistungsfähigkeit der USA und die Grundlage ihrer weltweiten Dominanz als ‚Hyperpower‘.

spezielle Repräsentationsrechte gehören („Self-government rights“, „polyethnic rights“, „special rights of group representation“, Kymlicka 2007: 27–31; vgl. Erikson/Stjernfelt 2012: 171ff.).

Wenn einzelne Gruppen mit Sonderrechten ausgestattet werden, stellt sich jedoch unmittelbar die Frage, wie eine solche Gruppe vom Rest der Bevölkerung abzugrenzen ist.⁵³ Sind bei der Definition einer kulturellen Gruppe ethnische, religiöse, sprachliche, ökonomische oder andere Kriterien anzuwenden? Genügt jeweils ein Kriterium, oder muss ein ganzes Bündel erfüllt sein, damit eine Gruppe in den Genuss von Sonderrechten kommt? Wie sehen die politischen Prozesse aus, die zu einer Anerkennung als Minderheit führen? Wer spricht für eine Gruppe, und wie werden die „leaders of minorities“ (Kymlicka 2007: 93) innerhalb der verschiedenen Gruppen bestimmt? (vgl. Erikson/Stjernfelt 2012: 185) Kymlicka stellt sich diesen Fragen, die auch eine betont machtbezogene Seite haben, bedauerlicherweise nicht. Gerade diese wäre jedoch von einem explizit *politischen* Multikulturalismuskonzept zu erwarten, da andernfalls eine Invisibilisierung von Machtstrukturen kaum zu vermeiden ist.

Das hier aufgeworfene Problem kann als *Abgrenzungsproblem* bezeichnet werden. Es lautet: Wenn zwischen Bevölkerungsteilen ‚kulturelle‘ Grenzen verlaufen, anhand derer nach innen tendenziell homogene Gruppen definiert werden können, wo genau sind diese Grenzen zu ziehen? Es stellt sich für Multikulturalismustheorien, wenn es um die Frage nach Sonderrechten von Minderheiten geht. Es stellt sich aber gleichermaßen für die interkulturelle Didaktik, deren theoretisches Kernproblem lautet, wann überhaupt eine interkulturelle Situation vorliegt (vgl. Rathje 2006: 8; Hu 1999: 297f.). Wie stark sich pluralistische Gesellschaften in – möglicherweise voneinander abzugrenzende – kleine und kleinste Gruppen ausdifferenzieren, hat Hans Magnus Enzensberger (1988: 264f.) für die Bundesrepublik als „durchschnittliche Exotik des Alltags“ in humoristischer Zuspitzung formuliert:

Niederbayrische Marktflecken, Dörfer in der Eifel, Kleinstädte in Holstein bevölkern sich mit Figuren, von denen noch vor dreißig Jahren niemand sich etwas träumen ließ. Also golfspielende Metzger, aus Thailand importierte Ehefrauen, V-Männer mit Schrebergärten, türkische Mullahs, Apothekerinnen in Nicaragua-Komitees, mercedes-fahrende Landstreicher, Autonome mit Bio-Gärten, waffensammelnde Finanzbeamte, pfauenzüchtende Kleinbauern, militante Lesbierinnen, tamilische Eisverkäufer, Altphilologen im Warentermingeschäft, Söldner auf Heimaturlaub, extremistische Tiereschützer, Kokaindealer mit Bräunungsstudios, Dominas mit Kunden aus dem höheren

53 Dies verweist auf das in den Kapiteln 2.1. ausführlich entfaltete Problem unterschiedlicher Kulturverständnisse.

Management, Computer-Freaks, die zwischen kalifornischen Datenbanken und hessischen Naturschutzparks pendeln, Schreiner, die goldene Türen nach Saudi-Arabien liefern, Kunstfälscher, Karl-May-Forscher, Bodyguards, Jazz-Experten, Sterbehelfer und Porno-Produzenten.

In Kapitel 2.1. wurde für ein Kulturverständnis argumentiert, das Kontingenzen offen legt und dabei sowohl der inneren Heterogenität als auch den unscharfen Übergängen zwischen Gruppen Rechnung trägt. Dieselben Argumente gelten nun auch für Multikulturalismustheorien. Jede Theorie, welche auf eine Festlegung kultureller Großgruppen angewiesen ist, läuft Gefahr, mit Kulturverständnissen zu operieren, welche in der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung als problematisch gelten.

Das Vorhaben, gesellschaftliche Untergruppen mit einer je eigenen ‚Kultur‘ zu definieren, beruht auf der Vorstellung relativ deutlicher, großer Unterschiede. Doch selbst wenn sich auf dieser Grundlage Gruppen mit vergleichsweise hoher interner kultureller Homogenität definieren ließen, bestünde das nächste Problem in der Fraktionenbildung. Es äußert sich darin, dass sich innerhalb von Gruppen entlang kleinster Unterschiede plötzlich tiefe Gräben auftun können, ein Phänomen, das Sigmund Freud (2004 [1930]: 79) als „Narzissmus der kleinen Differenzen“ bezeichnete, eine „[...] bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird“ (ebd.). Diese kleinen Unterschiede scheinen aus der Außenperspektive manchmal vernachlässigbar, können aus der Innenperspektive der betroffenen Gruppe aber identitätsstiftende Bedeutung erlangen. Ulrich Preuß (1998: 62) hat genau diese Prozesse im Sinn, wenn er schreibt: „Je mehr die kulturellen Eigenarten und Besonderheiten schrumpfen, desto stärker werden kulturelle Identität und sozialer Zusammenhalt betont.“

Die Frage nach verschiedenen Kulturverständnissen mag in Bezug auf die Anthropologie ein wissenschaftliches, in Bezug auf die interkulturelle Didaktik als bildungstheoretisches erscheinen. In Zusammenhang mit Multikulturalismustheorien wird jedoch auch ihre politische Brisanz deutlich. Selbst wenn man Kymlickas Argumentation folgt und bestimmten Großgruppen Sonderrechte einräumt, ergibt sich aus dem ungelösten Abgrenzungsproblem die Schwierigkeit, dass nach der Aufgabe des Prinzips der Gleichheit vor dem Gesetz keine rationalen Begründungen mehr bereitstehen werden, mit denen diese Sonderrechte kleinen und kleinsten Gruppen verwehrt werden könnten. Somit ist zu befürchten, dass das Anliegen, durch Sonderrechte für Gruppen größere Gerechtigkeit zu schaffen, in der Schaffung neuer Ungerechtigkeit enden kann.

Neben der Frage nach dem Kulturbegriff und dem damit eng zusammenhängenden Abgrenzungsproblem stellt sich eine weitere, auf das Kymlickas Theorieentwurf ebenfalls keine Antwort bietet. Welche politischen Prozesse sind denkbar, um zu entscheiden, dass eine Gruppe den Anspruch auf kulturelle Differenz erheben und damit die von Kymlicka formulierten Gruppenrechte geltend machen kann? Die Ausblendung der machtbezogenen Aspekte einer Gesellschaftstheorie legt die Befürchtung nahe, dass die Gewährung der in ihr geforderten Gruppenrechte – so man dies für wünschenswert hält – nicht in einem demokratischen, fairen und nachvollziehbaren Prozess erfolgen könnte, sondern dass vielmehr jene Gruppen bevorzugt werden könnten, welche diese Rechte politisch effektiv und möglicherweise unter Androhung von Druckmitteln bis hin zu Gewalt durchzusetzen bereit wären. Eriksen und Stjernfelt (2012: 190) bemerken hierzu treffend:

In the absence of criteria for applying ‚targeted‘ multiculturalism to a specific demand on behalf of a cultural group, how can it be avoided that it is merely the group which lobbies the best or shouts most loudly which achieves to be ‚targeted‘? Or, even worse, how can it be avoided that it is the group that best manages to employ threats or acts of violence which is awarded with special rights? Kymlicka is very far from solving such problems with ‚targeted‘ multiculturalism. The lack of criteria for what counts as a proper target is almost complete.

Für die hier geführte Diskussion sind schließlich Kymlickas Bemerkungen zu den Grenzen von Gruppenrechten interessant, die sich in den Schlusspassagen von *Multicultural citizenship* finden. Diese seien dort zu ziehen, wo entweder die Freiheit anderer Gruppen oder die Freiheit einzelner Mitglieder innerhalb von Gruppen in Frage gestellt werde:

It is equally important to stress the limits on such rights. In particular, I have argued that they must respect two constraints: minority rights should not allow one group to dominate other groups; and they should not enable a group to oppress its own members. In other words, liberals should seek to ensure that there is equality *between* groups, and freedom and equality *within* groups. (Kymlicka 1995: 194, Hervorhebungen im Original)

Kymlicka formuliert hier einen klassisch liberalen Standpunkt. Allerdings bleibt offen, wie die Garantie kultureller Sonderrechte für Gruppen sowie die Garantie individueller Freiheitsrechte für ihre Mitglieder *gleichzeitig* verwirklicht werden können. Dies dürfte insbesondere dann schwierig sein, wenn eine Gruppe sich darüber definiert, dass bestimmte individuelle Freiheitsrechte ihrer Mitglieder *eingeschränkt* werden (z.B. in Bezug auf die Wahl des Ehepartners, auf die Religion, auf Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung, auf Gewalt als Mittel der Erziehung, etc.). Wenn dagegen im Sinne

des liberalen Multikulturalismus gefordert wird, dass eine Gruppe eben diese – möglicherweise Identität stiftenden – kulturellen Besonderheiten aufgeben müsse, ist kaum noch ein Unterschied zu den Grundsätzen klassisch liberaler Staatstheorie erkennbar.

Wie ich versucht habe darzulegen, beruhen zentrale Forderungen des Multikulturalismus auf veralteten Kulturverständnissen und sind zudem mit dem rechtsstaatlichen Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz unvereinbar. Dennoch lassen sich auf der Ebene größerer und einflussreicherer gesellschaftlicher Gruppen bereits in der Gegenwart Beispiele finden, bei denen aus Rücksicht auf religiöse, ethnische oder kulturelle Differenzen Sonderrechte eingeräumt werden. Ich möchte nach den oben entwickelten theoretischen Überlegungen daher an drei aktuellen Beispielen die praktische Problematik der Gewährung von kulturell legitimierten Sonderrechten, der Kernforderung von Kymlickas Multikulturalismustheorie, illustrieren. Dabei handelt es sich um je ein Beispiel aus Großbritannien, ein Beispiel aus Malaysia sowie ein Beispiel aus Deutschland.

In Großbritannien gilt seit 1973 eine allgemeine Helmpflicht für Motorradfahrer. Ausgenommen hiervon ist allerdings die religiöse Minderheit der Sikhs. Ihnen wird in der 1976 verabschiedeten sogenannten *Motor-Cycle Crashhelmets (Religious Exemption) Bill* (vgl. House of Lords 1976) gestattet, ohne Helm Motorrad zu fahren. In der Debatte, die dieser Ausnahmeregelung vorausging, führten ihre Befürworter zwei Hauptargumente an. Erstens würde die Helmpflicht die Angehörigen der Sikh-Religion zwingen, entweder auf die Nutzung von Motorrädern oder auf das Tragen des traditionellen Turbans (*Dastar*) und damit auf einen integralen Bestandteil ihres religiösen Glaubens zu verzichten. Dies sei in einer liberalen Gesellschaft eine unzumutbare Benachteiligung. Das zweite, vermutlich entscheidende Argument lautete, dass die Sikhs in den britischen Streitkräften im 2. Weltkrieg wertvolle Dienste geleistet hätten. Da die britische Gesellschaft nichts einzuwenden hatte, als Sikhs mit einem Turban statt einem Stahlhelm an militärischen Schlachten teilnahmen, so müsste sie ihnen nun auch gestatten, mit einem Turban Motorrad zu fahren, was ja wesentlich weniger riskant sei. Gegner des Gesetzes wie Lord Monson argumentierten jedoch, dass zwischen einem religiösen Brauch (*custom*) und einer religiösen Pflicht (*obligation*) unterschieden werden müsse, und das Tragen des Turbans sei möglicherweise lediglich ein nicht verbindlicher Brauch. Einen solchen zur Begründung eines Sonderrechts heranzuziehen, würde möglicherweise zu Forderungen nach weiteren Sonderrechten führen:

Granting exemption in respect of what I hold to be a religious custom rather than a religious obligation could lead to demands for exemptions on the grounds of religious

obligations of a less innocuous nature. I am thinking of the possible demand for the right to carry the kirpan⁵⁴ [...]. (House of Lords 1976: § 1164)

Das zweite Gegenargument lautete, dass die an sich zu begrüßende Liberalisierung einer Vorschrift zu Unzufriedenheit unter allen anderen Motorradfahrern und möglicherweise sogar zu Spannungen zwischen Bevölkerungsgruppen führen könnte:

[...] I believe it is incumbent upon me to scrutinise legislation of this kind carefully to see that the rest of us are not inadvertently put at a disadvantage by what may superficially appear to be innocuous and, indeed, welcome legislation in so far as it is of liberalising nature. [...] I wonder whether it might not cause resentment among the majority of motor-cyclists, who are not Sikhs, and perhaps thereby contribute to a worsening of community relations, which I am sure noble Lords would agree would be highly undesirable. (ebd.)

Trotz dieser Einwände wurde das Gesetz verabschiedet und trat im November 1976 in Kraft. Was manche als glorreiche Stunde liberaler Gesetzgebung sahen (in den Worten des Abgeordneten Sidney Bidwell „The Turban Victory“), sahen andere als Aufgabe des Prinzips der Gleichheit vor dem Gesetz und damit als Ungerechtigkeit. Wie stark diese Ungerechtigkeit von manchen empfunden wurde, zeigt der Fall des britischen Mathematiklehrers und Weltkriegsveteranen Fred Hill. Von Beginn an ein Gegner der Helmpflicht, weigerte er sich seit dem Inkrafttreten der Ausnahmeregelung für Sikhs 1976 bis zu seinem Tod 1984 beharrlich, auf dem Motorrad einen Helm zu tragen. Sämtliche deswegen verhängten Bußgeldbescheide ignorierte er, wofür im Laufe der Jahre insgesamt 31 Gefängnisstrafen gegen ihn verhängt wurden (vgl. Hardy 2013).

Das Beispiel mag noch vergleichsweise harmlos erscheinen, handelt es sich bei Motorradfahrern doch um erwachsene Menschen, die durch ihre Weigerung, einen Helm zu tragen, niemanden außer sich selbst in Gefahr bringen. Von Vertretern eines radikalen Liberalismus wie dem Abgeordneten Enoch Powell wurde daher argumentiert, die Entscheidung über das Tragen eines Helms falle in den Bereich der persönlichen Risikoabwägung, jede gesetzliche Verpflichtung stelle daher ohnehin einen unangemessenen Übergriff dar.

Als zweites Beispiel für den Konflikt zwischen dem Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz und der Gewährung von Gruppenrechten möchte ich den Fall der Malaiin Lina Joy schildern. Malaysia versteht sich seit der Gründung des aktuellen Staates als multikulturell. Ethnisch setzt sich die Bevölkerung mehrheitlich

54 Krummdolch der Sikhs, der aus religiösen und zeremoniellen Gründen getragen wird.

aus Malai_innen zusammen (sogenannte *Bumiputera*, 67 %).⁵⁵ An zweiter Stelle folgen Chines_innen (24 %), an dritter Inder_innen (7 %) und an vierter Stelle ‚Andere‘ (*Others*, 2 %).⁵⁶ Die Religionszugehörigkeiten verlaufen weitgehend entlang dieser ethnischen Grenzen. So bekennt sich die Mehrheit der *Bumiputera* zum Islam, während in den anderen Bevölkerungsgruppen andere Religionen dominieren (Buddhismus, Hinduismus, Christentum und Sikh-Religion).

In der Verfassung Malaysias ist die Zugehörigkeit zu einer Religion von der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe entkoppelt. Allen Malai_innen wird in Art. 11, Abs. (1) ausdrücklich Religionsfreiheit garantiert: „Every person has the right to profess and practise his religion [...]“ (Government of Malaysia 2009). Zwar wird das religiöse Bekenntnis in den Personalausweis eingetragen. Aus Art. 11 der Verfassung lässt sich jedoch das Recht ableiten, eine Glaubensgemeinschaft zu verlassen, einer anderen beizutreten (oder nicht) und dies auch entsprechend in den Ausweispapieren ändern zu lassen. Von genau diesem Recht wollte die Malaiin Lina Joy 1999 Gebrauch machen. Ihre Konversion vom Islam zum Christentum und auch ihre Namensänderung in Azlina Jailani verliefen unproblematisch. Als sie jedoch aus ihrem Ausweis den Eintrag über ihre frühere Religionszugehörigkeit entfernen lassen wollte, wurde ihr dieses Ansinnen von den zivilen Behörden verweigert, solange sie keine entsprechende Erlaubnis eines islamischen Gerichts vorlegen könne. Begründet wurde diese Entscheidung mit einem 1988 in Kraft getretenen Verfassungszusatz (Act A704), welcher den zivilen Gerichten verbietet, in Fällen zu entscheiden, für die Scharia-Gerichte (*Syariah courts*) zuständig sind: „The courts referred to in Clause (1) [the High Courts of Malaysia] shall have no jurisdiction in respect of any matter within the jurisdiction of the Syariah courts“ (Government of Malaysia 2009: Art. 121, (1A)). Lina Joy alias Azlina Jailani weigerte sich jedoch, ein solches Gericht anzurufen, da sie deren Zuständigkeit in ihrem Fall – sie war ja bereits zum Christentum konvertiert – nicht anerkannte. Zudem ist Apostasie im islamischen Recht nicht vorgesehen. Es ergab sich also eine Art Pattsituation: Die zivilen Gerichte verwiesen die Klägerin an ein Religionsgericht. Sie bestand jedoch mit Verweis auf die malaiische Verfassung auf eine Entscheidung durch ein ziviles Gericht

55 Es ist zu betonen, dass der Begriff der ‚Ethnie‘ ähnlich problematisch ist wie jener der ‚Rasse‘. Da er jedoch in zahlreichen Staaten zur Kategorienbildung eingesetzt wird und damit Realitäten erzeugt, verwende ich ihn hier. Zu diesen Staaten zählen u. a. auch die USA, wo im Zensus ethnische Kategorien wie *caucasian*, *african-american*, *asian-american* und *hispanic* erhoben werden.

56 Stand: 2010. Die Ergebnisse des damals erhobenen Zensus sind auf der neuen Webseite des malaiischen Amtes für Statistik inzwischen nicht mehr abrufbar (Stand: Juni 2015).

und bezweifelte zudem jede Zuständigkeit eines islamischen Gerichts für sie als bekennende Christin. Lina Joys Antrag wurde in allen Instanzen abgelehnt, bis schließlich der Oberste Gerichtshof Malaysias am 30. Mai 2007 alle vorherigen Urteile bestätigte und damit auch die Aufmerksamkeit der internationalen Presse auf sich zog.⁵⁷

Artikel 121 der malaiischen Verfassung kann als Beispiel gelten, die von Kymlicka geforderten „self-government rights“ (Kymlicka 2007: 27f.) zu verwirklichen. Der Fall zeigt jedoch, wie das Sonderrecht einer Gruppe, das im geschilderten Fall darin besteht, ihren Mitgliedern den Austritt aus der Gruppe zu verweigern, das in der Verfassung garantierte Recht auf Religionsfreiheit aushöhlen und damit das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz verletzen kann.

Etwas anders ist das dritte Problem gelagert, das 2012 über Monate hinweg in der deutschen Öffentlichkeit diskutiert wurde. Dabei ging es um die Frage, ob die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen mit dem in Deutschland grundgesetzlich garantierten Recht auf körperliche Unversehrtheit vereinbar sei (vgl. Art. 2, Abs. 2 GG). Das Landgericht Köln hatte in einem Fall die im Islam und im Judentum gängige Praxis der Beschneidung als Körperverletzung gewertet und damit einen Präzedenzfall geschaffen, der eine seit Jahrzehnten geduldete religiös motivierte Tradition auf die politische Tagesordnung setzte (vgl. LG Köln, Urt. vom 07.05.2012 – 151 Ns 169/11). Das Urteil sorgte für teils heftige Kritik. Unter anderem wurden Parallelen zur Judenverfolgung im Nationalsozialismus gezogen. So kommentierte der Jurist, Schriftsteller und Journalist Maximilian Steinbeis (2012) in seinem Blog:

Wenn dieses Urteil richtig wäre, dann müssten ausgerechnet deutsche Staatsanwälte – als einzige auf der ganzen Welt, wenn ich nicht irre – Juden verfolgen, weil sie tun, was Juden tun.

Angesichts der Brisanz des Themas beschäftigte sich der Deutsche Ethikrat mit den Konflikt zwischen Art. 2, Abs. 2 und Art. 4, Abs. 1 und 2 GG (Religionsfreiheit). Seine noch im Herbst des selben Jahres ausgesprochene Empfehlung lautete, für Beschneidungen folgende Mindeststandards zu etablieren:

1. umfassende Aufklärung und Einwilligung der Sorgeberechtigten
2. qualifizierte Schmerzbehandlung
3. fachgerechte Durchführung des Eingriffs sowie
4. Anerkennung eines entwicklungsabhängigen Vetorechts des betroffenen Jungen. (Deutscher Ethikrat 2012)

57 Vgl. Perlez 2006; Kauffmann 2007. Amnesty International erwähnt im Länderkurzbericht 8/2008 diesen und andere Fälle von Konflikten zwischen staatlicher und religiöser Gerichtsbarkeit in Malaysia (vgl. Amnesty International 2008).

Am 12.12.2012 verabschiedete der Deutsche Bundestag ein Gesetz, das als § 1631d ins Bürgerliche Gesetzbuch aufgenommen wurde:

Beschneidung des männlichen Kindes:

(1) Die Personensorge umfasst auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll. Dies gilt nicht, wenn durch die Beschneidung auch unter Berücksichtigung ihres Zwecks das Kindeswohl gefährdet wird.

(2) In den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Kindes dürfen auch von einer Religionsgesellschaft dazu vorgesehene Personen Beschneidungen gemäß Absatz 1 durchführen, wenn sie dafür besonders ausgebildet und, ohne Arzt zu sein, für die Durchführung der Beschneidung vergleichbar befähigt sind.

Die Neuregelung wurde von vielen Kommentatoren als kluger Kompromiss eingeschätzt. In der Tat ist zu betonen, dass durch die gesetzlich vorgeschriebene Beachtung der „Regeln der ärztlichen Kunst“ (ebd.) in Zukunft bei Beschneidungen seltener medizinische Komplikationen auftreten dürften. Meiner Einschätzung nach wurde der grundlegende Konflikt zwischen einer religiösen Praxis und dem grundgesetzlich verbrieften Recht auf körperliche Unversehrtheit durch die neue gesetzliche Regelung jedoch nicht auf zufriedenstellende Weise gelöst. Erstens ist die Empfehlung des Ethikrates, dem betroffenen Jungen ausdrücklich ein Vetorecht einzuräumen, nicht aufgegriffen worden. Der Gesetzgeber begründet diese Entscheidung im Kommentar zum Gesetz mit der Argumentation, dass das Gesetz ja gerade die Beschneidung für Jungen regle, die von diesem Vetorecht noch keinen Gebrauch machen können, da sie „[...] noch nicht in der Lage sind, Wesen, Bedeutung und Tragweite des [...] Eingriffs in ihre körperliche Unversehrtheit zu erfassen“ (vgl. Deutscher Bundestag 2012: 18). Zweitens wird Art. 4 GG von Verfassungsrechtlern meist als „im höchsten Maße auf das Individuum bezogene Recht“ (Krüper 2012: 549, Hervorhebung im Original) interpretiert. Im vorliegenden Fall wird jedoch eben dieses individuelle Recht im Sinne einer durch die Eltern vertretenen Gruppe ausgelegt, so dass ein anderes individuelles Recht straffrei gebrochen werden kann: das des Individuums auf körperliche Unversehrtheit. Neben dieser Umdeutung des individuellen Rechtes der Religionsfreiheit in ein Gruppenrecht wird, drittens, möglicherweise ein weiteres Verfassungsprinzip verletzt, das Diskriminierungsverbot. Es lautet:

(1) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. [...] (3) Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden. (Art. 3, Abs. 1, 3 GG)

Die Beschneidung von Mädchen verursacht bekanntermaßen wesentlich gravierendere medizinische Folgen als die von Jungen, ein Umstand, der auch im Kommentar zu § 1631d BGB hervorgehoben wird (vgl. Deutscher Bundestag 2012: 13f.). Die Beschneidung von Mädchen wird dort daher richtigerweise als „Ausdruck tief verwurzelter Ungleichheit der Geschlechter und eine extreme Form der Diskriminierung von Frauen“ (ebd.) gewertet. Inwiefern die Beschneidung von Jungen jedoch *keinen* solchen „Ausdruck von tief verwurzelter Ungleichheit der Geschlechter“ darstellt, wird weder im Gesetzestext noch im begleitend veröffentlichten Kommentar deutlich. Sowohl bei der Beschneidung von Mädchen als auch bei der Beschneidung von Jungen handelt es sich um religiös motivierte, medizinisch jedoch nicht indizierte Eingriffe. Die Vereinbarkeit von § 1631d BGB, welche die Beschneidung von Jungen gestattet, mit dem in Art. 3, Abs. 3 des Grundgesetzes in klaren Worten formulierten Diskriminierungsverbot bleibt daher eine offene Frage.

Die hier diskutierten Defizite von Kymlickas Multikulturalismustheorie sowie die vorgestellten Beispiele zeigen, dass die Übernahme kulturellrelativistischer Positionen allen guten Absichten zum Trotz zu erheblichen Konflikten mit auf liberalen Staats- und Gesellschaftstheorien basierenden Verfassungsprinzipien führen können. Im nächsten Kapitel möchte ich herausarbeiten, aus welchen Gründen der Kulturrelativismus nicht nur aus solchen rechtlich-politischen, sondern auch aus bildungs- und demokratietheoretische Erwägungen bedenklich sein könnte.

2.2.5 Bildungs- und demokratietheoretische Einwände gegen den Kulturrelativismus

Ich den letzten beiden Kapiteln habe ich versucht, die Problematik einer kulturellrelativistischen Standpunktes aus zwei Perspektiven herauszuarbeiten. Hierfür habe ich zunächst historisch-philosophische Einwände gegen den Kulturrelativismus entfaltet. In einem zweiten Schritt habe ich eine Parallele zwischen Kulturrelativismus und Multikulturalismus gezogen und beispielhaft an den Vorschlägen Will Kymlickas die Widersprüche zwischen einer Multikulturalismustheorie und dem liberalen Rechtsstaatsprinzip der Gleichheit vor dem Gesetz herausgearbeitet. Ich möchte nun eine dritte Perspektive öffnen und am Beispiel Deutschlands der Frage nachgehen, inwiefern eine konsequente Anwendung kulturellrelativistischer Prinzipien auf das öffentliche Schulwesen demokratischer Staaten problematisch sein kann.⁵⁸

58 Ich stütze diese Überlegungen vorwiegend auf einen Beitrag, den Axel Honneth, Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, auf dem 23. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft gehalten hat (vgl. Honneth 2013).

Grundsätzlich gilt für den deutschen Staat und damit auch für staatliche Schulen das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität (vgl. Schlaich 1972; Huster/Brugger 1997). Aus dieser Neutralität ergibt sich ein Verbot jeglicher Missionierung der Lernenden für einen bestimmten religiösen Glauben. Auch einseitige politische Einflussnahme ist nicht gestattet. Hierfür wurde 1976 im sogenannten ‚Beutelsbacher Konsens‘ (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung 2011) der Begriff des ‚Überwältigungsverbot‘ geprägt, der nicht nur für die Fächer der politischen Bildung, sondern für alle Schulfächer relevant ist. Lehrkräfte sind ausdrücklich angehalten, einseitige Beeinflussungen zu vermeiden und für das Ziel einer mündigen Urteilsbildung eine Vielfalt an religiösen bzw. weltanschaulichen sowie politischen Überzeugungen zu Wort kommen zu lassen.

Einem Fremdsprachenunterricht, der das Prinzip der Interkulturalität ins Zentrum seiner Bemühungen stellt, kommt hierbei eine wichtige Rolle zu. Es wird empfohlen, Lernenden die sogenannten Zielsprachenländer in ihrer kulturellen Vielfalt zugänglich zu machen, etwa indem verschiedene weltliche und religiöse Bräuche und Feste, kulinarische Vorlieben, musikalische Traditionen etc. thematisiert werden (vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport Berlin 2006: 30). In einem kulturwissenschaftlich geprägten Verständnis umfasst ‚Kultur‘ jedoch wesentlich mehr als diese Bereiche. Vielmehr wird Kultur als „Totalperspektive“ (Reckwitz 2004: 1) gefordert:

[Unter Kultur sind] die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte [zu verstehen] [...], die in unterschiedlichsten menschlichen Praktiken – verschiedener Zeiten und Räume – zum Ausdruck kommen und diese ermöglichen. (ebd.: 2)

Zu diesen symbolischen Ordnungen wären selbstverständlich auch die Bereiche Politik und Religion mit ihren Konsequenzen für ethische Fragestellungen zu zählen. Diese Aspekte dürften keineswegs nur marginale Bedeutung haben. So unterstreicht etwa Michael Byram (2009: 219), dass interkulturelle Kompetenz immer auch in Bezug auf die zugrunde liegenden Wertvorstellungen modelliert werden müsse, insbesondere dann, wenn diese Kompetenz auch in die Leistungsbewertung einfließen soll:

If someone were to be assessed as being ‚non-judgmental‘ or accepting ‚a non-universality of cultural values‘, this is a values position itself. Someone who believes that there are universal values would be deemed to fail on this relativist criterion.

Somit stellt sich die Frage, inwieweit der staatlich organisierte interkulturelle Fremdsprachenunterricht das Recht und die Aufgabe hat, ‚kulturelle‘ Prinzipien

wie Demokratie, Einhaltung der Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit zu vermitteln, wenn damit potentiell die Vielfalt der im Klassenzimmer akzeptierten Lebensweisen und Weltanschauungen („Kulturen“) eingeschränkt wird. Ich entwickle in den folgenden Abschnitten zwei Argumente, die dafür sprechen, die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates trotz möglicher kulturellrelativistisch begründeter Kritik durchzusetzen und sie explizit als Auftrag des staatlichen Bildungswesens zu belassen und zu stärken. Es handelt sich um ein bildungstheoretisches und ein demokratietheoretisches Argument.

Das bildungstheoretische Argument lässt sich ausgehend von den aktuellen Tendenzen entwickeln, die darauf hindeuten, dass die Inhalte schulischen Lernens in zunehmendem Maße auf eine spätere wirtschaftliche Verwertbarkeit befragt und entsprechend umgestaltet werden sollen. Diese Tendenzen lassen sich etwa daran festmachen, dass in Analogie zu Leistungsindizes von Unternehmen verstärkt auch in Schulen und Universitäten die Frage nach dem *Output* gestellt wird. Zur Ermittlung dieses Outputs gewinnen Testverfahren an Bedeutung, die Vergleiche auf der Grundlage quantitativer Daten ermöglichen.⁵⁹ Diese Daten dienen als Grundlage für unterschiedlichste Zwecke, unter anderem dafür, Ranglisten für Schulen und Universitäten zu erstellen. Sie liefern betriebswirtschaftlich handhabbare Kriterien, anhand derer etwa über die Zuweisung (oder Kürzung) von Mitteln an Institutionen entschieden werden kann. Aber auch auf der Ebene der Evaluation von Mitarbeiter_innen kommen verstärkt quantitative Verfahren zum Einsatz, etwa dann, wenn Professor_innen in Abhängigkeit von der Zahl ihrer Publikationen oder der Höhe der von ihnen eingeworbenen Drittmittel beurteilt werden.⁶⁰

Kritiker sehen diese Entwicklung jedoch als äußerst problematisch. Sie befürchten, dass durch die Übertragung betriebswirtschaftlicher Prinzipien auf Bildungseinrichtungen eine Vielzahl an negativen Auswirkungen eintreten könnte. Zu diesen zählen u.a. die Förderung von Konkurrenz statt Kooperation sowie die Verdrängung von Wissen, das sich nicht quantifizieren lässt (vgl.

59 Der Philosoph Konrad Paul Liessmann hat mit seiner *Theorie der Unbildung* 2006 einen Essay vorgelegt, der sich kritisch mit den negativen Auswirkungen dieses Trends auf die Bildungslandschaft auseinandersetzt.

60 In deutschen Hochschulen wurde dieses Prinzip als sogenannte ‚Leistungsorientierte Mittelvergabe‘ (LOM) eingeführt. Dazu kritisch Münch (2009: 113ff.). Auch Liessmann (2006: 84) warnt eindringlich vor dem Trend zur vollständigen quantitativen Erfassung von Bildungseinrichtungen: „Je mehr an einer Universität oder Schule von Qualitätssicherung die Rede ist, desto weniger geht es um Qualitäten, sondern einzig darum, Qualitäten in Quantitäten aufzulösen.“

Münch 2009: 93ff.). Dies könnte eine grundlegende Umgestaltung der Bildungslandschaft nach sich ziehen:

Das heißt, dass Wissen dominant als eine ökonomische Ressource verstanden wird. [...] Die konsequente Umsetzung dieser Perspektive bedeutet, dass der Staat seine Aufgabe weniger in der öffentlich-rechtlichen Organisation und Kontrolle von Bildung und Forschung hat und mehr in der Einrichtung und Regulierung von Märkten für Bildung und Forschung [...]. (ebd.: 23)

Diese Ökonomisierung von Bildung widerspricht allerdings dem neuhumanistischen Bildungsverständnis in der Tradition Kants und Humboldts, in dem sich auch der Fremdsprachenunterricht lange sah. Nach diesem Verständnis sollte über Bildungsprozesse gerade *nicht* im Licht ihrer wirtschaftlichen Verwertbarkeit entschieden werden, und entsprechend sollten sie nicht nach rein ökonomischen Gesichtspunkten organisiert werden. Für sprachliche Bildung, die eine tragende Säule der Humboldt'schen Bildungstheorie darstellt, galt dies in besonderem Maße (vgl. Küster 2003b: 136). Vielmehr sind in diesem Verständnis von Bildung zwei andere Anliegen zu betonen.

Das eine Anliegen ist ein (neu-)humanistisches. Es steht dafür, den Blick weniger auf den quantifizierbaren und ökonomisch verwertbaren Output als auf das Individuum zu richten. Bildungsprozesse zu fördern bedeutet in diesem Sinne in erster Linie, Menschen, v.a. jungen Menschen zu ermöglichen, ihre individuellen Anlagen in möglichst hohem Maße zu entfalten.⁶¹

Das zweite Argument, welches Kritiker der Ökonomisierung von Bildungsprozessen anführen, ist ein republikanisches. Aus dieser Perspektive wird die Einschätzung betont, dass die Entfaltung des Individuums nicht nur in der Tradition des Humanismus geboten sei, sondern auch eine wichtige politische Dimension habe. Bildung solle es allen Mitgliedern einer Gesellschaft ermöglichen, ihre staatsbürgerlichen Rechte in möglichst hohem Maße wahrzunehmen und sich als „Gleiche unter Gleichen an der republikanischen Gesetzgebung“ (Honneth 2013: 49) zu beteiligen (vgl. Hentig 2004: 75; Rawls 1993: 199f.; Küster 2003b: 142).

Es ist nun zu befürchten, dass mit der Ökonomisierung von Bildungsprozessen auch ihre Ent-Politisierung einhergeht, denn politische und ethisch-moralische Fragestellungen sind nicht quantifizierbar und zudem für eine wirtschaftliche Verwertung irrelevant, ja stehen ihr potentiell im Weg. Bildungseinrichtungen, die einer ökonomischen Logik unterworfen werden, hätten nicht mehr das Ziel, Bürger zu erziehen, die ihre Möglichkeiten möglichst breit entfalten können und

61 Zum Bildungsbegriff vgl. Kapitel 4.4.2.

die dadurch in hohem Maße in der Lage wären, sich als soziale Wesen zu begreifen, gesellschaftliche Entscheidungsprozesse zu reflektieren und sich an ihnen zu beteiligen. Vielmehr hätte eine ökonomisierte Bildung nur noch die Aufgabe der „[...] Produktion und Reproduktion von Humankapital, das Rendite erwirtschaften soll“ (Münch 2009: 30).

Die Tendenz zur Aufweichung des humanistischen und republikanischen Auftrags von Bildungseinrichtungen könnte jedoch neben dem Bestreben, sie ökonomischen Diskursen zu unterwerfen, noch einen weiteren Grund haben. Zu Recht wird ja gefordert, auch in Form von verbindlichen schulrechtlichen und curricularen Vorgaben, kulturelle Vielfalt im Klassenzimmer nicht nur zu dulden, sondern ausdrücklich als Bereicherung wahrzunehmen und zu fördern. Dabei stellt sich jedoch die Frage, inwiefern dies auch für Haltungen und Weltansichten gilt, die im Gegensatz zu den Prinzipien eines liberalen Bildungswesens – im Kern Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit – stehen. Axel Honneth (2013: 47) erinnert in diesem Zusammenhang an das Kant'sche Modell einer republikanischen Schule und schreibt:

Das Recht der Eltern, ihren Kindern die je eigenen, partikularen Wertüberzeugungen zu vermitteln, musste an der Pforte der Schule gebrochen werden, damit den Zöglingen durch die Einübung von reflexiven Verhaltensweisen der Weg zur Teilnahme an der öffentlichen Willensbildung geebnet werden konnte.

Aus kulturrelativistischer Sicht wäre dieser Standpunkt jedoch selbst als kulturgebunden zu kritisieren. Wenn keine Kultur und damit auch nicht die ‚westliche‘ bzw. ‚europäische‘⁶² mit ihrer Orientierung an Menschenrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einen Geltungsanspruch erheben kann, dann scheint es angemessen, diese Prinzipien jederzeit zur Disposition zu stellen:

[...] ja es kann sogar sein, dass es sich bei dieser zweiten theoretischen Verschiebung um die unbeabsichtigte Konsequenz der insgesamt gutgemeinten Absicht handelt, den in unseren Gesellschaften wachsenden Pluralismus der ethnischen und religiösen Kulturen durch eine Unterstreichung der strikten Unparteilichkeit des staatlich organisierten Unterrichts Rechnung zu tragen. (ebd.: 46)

Ein dem Bildungsgedanken mit seiner Betonung der humanistischen und republikanischen Anliegen von Schule verpflichteter Unterricht kann daher nicht umhin, der – ich betone es einmal mehr: prinzipiell äußerst wünschenswerten – Toleranz und Förderung kultureller Vielfalt Grenzen zu setzen. Diese liegen dort,

62 Zur Kritik an der Vereinnahmung universalistischer Prinzipien als „westlich“ bzw. „europäisch“ vgl. Kap. 2.2.3. sowie Bielefeldt 1997: 259–261.

wo seine eigenen Voraussetzungen, nämlich Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, in Frage gestellt werden.

Eng verwoben mit diesen Grenzen eines kulturrelativistischen Standpunktes aus bildungstheoretischen Überlegungen heraus ist, zweitens, eine demokratietheoretische Argumentationslinie. Die Frage lautet hier, inwieweit demokratische Gesellschaften das Recht haben, für „ihre eigenen kulturellen und moralischen Bestandsvoraussetzungen“ (Honneth 2013: 43) zu sorgen, oder inwieweit sie sich in Bezug auf unterschiedliche kulturelle Normvorstellungen vielmehr auf eine strikte Neutralität zurückziehen müssen. Letzteres legt wiederum eine konsequente Anwendung der kulturrelativistischen Prinzipien auf den Kontext der Schule nahe.

[...] so entsteht unmerklich jene diffuse Gemengelage von Falschem und Richtigem, aus der heraus plötzlich jede Art von Parteilichkeit des schulischen Unterrichts als gleichermaßen problematisch oder verwerflich gelten muss; das Gebot staatlicher Neutralität wird folgerichtig nun bis zu dem Punkt ausgedehnt, an dem selbst die Idee der demokratischen Erziehung ihre normative Selbstverständlichkeit verliert. (ebd.: 47)

Diese Auslegung der weltanschaulichen Neutralität von Schule wäre in letzter Konsequenz nur um den Preis zu haben, dass auch solchen Lernenden argumentativ wenig entgegenzusetzen wäre, die mit Verweis auf einen jeweils differenten kulturellen Hintergrund rassistische, sexistische oder religiös-fundamentalistische Positionen vertreten. Lehrkräfte dürften sich konsequenterweise nicht mehr als Vertreter des demokratischen Rechtsstaats sehen, sondern hätten den Auftrag, in der Schule die jeweiligen kulturell geprägten Ansichten der Eltern weiterzugeben oder zumindest bei deren Entfaltung nicht im Wege zu stehen (vgl. ebd.: 48). Honneth hält diese Tendenz für problematisch, da eine demokratischen Prinzipien verpflichtete staatliche Bildung geradezu das einzige Instrument darstelle, um die Existenzbedingungen demokratischer Gesellschaften immer wieder neu hervorzubringen. Mit der Verpflichtung zu strikter ‚kultureller‘ Neutralität entfalle daher auch das Recht des Staates, eine allgemeine Schulpflicht einzufordern und durchzusetzen. Schulen verlören ihre legitimatorische Grundlage, wenn man ihnen den demokratischen Auftrag entziehe: „[...] insofern ist der Konflikt um das staatliche Schulsystem [...] immer auch ein Kampf um die Zukunftsfähigkeit von Demokratien“ (ebd. 2013: 48).

Honneths Überlegungen machen deutlich, dass die Frage der kulturellen – das heißt auch: weltanschaulichen – Voraussetzungen schulischer Bildung nicht mit einem unreflektierten Verweis auf ‚Neutralität‘ gelöst werden kann. Es ergibt sich vielmehr das Dilemma, dass Schulen entweder liberale Werte vertreten und gegebenenfalls auch durchsetzen müssen, womit sie sich aus der Perspektive

des Kulturrelativismus dem Vorwurf aussetzen würden, keine wahre kulturelle Pluralität zu dulden; oder sie müssen eben diese Werte aufgeben und damit die Legitimationsgrundlage ihrer eigenen Existenz zu Disposition stellen. In strikt kulturrelativistischer Perspektive könnte *keines* der beiden Modelle zur Legitimation einer allgemeinen Schulpflicht Geltungsanspruch erheben, auch nicht, wie Honneth schreibt, das den demokratischen Prinzipien verpflichtete.⁶³

Das Problem führt zurück zum hier diskutierten Ausgangsdilemma zwischen Universalismus und Kulturrelativismus. Der Mangel an einer Normativität, die einen Anspruch auf kulturelle Neutralität bzw. universelle Gültigkeit erheben und sich somit gegen Kritik – auch: kulturrelativistisch inspirierte Kritik – schützen könnte, bleibt bestehen.

2.2.6 ‚Aufgeklärter Eurozentrismus‘ als Versuch der Versöhnung von Universalismus und Kulturrelativismus

Die bislang vermutlich gründlichste Aufarbeitung des Dilemmas, welches der Konflikt zwischen Kulturrelativismus und Universalismus für Bildungskontexte darstellt, hat 2000 der Erziehungswissenschaftler Wolfgang Nieke vorgelegt.⁶⁴ Ich möchte Niekés Vorschlag zur Lösung des Konfliktes zunächst darstellen und in einem zweiten Schritt diskutieren, inwiefern er tragfähig und somit auch für eine interkulturell ausgerichtete Fremdsprachendidaktik von Interesse ist.

Nieke bezieht sich im Gegensatz zu den oben entwickelten Überlegungen nicht auf einen normativen Kulturrelativismus, sondern auf eine Ausprägung, bei der die normativen Annahmen der anthropologischen Wissenschaftstradition relativiert werden. Der Hauptunterschied zwischen diesen beiden Ausprägungen des Kulturrelativismus lässt sich wie folgt formulieren: Im ersten Fall wird davon ausgegangen, dass es keine universell gültige Norm geben *kann*. Im zweiten Fall wird angenommen, dass eine universell gültige Norm zwar prinzipiell möglich ist, dass diese aber bisher nicht gefunden wurde. Nieke (2008: 146) nennt diese Position daher ‚agnostizistischen‘ Kulturrelativismus.⁶⁵ Das Grundproblem in Bezug auf Konflikte, die sich aus unterschiedlichen kulturellen Standpunkten

63 In Deutschland ist die Frage, ob die allgemeine Schulpflicht den religiösen Überzeugungen von Eltern ggf. nachzuordnen ist, mit dem Beschluss 1 BvR 436/03 des Bundesverfassungsgerichts vom 29.4.2003 erneut verneint worden.

64 Ich beziehe mich hier auf die überarbeitete 3. Auflage von 2008.

65 Der Begriff ist an die philosophische Tradition des Agnostizismus angelehnt, in der die Frage nach der Existenz Gottes für nicht beantwortbar bzw. nicht erkennbar (grch. *a-gnoein*: nicht wissen) gehalten wird.

ergeben, ist jedoch das gleiche. Nieke (ebd.: 206) formuliert es mit folgenden Worten:

Es sollte deutlich geworden sein, dass eine Position des agnostizistischen Kulturrelativismus, wie sie in der Diskussion über die politische Zielsetzung einer multikulturellen Gesellschaft und einer darauf bezogenen Interkulturellen Erziehung und Bildung oft vertreten wird, im praktischen Umgang der Menschen miteinander auf Dauer nicht haltbar, nicht lebbar und praktikierbar ist.

Wenn aber Kulturrelativismus in der Interkulturellen Erziehung und Bildung, das heißt auch in einer auf deren Prinzipien basierenden Fremdsprachendidaktik, nicht vertretbar ist, ergibt sich die Frage, wie der für das Zusammenleben offensichtliche Bedarf an politischen und ethischen Normen gedeckt werden kann, ohne dass man die sogenannten europäischen oder westlichen Werte als universell annehmen und sich somit dem Vorwurf des Eurozentrismus aussetzen muss.⁶⁶ Nach Nieke ist eine solche eurozentrische Haltung vor allem dann problematisch, wenn „explizit oder implizit von der Selbstverständlichkeit und Plausibilität inhaltlicher Setzungen“ (ebd.: 237) ausgegangen werde. Umgekehrt sei bereits die Einsicht, dass jeder universalistische Ausweg aus dem Kulturrelativismus eurozentrisch sei, eine „qualitative Veränderung“ (ebd.) zum Positiven. Für diese „Einsicht in die Unvermeidlichkeit der Eingebundenheit in die eigenen kulturellen Hintergründe und Untergründe“ (ebd.) prägt Nieke den Begriff des „aufgeklärten Eurozentrismus“ (ebd.). Als erster Bestandteil dieses Konzeptes lässt sich die Bewusstheit der eigenen kulturell geprägten Perspektive festhalten.

Aus dieser Bewusstheit ergebe sich, zweitens, die Fähigkeit, „[...] den anderen ein größeres Recht auf ihren Weg, die Welt zu sehen und zu bewerten [...]“ (ebd.: 238) einzuräumen, mit anderen Worten, mehr Toleranz zu zeigen. Eine solche ihrer eigenen kulturellen Prägung bewusste und daher tolerante Haltung könne im Konfliktfall, drittens, „auf die klärende Kraft vernünftiger Verständigung hoffen“ (ebd.), ein Vorgehen, das „selbstverständlich wiederum eurozentrisch“ (ebd.) sei.

Die wichtigsten Elemente des aufgeklärten Eurozentrismus stellen somit Bewusstheit, Toleranz und Vernunft dar. Was aber bedeutet ‚Vernunft‘ in diesem Zusammenhang, ein Begriff, der historisch eng mit der Aufklärung verknüpft ist? Nieke thematisiert das Problem, dass der Vernunftbegriff, dem selbst das

66 Dies setzt voraus, dass man die zur Debatte stehenden Werte wie Menschenrechte und Demokratie als „aus der Denktradition der nordwesteuropäischen Kulturen“ (Nieke 2008: 237) stammend annimmt, eine Haltung, deren Problematik in Kapitel 2.2.3. erörtert wurde.

europäische Erbe anhaftet, nicht ohne weiteres als Ausweg aus dem Eurozentrismus herangezogen werden kann. Als mögliche Lösung schlägt er die „*situative Begrenzung von Geltungen*“ (ebd.: 238, Hervorhebung im Original) vor, die auch für den Vernunftbegriff gelten müsste. Hierdurch sei zu erzielen, dass bestimmte „Weltdeutungen und Normgeltungen [...] nicht mit dem Anspruch auf Universalität“ (ebd.) aufträten, sondern „nur für die Lebenswelt, zu der sie gehören“ (ebd.: 240) Gültigkeit reklamieren könnten. Damit ist in erster Linie eine Trennung von privaten und öffentlichen Lebenswelten gemeint:

Es müsste dann zum vernünftigen Umgang mit den Konflikten gehören, dass die dadurch entstehende Befremdung, dass in anderen Privatwelten andere Deutungsmuster und Normen in Geltung sind als in meiner eigenen, ertragen werden muss. (ebd.)

Nieke räumt allerdings ein, dass diese Haltung für die „öffentlichen Anteile von Lebenswelt“ (ebd.) schwierig umzusetzen sei. Er schlägt daher vor, Konflikte, die kulturbedingt sind und den öffentlichen Bereich betreffen, durch sogenannte ‚Diskurse‘ bzw. ‚virtuelle Diskurse‘ zu lösen. Den Diskursbegriff stützt Nieke auf die Überlegungen Karl-Otto Apels, die auch Habermas’ Diskursverständnis beeinflusst haben. Unter ‚Diskurs‘ ist in diesem Sinne ein Gespräch zu verstehen, in dem die Gesprächspartner die Ebene der Kommunikation verlassen, um die Grundlagen dieser Kommunikation zu klären.⁶⁷ Idealerweise sind alle Machtstrukturen zwischen den an einem solchen Gespräch beteiligten Personen aufgehoben, und es herrscht lediglich der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 1971: 137).

Entscheidend ist für Nieke in einem solchen Diskurs zur Klärung interkultureller Konflikte nun, dass alle Positionen gleichermaßen Ausdruck finden: „In Diskursen ist sicherzustellen, dass alle Beteiligten gleichberechtigt zu Wort kommen und ihre Argumente ernstgenommen werden“ (Nieke 2008: 244). Um die Benachteiligung einzelner Positionen zu verhindern, weil sein Vertreter bzw. seine Vertreterin abwesend ist oder seine bzw. ihre Sprachkenntnisse nicht ausreichen, können diese auch durch einen Stellvertreter bzw. eine Stellvertreterin zu Wort kommen. In diesem Fall spricht Nieke von einem „virtuellen Diskurs“ (vgl. ebd.: 240ff.).

Am Beispiel eines Konfliktes aus dem schulischen Kontext spielt Nieke nun durch⁶⁸, wie ein interkultureller Konflikt mit Hilfe eines Diskurses beigelegt

67 Zum Habermas’schen Diskursverständnis vgl. Kap. 4.2.2.

68 Das Beispiel ist kein empirisch dokumentierter Einzelfall, sondern ein frei nacherzählter, in Lehrerfortbildungen in Nordrhein-Westfalen anscheinend „oft berichteter Konflikt“ (Nieke 2008: 245. Vgl. ebd.: 91, 241, 245f.).

werden könne. Dabei geht es um ein türkischstämmiges Mädchen, dessen Lehrerinnen es wegen guter schulischer Leistungen auf eine weiterführende Schule schicken möchten. Der Vater widersetzt sich diesem Vorhaben mit dem Argument, dass eine baldige Rückkehr in die Türkei und eine Verheiratung des Mädchens geplant sei. Durch einen Diskurs, wie ihn Nieke vorschlägt, wären nun beide Parteien angehalten, ihre Argumentationsgrundlagen offenzulegen, im geschilderten Fall die Lehrerinnen und der Vater.

Nieke entfaltet anschließend, in welcher Weise sich der Diskurs entwickeln könnte. Besonders interessant sind hierbei die Letztbegründungen der beteiligten Konfliktparteien. Die Lehrerinnen würden, so Niekies Vermutung, ihr Eintreten für die Gleichberechtigung des Mädchens vermutlich mit einem Verweis auf die Menschenrechte begründen: „[...] sie zogen⁶⁹ dann aber die Menschenrechte heran und hier das Recht auf Gleichheit aller Individuen“ (ebd.: 246). Der Vater hingegen würde religiöse Überzeugungen anführen:

Der Vater entgegnete: Wie willst du mir etwas über meine Religion sagen können, wo du doch gar nicht die Sprache gelernt hast, in der die heiligen Schriften geschrieben sind und allein verstanden werden können? Er kann nach seinem Verständnis seiner Religion nicht akzeptieren, dass eine Ungläubige etwas Richtiges über seine Religion sagen kann, was seiner eigenen Überzeugung zuwiderläuft. (ebd.: 247)

Der tieferen Ursachen des Konfliktes liegen also in dem von Nieke geschilderten Beispiel in normativen Setzungen, die nicht weiter begründet werden können. Welchen Ausweg aus diesem Konflikt schlägt Nieke nun im Rahmen des von ihm entwickelten Vorschlags eines ‚aufgeklärten Eurozentrismus‘ vor? Erneut wird hier das Prinzip der oben bereits erwähnten „situativen Begrenzung von Geltung“ angeführt. Während die situative Begrenzung zunächst zwischen öffentlich vs. privat vorgenommen wird, wird sie jetzt auf territorialer und verfassungsrechtlicher Grundlage präzisiert. Nieke räumt ein, dass diese Argumentation zunächst „nichts anderes als die Durchsetzung der nordwesteuropazentrischen Vorstellung von Individualität und Gleichheit“ (ebd.: 249) sei. Sie sei aber gegen den „Vorwurf des Eurozentrismus“ (ebd.) zu schützen, da es sich um die für alle gültige verfassungsmäßige Grundlage des Zusammenlebens handle:

Moderne Staaten verdanken ihren Bestand und ihre Stabilität nach innen formalen, in Rechtsform gegossenen Regelungen des Zusammenlebens von Individuen, denen weitreichende inhaltliche Freiheiten zugestanden werden, deren Grenzen jeweils durch berechnete Interessen anderer definiert sind. Wer in einem solchen Staat seinen Wohnsitz

69 Nieke verwendet den Indikativ, obwohl der geschilderte Fall lediglich nacherzählt wird. Ebenso in der nächsten zitierten Passage, „entgegnete“, „kann“.

nimmt, muss sich diesen Regelungen unterordnen, unbeschadet ob er sie inhaltlich voll teilen kann oder nicht. Ohne eine solche, auch erzwingbare, Zustimmung zu den Grundregelungen des Zusammenlebens wäre dies ständig gefährdet.

Zu diesen Grundregelungen gehört auch die Respektierung des gesatzten Rechts, also all der Regelungen, die auf dem Weg einer Legitimation durch Verfahren, also durch Beschlussfassung der Legislative zustande gekommen sind – und dies wiederum unabhängig davon, ob die Richtigkeit dieser Regelungen akzeptiert wird oder nicht. (ebd.)

In letzter Konsequenz müsse ein Vater, der dies nicht akzeptieren könne, sein Leben in einem solchen Staat aufgeben und ihn mit seiner Familie verlassen:

Wenn der Vater eine solche situative Begrenzung der Geltung seiner Weltdeutung ganz unerträglich findet, bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als in einem Staat seinen Wohnsitz zu nehmen, in dem diese Weltdeutung unangefochten in Geltung bleiben kann. (ebd.: 249f.)

Ich möchte in den folgenden Abschnitten erörtern, inwiefern Niekess Vorschlag eine gangbare Lösung für den Konflikt zwischen Universalismus und Kulturrelativismus darstellt und damit auch für eine interkulturell ausgerichtete Fremdsprachendidaktik, die solche Konflikte zur Kenntnis nimmt, von Interesse wäre. Dies wäre dann der Fall, wenn der Vorschlag lediglich Setzungen vornähme, welche von verschiedenen realistischerweise denkbaren ‚kulturellen‘ Standpunkten aus ohne die Anwendung von Zwang akzeptiert würden.

Zunächst ist hervorzuheben, dass die Bearbeitung von Konflikten durch Diskurse, wie sie Nieke vorschlägt, und die mit ihnen einhergehende Offenlegung der jeweiligen Argumentationsgrundlagen und Setzungen in der Tat entscheidend scheint, wenn man das Habermas'sche Ideal des herrschaftsfreien Diskurses anstrebt. Zwar dürfte auch dies nicht immer zu einem Kompromiss oder einer gütlichen Einigung führen. Jedes andere Vorgehen stünde jedoch unter dem doppelten Verdacht, sowohl die eigenen Beweggründe verschleiern zu wollen, als auch dem Anderen die Fähigkeit abzusprechen, den eigenen Standpunkt im Sinne interkultureller Verständigung zu relativieren. Allerdings endet jede rationale Argumentation an Setzungen, die als Werte oder ‚Letztbegründungen‘ bezeichnet werden. Welsch (1995: 726) stellt in seiner historischen Analyse des Vernunftbegriffs in diesem Zusammenhang klar:

Begründungen fußen letztlich stets auf solchem, was nicht mehr infolge von Herleitung oder Beweis, sondern nur noch auf andere Weise für begründet gilt – etwa, indem es einleuchtet oder indem es mit anderen Annahmen konkordant ist oder indem es sich durch seine Folgen empfiehlt oder indem es in der Reflexion jeder Befragung standhält.

In dem von Nieke geschilderten Fall wären diese Letztbegründungen auf der einen Seite die ‚Menschenrechte‘ sowie das ‚Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit‘,

auf der anderen Seite ‚Gottes Wille‘ bzw. ‚familiäre Traditionen‘. Entscheidend ist nun, dass auf dieser Grundlage *beide* Seiten für sich reklamieren könnten, ‚vernünftig‘ zu argumentieren, da sie dies in Übereinstimmung mit den jeweils eigenen Werten tun. Diese Werte stellen aber Letztbegründungen bzw. Setzungen dar, welche von manchen Standpunkten aus vermutlich nur unter Anwendung von Zwang akzeptiert würden. Der Vernunftbegriff fällt damit als zwangloser Ausweg aus dem Dilemma zwischen Universalismus und Kulturrelativismus weg, ein Schluss, den auch Nieke (2008: 248, Hervorhebung im Original) selbst zieht:

Mit der Erklärung *Hier stehe ich und kann nicht anders* endet die Argumentationskette in einem Diskurs und damit auch die Möglichkeit, diese Position für die anderen Diskursteilnehmer verständlich und nachvollziehbar zu machen.

Nieke bringt als zweiten Ansatz für eine Lösung des Dilemmas die „situative Begrenzung von Geltung“ ins Gespräch, die zum einen zwischen den Sphären privat vs. öffentlich, zum anderen zwischen verschiedenen Rechtsgebieten verlaufen könnte. Zu der Dichotomie privat vs. öffentlich ist anzumerken, dass die Möglichkeit, im privaten Bereich unterschiedliche Wertvorstellungen und Lebensentwürfe zu verwirklichen, keine Besonderheit von Niekies aufgeklärtem Eurozentrismus, sondern ein Grundprinzip liberaler Rechtsstaaten darstellt. So gelten etwa sexuelle Handlungen unter der Voraussetzung, dass alle Beteiligten volljährig sind und in keiner Weise unter Zwang stehen, in Deutschland als Privatangelegenheit. Auf dieser Grundlage wurde in Deutschland 1994 der berüchtigte § 175 des Strafgesetzbuchs endgültig gestrichen, der bis dahin sexuelle Handlungen zwischen gleichgeschlechtlichen Partnerinnen und Partnern unter Strafe stellte.

Die Begrenzung der Geltung von Normen auf bestimmte Lebensbereiche kann zudem insofern kritisiert werden, als die Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Sphären des Lebens keineswegs als kulturneutral gelten kann, sondern vielmehr mit anderen Modellen konkurriert, welche diese Trennung ablehnen – auch und besonders in den Bereichen Sexualität und Religion, die in liberalen Rechtsstaaten ausdrücklich als privat gelten. Insofern ist die von Nieke vorgeschlagene situative Begrenzung der Geltungsbereiche von Normen in privat und öffentlich eine kulturgebundene Setzung und somit ebenfalls kein Ausweg aus dem Dilemma zwischen Universalismus und Kulturrelativismus.

Die situative Begrenzung der Geltungsbereiche von Normen nach territorialen Kriterien stellt das dritte Element dar, welches nach Nieke ein Vermittlungspotential aufweist. Die Einwände müssen hier am deutlichsten formuliert werden. Ansätze interkultureller Verständigung zeichnen sich dadurch aus, dass sie Modelle entwickeln, nach denen Konflikte, die aus kulturgebundenen Wertvorstellungen

entstehen, im Spannungsfeld zwischen Universalismus und Kulturrelativismus im Geist der Einsicht beigelegt werden. Modelle, die hierbei auf Zwang oder Androhung von Zwang zurückgreifen, können mit Sicherheit nicht als Ansätze im Geiste des „zwanglosen Zwangs des besseren Arguments“ (Habermas 1971: 137) gelten. Ich kann mir nur schwer vorstellen, dass die Empfehlung, jemand solle „[...] in einem Staat seinen Wohnsitz zu nehmen, in dem diese Weltdeutung unangefochten in Geltung bleiben kann“ (Nieke 2008: 249f.), von allen Seiten als das ‚bessere Argument‘ akzeptiert wird. Vielmehr halte ich die Idee, Wertekonflikte durch Exilierung der Angehörigen von Minderheiten zu lösen, für eine weder wünschenswerte noch gangbare Lösung für das Dilemma zwischen Universalismus und Kulturrelativismus. Ich schätze das Potential von Niekés Konzept des ‚aufgeklärten Eurozentrismus‘ daher für die hier diskutierten Problemfelder des interkulturell ausgerichteten Fremdsprachenunterrichts als gering ein.

Zum Dilemma von Universalismus und Kulturrelativismus lässt sich somit als Zwischenergebnis festhalten, dass es sich dabei um eine oft vernachlässigtes Grundproblem der interkulturellen Pädagogik und Didaktik handelt. Am *Aufgeklärten Eurozentrismus*, einem Ansatz, der sich diesem Dilemma stellt, wurde herausgearbeitet, dass er ‚interkulturelle‘ Konflikte entweder durch die Unterscheidung von Geltungsbereichen – öffentlich vs. privat – zu lösen versucht, oder durch die Anregung, die betroffenen Personen mögen das Land verlassen. Dabei handelt es sich einerseits um einen Gemeinplatz liberalen Staatsdenkens, andererseits um einen Vorschlag, der für die Ausgestaltung pluraler Gesellschaften weder wünschenswert noch gangbar erscheint. Somit bietet Nieke keinen überzeugenden Ansatz für eine Lösung des Dilemmas.

Dessen Pointe liegt nun gerade in dem Umstand, dass sowohl universalistische als auch kulturrelativistische Positionen auf nicht hintergehbare *universalistische* Setzungen angewiesen sind. Unabhängig davon, welche Haltung man persönlich einnimmt – in keinem Fall scheint es befriedigend, die eine oder andere Position *unreflektiert* zu vertreten. Dies würde unweigerlich zu Invisibilisierungen von Kontingenzen und Machtverhältnissen führen, wie sie von Andreas Reckwitz für verschiedene Kulturverständnisse herausgearbeitet wurden (vgl. Kap. 2.1.). Vielleicht sollten Universalismus und Kulturrelativismus daher nicht als unveröhnliche Gegensätze, sondern als gleichermaßen notwendige Prinzipien gesehen werden. Diese könnten als wechselseitige Korrektive funktionieren, wenn sie reflexiv aufeinander angewandt werden. Hierbei wäre allerdings die – ihrerseits universalistische – Voraussetzung zu beachten, dass diese Korrekturen durch diskursive Aushandlungen vorgenommen werden sollen.

Die hier vorgeschlagene Orientierung an Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie (vgl. Council of Europe 2010) stellt somit keine letztgültige universalistische Setzung dar. Vielmehr handelt es sich um einen vielversprechenden Vorschlag, der jedoch seinerseits der Aushandlung bedarf und jederzeit auch eingesetzt werden kann, um gesellschaftliche und machtpolitische Verhältnisse in Europa zu hinterfragen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen werden in den nun folgenden Kapiteln wichtige Ansätze interkultureller Fremdsprachendidaktik im Licht der Forschungsfragen 1 und 2 diskutiert.