

Interkulturalität - Grundprobleme der Kulturbegegnung

Mainzer Universitätsgespräche

Sommersemester 1998

Vorträge von

Paul Drechsel, Dieter Kramer, Karl-Josef Kuschel,

Ram A. Mall, Wolfgang Riedel, Jörn Rüsen,

Notker Schneider, Ulrich Schoen, Alexander Thomas,
Bernhard Waldenfels, Wolfgang Welsch, Alois Wierlacher

ex libris jörn rüsen

Vorbemerkung

Der Prozeß der Globalisierung und die durch ihn ausgelösten vielschichtigen Teilprozesse der Begegnung und wechselseitigen Durchdringung der Kulturen bestimmen die Signatur der Jahrtausendwende. Wer in der Interkulturalitätsproblematik bloß ein attraktives Modethema zu erblicken vermag, verkennt die Unausweichlichkeit des Themas und übersieht, daß die Kulturbegegnung das eigene kulturelle Selbstverständnis zwingend in Frage stellt.

Das heute unmittelbar erlebte Aufeinandertreffen einer Pluralität letzter Standpunkte unterschiedlicher kultureller Herkunft stellt eine neue Erfahrungswirklichkeit dar. Die damit verknüpfte intellektuelle und wissenschaftliche Herausforderung besteht primär darin, die neue Situation komplexitätsgerecht zu erörtern und auf simplifizierende Lösungsansätze zu verzichten. Dies erfordert eine Denkarbeit, die von den an der Diskussion beteiligten Disziplinen nur gemeinsam erbracht werden kann.

Das Studium generale der Johannes Gutenberg-Universität hat den Auftrag, die interdisziplinäre Erweiterung des Fachstudiums zu fördern. Es stellt den Hauptteil seines Programms unter semesterweise wechselnde Themenschwerpunkte. Dies erlaubt die thematische Verknüpfung des Lehrangebots sowohl mit einer größeren Anzahl von Fachlehrveranstaltungen in verschiedenen Fachbereichen als auch mit einem kulturellen Begleitprogramm.

Im Sommersemester 1998 war ein Themenschwerpunkt der Interkulturalitätsproblematik gewidmet. Beiträge aus unter-

Impressum

Studium generale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Satz: Albert Ernst, Wiesbaden; Druck: Paulinus-Druckerei, Trier
Satz aus der ITC-Veljovic

- 41 Vgl. Stiftung Entwicklung und Frieden: Globale Trends 1998, Frankfurt a.M. 1997, 27–40.
- 42 Vgl. z. B. Bernard Lewis: Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991.
- 43 A.a.O. (Anm. 40).
- 44 »The basic principle should be the fostering of respect for all cultures whose values are tolerant of others«, in: Our Creative Diversity (Anm. 1), 25. »Let us rejoice in diversity, while maintaining absolute standards of judging what is right, good and true«, ebd., 55.
- 45 Dieter Oberndörfer: Nation und Republik. Kollektive oder kulturelle Freiheit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Sept. 1994, 1068–1081, 1073.
- 46 Jürgen Habermas: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a.M. 1993, 147–196, 173.
- 47 Edward Said: Kultur und Imperialismus, Frankfurt a.M. 1994.

Ethnozentrismus und interkulturelle Kommunikation¹

Jörn Rüsen

Oh, die Grenzen, ach die Grenzen
 Grenzenlos begrenzt sind wir.
 Abgeriegelt und versiegelt.
 Dort bleibt dort und hier bleibt hier.
 [...]
 Bist du drüben,
 Ich bin hüben.
 Ich bleib dort.
 Und du bleibst hier.
 Erika Mann²

Ich verstehe unter Ethnozentrismus die verbreitete kulturelle Strategie, kollektive Identität durch Unterscheidung der eigenen Gruppe von anderen so zu gewinnen, daß der soziale Raum des eigenen Lebens als gemeinsamer und vertrauter vom Raum des Lebens der Anderen substantiell unterschieden wird. Dieser Unterschied wird mit Werten aufgeladen, die das Selbstverhältnis positiv und das Anderssein der Anderen negativ bestimmen. Ethnozentrismus teilt die Welt ins Vertraute und ins Fremde, ins ›Menschliche‹ und ins ›Unmenschlich-Barbarische‹, ins ›Zivilisierte‹ und ›Wilde‹, in ›hell‹ und ›dunkel‹ oder wie immer solche Dichotomien lauten mögen. Anderssein ist nur ein negativer Reflex des eigenen Selbst. Mit dieser negativen werthaften Aufladung dient das Anderssein der Anderen dazu, die eigene Selbstachtung zu begründen und zu legitimieren.³

Hier liegt eine fundamentale und radikale Herausforderung für die Regelung interkultureller Beziehungen in der Gegen-

wart. Für Huntington ist der Ethnozentrismus kultureller Identitätsbildung so selbstverständlich, daß er ihn nicht eigens thematisiert und reflektiert. Folgen wir ihm, dann ist in der Tat der Krieg der Vater aller Dinge im Beziehungsgeflecht zwischen verschiedenen Kulturen, und die eigene Identität gebiert sich immer wieder neu aus diesem Krieg. Krieg ist ja nur die physische Verwirklichung des kulturellen Prinzips von Differenz im Identitätsbildungsprozeß. Man beginnt gleichsam auf der geistigen Ebene mit Worten, Bildern und Symbolen der Differenz. Am Ende stehen die Waffen, und Blut und Tod sprechen die gleiche Sprache des Ethnozentrismus. Ein Blick in die Welt ringsum liefert Beispiele in Hülle und Fülle.

Das Problem des Ethnozentrismus ist eine radikale Herausforderung der interkulturellen Kommunikation: Es steht für eine *unüberbrückte Kluft zwischen kultureller Differenz und transkulturellem, ja universalistischem Diskurs*. Die entscheidende Frage, die die Herausforderung des Ethnozentrismus stellt, lautet: Wie läßt sich die eigene kulturelle Partikularität begründen und affirmieren, die eine geistige Bedingung für physisches Überleben ist? Wie können wir zugleich die Grenzen dieser Partikularität überschreiten, um den Kampf zwischen den verschiedenen Kulturen zu verhindern, der sich unvermeidlich ergibt, wenn Anderssein entwertet, marginalisiert oder gar negiert und vernichtet wird? Gibt es nur eine Entscheidung zwischen kultureller Partikularität auf der einen und transkultureller Universalität auf der anderen Seite? Eine solche Alternative wäre verhängnisvoll. Sie zu überwinden und zur Lösung der fundamentalen Problematik des Ethnozentrismus beizutragen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Kulturwissenschaften. Denn auf ihrem Felde, der ›Kultur‹, trägt sich der Kampf der Kulturen aus und muß die Möglichkeit gefunden werden, ihn in eine andere Form interkultureller Kommunikation zu verwandeln.

Identität ist die Antwort auf die Frage, wer man ist (genauer:

wer ich bin und wer wir sind). Wenn man eine solche Antwort gibt, geschieht dies zumeist durch eine historische Erzählung, durch Geschichte.

Diese Rolle spielt Geschichte in allen Kulturen. Es handelt sich um eine allgemeine und fundamentale Tätigkeit des menschlichen Geistes, die jeder als Individuum und als Mitglied einer Gruppe ausübt, um seine oder ihre eigene persönliche und soziale Identität leben (genauer: sein) zu können. Das schließt den weitesten Horizont der Selbstverständigung und der Statuierung von Gemeinsamkeit und Differenz zu anderen ein, der eine umfassende Lebensform trifft, also: die kulturelle Identität.

Diese weiteste und zugleich tiefste Prägung von Identität, die wir mit dem Ausdruck ›Zivilisation‹ oder eben ›Kultur‹ versehen, drückt sich in einer ganz spezifischen Weise aus: durch ›Meistererzählungen‹ (*master narratives*). Meistererzählungen sind Antworten auf die Frage nach kultureller Identität. Im Westen gibt es seit geraumer Zeit im Namen der Postmoderne eine radikale Kritik an solchen Meistererzählungen.⁴ Das hier verkündete Ende der Meistererzählungen ist ein Symptom einer Identitätskrise im Selbstverständnis der westlichen Kultur. Ich glaube nicht, daß es keine Meistererzählungen des Westens mehr geben wird, und zwar einfach deshalb, weil es keine kulturelle Identität ohne Meistererzählungen gibt. Aber nichtsdestoweniger ist diese Kritik berechtigt: Wir benötigen neu angelegte Erzählungen, die sagen können, wer wir jetzt sind, da wir das nicht bleiben können und wollen, was wir einmal waren.

Historische Erzählungen präsentieren nicht nur die eigene kulturelle Identität, sondern sie beschreiben zugleich auch die Differenz zu den anderen und deren Anderssein. Und hier liegt das Problem der Meistererzählungen (nicht nur des Westens, denn die anderen Kulturen haben auch ihre Meistererzählungen). Meistererzählungen sind immer Universalgeschichten.

Anderssein von Anderen mit dem gleichen Legitimationsanspruch und mit einer gleichen inneren Universalität hat keinen Platz in diesen Meistererzählungen. Die Anderen werden in das Deutungsmuster der eigenen Kultur integriert, sei es als frühere Stadien der eigenen Entwicklung oder als Beispiele (positive oder negative) für die Geltung der Verhaltensregeln, die für einen selbst verbindlich sind, oder sie werden an die Ränder verbannt, in die Wildnis, wo ihnen ein Bedrohungs- und Gefährdungspotential für das Selbstsein gleichsam automatisch zuwächst. Das aber heißt nichts anderes, als daß historisches Denken selber zutiefst ethnozentrisch ist.

Wenn man die ethnozentrische Logik der Identitätsbildung überwinden will, kann man das Feld der Geschichte nicht verlassen, sondern muß es innerhalb seiner entsprechenden Möglichkeiten fortentwickeln. Anknüpfungspunkt dafür ist die Tatsache, daß identitätsbildende historische Erzählungen *Wahrheit* für sich beanspruchen, und zwar gerade deshalb, weil sie ein Faktor in der menschlichen Lebenspraxis sind. Geschichte als kulturelle Praxis der Identitätsbildung ist daher wesentlich mehr als nur eine Erfindung oder eine Fiktion (zumindest für diejenigen, die sie angeht). Deshalb enthalten die Strategien der Selbstverständigung und der Weltdeutung durch historisches Erzählen stets methodische Elemente, mit denen diese Präsentation und Deutung der Vergangenheit plausibel gemacht werden. (Traditionell werden diese Elemente im Zusammenhang einer historischen Repräsentation ›Rhetorik‹ genannt.)

Man sollte sich diese den historischen Erzählungen logisch eingebauten Wahrheitsansprüche genau ansehen, denn hier liegt eine Chance und ein Ausgangspunkt für die in Frage stehende interkulturelle Kommunikation. Wahrheitsansprüche sind universell, denn Wahrheit selbst ist in sich universalistisch. Diese Universalität gehört zur formalen Struktur der historischen Erzählung. Mit ihr, so ist mein Argument, können histo-

rische Erzählungen die Kluft zwischen Universalismus und Partikularität überbrücken.

Diese Behauptung erstaunt. Denn dient die Geschichte mit ihren Wahrheitsansprüchen nicht gerade der ethnozentrischen Affirmation identitätsbildender Selbsteinschätzung und spiegelbildlicher Abwertung der Anderen? Die einschlägigen historiographischen Beispiele – auch diejenigen der Historiographie mit Wissenschaftsanspruch – sind Legion. Um nicht unter der Beweislast des Gegenteils erdrückt zu werden, ist zunächst darauf hinzuweisen, daß historische Wahrheit nicht ein einziges Prinzip der narrativen Sinnbildung ist, sondern ein sehr komplexes Verhältnis unterschiedlicher Prinzipien. ›Wahrheit‹ bezieht sich auf unterschiedliche Dimensionen und Bereiche historischer Erzählung. Sie bezieht sich auf Erfahrung, auf Werte und auf Konzepte von Sinn und Bedeutung zeitlichen Wandels.⁵

In modernen Gesellschaften haben die Wahrheitsansprüche, die in jede Meistererzählung eingebaut sind, eine spezifische Form gewonnen, die wir *Wissenschaft* nennen. Wissenschaftlichkeit oder Rationalität steht für Wahrheit in der Form von Objektivität ein.⁶

Da jede historische Erzählung auf Identität bezogen ist und Identität immer partikular ist, rückt die Vergangenheit historisch grundsätzlich in eine Perspektive. Es wird also nicht einfach erzählt, »wie es eigentlich gewesen«, sondern wie es für diejenigen gewesen ist, die von dieser Geschichte wissen wollen, wer sie sind. Dieser perspektivische Charakter des historischen Erzählens ist kein Einwand und keine Einschränkung der Wahrheit, sondern eine Art und Weise, wie sie durch eine bestimmte kognitive Strategie gerade in Anspruch genommen wird, als Wahrheit für jemanden. Mit diesem Identitätsbezug ist auch immer das Anderssein der Anderen im Spiel, und das läßt sich wahrheitstheoretisch so ausdrücken, daß es bei der Zustimmung zu historischen Erzählungen in ihrer perspektivischen

Struktur immer darum geht, verschiedene Perspektiven in ein Verhältnis zueinander zu setzen.

Die erste Wahrheitsbedingung für eine historische Erzählung besteht also darin, daß der perspektivische Charakter der als Geschichte vergegenwärtigten Vergangenheit zugegeben und eingesehen wird, so daß eine Unterschiedlichkeit und Vielfalt von Perspektiven keine Schmälerung, sondern eine Bekräftigung von Wahrheit ist. Wahrheit spielt so zwischen der Differenz, die Identität von Identität trennt, daß das Getrennte in seiner Unterschiedlichkeit von einer gemeinsamen Geschichte zustimmungsfähig angesprochen werden kann. Es ist kein Zufall, daß im Entstehungsprozeß modernen historischen Denkens diese Perspektive der Geschichte als Wahrheitsbedingung erkannt und reflektiert wurde.⁷ Historische Erzählungen gehen von unterschiedlichen Standpunkten, Interessen und Wertsystemen aus, die in ihrer Unterschiedlichkeit anerkannt werden müssen. Perspektiven beruhen auf Standpunkten, und diese manifestieren Interessen und interessengebundene Werthaltungen und -systeme. Ohne sie gibt es keine Einsicht in die Vergangenheit. Wahrheit heißt dann, daß es die eine und allgemein gültige historische Interpretation der Tatsachen der Vergangenheit nicht gibt, sondern daß die gleichen Tatsachen interpretierend in unterschiedliche Perspektiven einrücken. Die Wahrheitsfähigkeit einer Geschichte hängt von einem bestimmten Relativismus – oder besser: einem Relationismus – der historischen Interpretation ab, die ihren Bezug auf die Besonderheit einer Identität und deren spezifisches Wertsystem signalisiert. Darüber hinaus ist Wahrheit ein methodisches Prinzip, nach dem ein Verhältnis zwischen verschiedenen Perspektiven etabliert wird. Wenn es nur eine Vielfalt von Perspektiven gibt und nichts sonst, dann ist jede Perspektive wahr, aber eine solche Wahrheit ist dann nur die Wahrheit des bloßen Unterschieds. Damit würde nur auf der epistemologischen Ebene der ›clash of

civilizations‹ wiederholt und bekräftigt. Wahrheit heißt eben, einen entscheidenden Schritt über das schlichte Eingeständnis von Unterschieden hinaus zu gehen und die verschiedenen Perspektiven in einen argumentativen Zusammenhang zu bringen, der sie auf übergreifende Perspektiven hin öffnet und Einseitigkeit verhindert. Wahrheit befähigt die Menschen, die ihre Identität in einer bestimmten historischen Perspektive ausdrücken, eine oder mehrere andere Perspektiven zu akzeptieren, in denen andere Menschen ihre unterschiedliche Identität zum Ausdruck bringen. Im Idealfall führt diese Anerkennung zum Entwurf und zur Ausarbeitung einer übergreifenden Perspektive, die von allen akzeptiert wird, deren unterschiedliche Identität im Spiele ist.

Wahrheit ist eine fundamentale regulative Idee der Argumentation. Sie konstituiert einen dynamischen Diskurs, der auf Verstehen und Zustimmung (einschließlich der Zustimmung über Unterschiede) ausgerichtet ist. Verfolgt man diese Art von Argumentation, dann handelt es sich um ein Denken, das zu dem Problem beitragen kann, Universalität und kulturelle Besonderheit im Identitätsbildungsprozeß durch Geschichte zu vermitteln.

Bevor diese Vermittlung auf ihre Grundsätze hin erörtert werden soll, möchte ich ein weitverbreitetes Konzept der Universalität des historischen Denkens kritisieren. Ich meine damit eine Universalität, die aus einer bloßen Verallgemeinerung der eigenen Besonderheit in das Konzept einer Universalgeschichte hinein besteht, die natürlich das Anderssein der Anderen marginalisiert oder auflöst. Das war die kognitive Strategie der traditionellen Weltgeschichte, die diejenigen herausgefordert hat, die nicht willig und bereit waren, sich unter das generalisierte Selbst von Anderen zu subsumieren. Diese Art von Universalität kann man in den meisten Konzepten von Universalgeschichte bis in die Gegenwart hinein (und nicht nur im Westen) studieren.

Aber nicht jede Vorstellung von Universalität ist nur eine generalisierte Besonderheit, die Anderssein ausschließt oder unterdrückt. Es gibt Prinzipien der Anlage historischer Erzählungen, die andere Perspektiven ernst nehmen. Eines dieser Prinzipien ist die Kritik im Verhältnis zwischen verschiedenen Perspektiven. Man kann die unterschiedlichen Perspektiven durch wechselseitige Kritik für den Fortschritt an Wissen in Anspruch nehmen. Indem man die eine Perspektive mit der anderen kritisiert, bringt man beide Perspektiven in eine Bewegung, in einen Wandel, in dem sie sich gegenseitig modifizieren oder sogar bereichern. So kann Kritik zur Integration von Perspektiven führen, und das wäre die zweite Strategie der Anlage von historischen Erzählungen, die ich hervorheben möchte. Man kann an die Perspektivendifferenz anknüpfen und sie durch Argumentation sich in eine übergreifende Perspektive hinein verändern lassen, die Raum gibt für Unterschiede und für die Würde des Andersseins.

Diese wechselseitige Bereicherung ist nur unter einer bestimmten Bedingung möglich, die durch die universalistische Kategorie der Gleichheit zum Ausdruck gebracht wird. Die Teilnehmer an der Argumentation müssen sich gegenseitig die gleiche Vernunftfähigkeit des Argumentierens unterstellen, also eine Gleichheit im Vernunftgebrauch für die Plausibilität ihrer Geschichten. Doch eine solche Gleichheit ist zwar notwendig, aber nicht hinreichend. Sie ist abstrakt, denn sie vernachlässigt die Unterschiede, die die Perspektiven ja zum Ausdruck bringen. Identität ist keine Frage dessen, was man gemeinsam hat, sondern sie besteht in dem, was die Menschen voneinander unterscheidet. Das Bestehen auf Unterschieden löst die Gleichheit nicht auf, sondern führt über sie hinaus. Man hat zu ihr ein weiteres Prinzip hinzuzufügen, das *Prinzip der wechselseitigen Anerkennung von Unterschieden*.⁸

Dieses Prinzip ist abstrakt und allgemein, also noch weit weg von der konkreten Erinnerungsarbeit des Geschichtsbewußtseins und ihren Orientierungsfunktionen. Es ist synchronistisch und in seiner einfachen Form sogar zeitlos. Daher muß es auf zeitlichen Wandel im Feld der Geschichtskultur appliziert und entsprechend ausgearbeitet werden. Einige Schritte dazu möchte ich im folgenden vorschlagen.

Das Prinzip der wechselseitigen Anerkennung, wenn es denn für die Organisation identitätsbildender Geschichten fruchtbar sein soll, die Ethnozentrismus überwinden, muß in die Form einer hypothetischen und theoretischen Vorstellung von historischer Entwicklung gebracht werden. Nur so kann es auf historische Erfahrung und vor allem auf die konkreten Vorgänge der Geschichtsschreibung und anderer Formen der historischen Erinnerung angewendet werden. Um dies zu erreichen, muß ein heuristisch fruchtbarer Gesichtspunkt entwickelt werden, der historische Veränderung als solche betrifft. Einen solchen Gesichtspunkt formuliert die allgemeine Frage, *ob es eine Veränderung in der Identitätsbildung gibt, die von Exklusion zu Inklusion führt*. Diese Frage sollte zu einer leitenden Hypothese ausgearbeitet werden, mit der die Geschichte des historischen Denkens und der Geschichtsschreibung im interkulturellen Vergleich empirisch ins Auge gefaßt und theorieförmig interpretiert werden kann.

Was heißt Veränderung von Exklusion zu Inklusion? Die übliche Definition von Identität folgt den Direktiven des Ethnozentrismus. Er weist dem eigenen Selbst in der menschlichen Welt einen zentralen Platz zu, der durch eine klare Grenze von anderen Plätzen abgeschieden wird, und jenseits dieser Grenze beginnt das Anderssein der Anderen. Bei dieser Grenzziehung werden die Elemente des eigenen Lebens, die man als eigene nicht anerkennen möchte, in den Bereich des Andersseins der Anderen verschoben, und damit ›reingt‹ man sich selbst auf Ko-

sten der Anderen. Hier liegt das geistige Fundament der ›ethnischen Säuberung‹ und ihres politischen Schreckens. Identität durch Exklusion beruht auf einer solchen Prozedur der Unterscheidung und Trennung: Hier sind wir, und da sind die Anderen. Man findet diese Prozedur als ein universelles Phänomen in verschiedenen Zeiten und Räumen. Ja, man sollte so weit gehen und zugestehen, daß sich keine menschliche Identität denken läßt, in der es ein solches Element von Unterscheidung und Teilung nicht gibt.

Aber es gibt andere Möglichkeiten, Identität zu bilden, die einer anderen Logik folgen – der Logik der *Inklusion*.⁹ Dort ist das Anderssein nicht ausgeschlossen, sondern spielt eine Rolle innerhalb der Konfigurierung des eigenen Selbst.

Es gibt Beispiele für diese andere Logik der Identitätsbildung. Das erste bezieht sich auf eine persönliche Beziehung zwischen einem Ich und seinem Feind. Thomas Mann schrieb im amerikanischen Exil einen Essay über Hitler, dessen Regime ihn in die Emigration gezwungen hatte, und er gab diesem Essay den Titel »Bruder Hitler«. Er macht hier deutlich, daß in den Zügen seines größten Feindes Elemente der geistigen Grundlagen seines eigenen Selbst, seiner Existenz als deutscher Künstler und seiner Weltsicht anzutreffen sind. Er betont, daß diese Art des Verstehens weiterführe als eine bloß moralistische Verdammung: »Besser, aufrichtiger, heiterer und produktiver als der Haß ist das Sich-wieder-Erkennen, die Bereitschaft zur Selbstvereinigung mit dem Hassenswerten, möge sie auch die moralische Gefahr mit sich bringen, das Neinsagen zu verlernen.«¹⁰

Das andere Beispiel ist akademisch. Es betrifft die Methode des Vergleichs in der Historiographie.¹¹ Hier gibt es einen Ethnozentrismus, der darin besteht, daß man die eigene Historiographie in einem übergreifenden zeitlichen Zusammenhang von ihren Anfängen bei Herodot bis in die Gegenwart als ein mehr oder weniger einheitliches Gebilde konzipiert und dies als

die ›eigene‹, die ›westliche‹ Art der Geschichtsschreibung ausgibt. Analog verfährt man mit dem historischen Denken einer anderen Kultur, etwa mit der Geschichte des chinesischen Geschichtsdenkens. Beide Geschichten werden dann miteinander verglichen. Die Logik dieses Vergleiches liegt klar auf der Hand: Hier sind wir, und da sind die Anderen, und der ganze Vergleich ist (unreflektiert und unabsichtlich) auf dem Prinzip der Trennung und Teilung, der ungefragten Differenz von Selbst und Anderssein begründet.

Das ist der übliche, aber der falsche Weg. Man kann es auch anders machen: Man kann eine Theorie entwickeln, indem die konstitutiven Elemente des historischen Denkens aufgelistet werden. Solche universellen Elemente bestehen in narrativen Strukturen, Identitätskonzepten, Repräsentationsformen, sozialer Kontextualisierung usw. Man kann diese grundsätzlichen Prinzipien des historischen Denkens und die Breite ihrer unterschiedlichen Ausprägung theorieförmig zu Idealtypen ausarbeiten und systematisch ordnen. Wenn man mit einer solchen Theorie vergleichend vorgeht, dann sieht man zunächst einmal, daß in den unterschiedlichen Phänomenen und Phänomen-Zusammenhängen die gleichen konstitutiven Faktoren des historischen Denkens auftauchen. Die Unterschiede liegen dann nicht in den Prinzipien, sondern in deren Konfiguration. Unterschiedlichkeit ist dann eine Frage der Beziehung zwischen gleichen Elementen. In diesem Vergleichsverfahren können Gemeinsamkeit und Anderssein nicht mehr entlang einer einzigen Linie der kulturellen Differenz ausgemacht und bestimmt werden; sie kreuzen diese Linie dauernd. So wird schließlich die Scheidung der Exklusion zugunsten einer sehr viel komplexeren Einsicht in die Vielfalt des historischen Denkens verschwinden. Man wird herausfinden, daß das eigene Geschichtsd Denken vieles mit dem der Anderen gemeinsam hat und das der Anderen mit dem unsrigen und daß die Differenz im Arrange-

ment des Gemeinsamen liegt. Dann schärft der Blick auf das Anderssein der Anderen die Einsicht in die Struktur des Eigenen und umgekehrt.

Anerkennung von Vielfalt und Differenz in der kulturellen Formierung der eigenen Identität bedeutet, daß die kulturelle Praxis der Identitätsbildung durch historische Erinnerung der Regel folgt, den Anderen eine Stimme zu geben. Auf der Ebene der Geschichtstheorie bedeutet das beispielsweise, daß die nicht-westlichen Kulturen nicht von westlichen Experten hinreichend vertreten werden können, sondern daß Diskurse organisiert werden müssen, an denen die Anderen selber partizipieren. In solchen Diskursen müßte dann diskutiert werden, welche Regulative für sie gelten sollen. In der akademischen Debatte des Westens werden solche Regulative unkritisch und unreflektiert vorausgesetzt. Es kommt darauf an, sie zu explizieren und zu reflektieren, um sie für den interkulturellen Diskurs brauchbar zu machen. Damit wird auch die Geschichtstheorie zum integralen Bestandteil der interkulturellen Kommunikation über Geschichte, in der es um die Erfahrung der Vergangenheit und die perspektivierenden Interpretationen ihrer Bedeutung für unser und der anderen Selbstverständnis und das Verhältnis zueinander geht.¹²

Diese geschichtstheoretische Reflexion wird nicht zu grundstürzend neuen Regulativen des Argumentierens führen, sondern zunächst einmal deutlich machen, daß wir schon bewährte Regeln haben, die in einem solchen interkulturellen Diskurs von allen Beteiligten akzeptiert werden können. Ich denke etwa an die einfache Regel, daß eine *Reflexion von Perspektiven* schon ein erster Schritt zu ihrer Überwindung in den Blick auf die Perspektive der Anderen darstellt. *Historisierung* ist ein anderer Ansatz eines interkulturell aussichtsreichen Umgangs mit der Vergangenheit. Ohne Historisierung ist die übergreifende Perspektive eines Wandels von Exklusion zu Inklusion nicht realisier-

bar. Das je Eigene, Fundamentale und Grundsätzliche in der kulturellen Differenz muß selber denkend in die Bewegung eines zeitlichen Wandels gebracht werden. Ein solcher Wandel allein enthält die Chance einer Veränderung, die von der Absicht geleitet ist, den kulturellen Bann des Ethnozentrismus zu schwächen oder gar zu brechen. Eine dritte Strategie stellt die *Universalisierung* hinsichtlich der für historische Perspektiven konstitutiven Wertsysteme dar. Folgt man dieser Direktive, dann werden die Perspektiven nicht primär oder ausschließlich auf die Grenzen des Nationalen eingeengt, sondern auf Menschheit als Integral von Unterschieden bezogen. Eine solche Perspektivenöffnung gibt den Anderen ihre Stimme und ihre Perspektive neben der eigenen, quer zu ihr, denn die Anderen haben ihr Menschheitskonzept genauso gut wie wir (wenn auch nicht dasselbe). So sollten die zumeist impliziten Vorstellungen von Universalität reflektiert und in die Bewegung einer Argumentation gebracht werden, die als Wertgesichtspunkte in der Ausprägung von Identität durch Geschichte wirksam sind. Sie können in einen Diskurs eingebracht werden, in dem ihre Fähigkeit und ihr Vermögen zur Anerkennung von Differenz und Anderssein erprobt wird.

Es gibt nicht nur bewährte Regeln einer Kommunikation, mit denen ethnozentrische Prinzipien der interkulturellen Kommunikation relativiert und transformiert werden können, sondern schon kulturelle Paradigmen selber, etablierte Praxen der kulturellen Sinnbildung, in denen dies zukunftsfähig geleistet worden ist. Es gibt Paradigmen von Universalisierungsstrategien, die nicht einfach kulturelle Besonderheit ideologieträchtig verallgemeinern und dabei das Anderssein der Anderen entwerten.

Das erste und den Historikern naheliegende Paradigma sind die etablierten methodischen *Forschungsregeln der Geschichtswissenschaft* und die in ihnen wirksamen Wahrheitsansprüche. Ein zweites Paradigma ist das der *ästhetisch verstandenen Kunst*.

Kunstwerke stehen immer für Kulturspezifität, sie drücken die Besonderheit und den spezifischen ›Geist‹ einer Kultur aus, und zugleich gewinnen sie im Horizont ihrer ästhetischen Erfahrung, Wahrnehmung und Deutung transkulturelle Bedeutung. Jacob Burckhardt hat das so formuliert: »Ein Volk, das von höherer zu höchster künstlerischer Gestaltung durchgedrungen, überliefert endlich sein Letztes an die Menschheit, als ein nicht mehr nationales, nicht mehr einzelreligiöses, sondern allgültiges und ewig Dauerndes.«¹³ Ästhetische Qualität ist zugleich kulturspezifisch und kulturübergreifend universell. Was macht dies möglich? Wenn man diese Frage beantworten könnte, wüßte man genauer, welche Potentiale kultureller Sinnbildung aktiviert werden können und müssen, um über die Zwänge des Ethnozentrismus hinauszugelangen.

Ein anderes Paradigma, das mit den beiden zuerst erwähnten aufs engste zusammenhängt, ist die *hermeneutische Methode in den Kulturwissenschaften*. Die Hermeneutik erschließt und bekräftigt eine Dialektik von Selbst- und Anderssein, in der das Eine das Andere geradezu hervorruft und sich in der Differenz, um die es ja verstehend geht, zugleich affiziert und den reinen Eigensinn des Nur-für-sich-Seins und Vom-Anderen-abgegrenzt-Seins verliert. Dieses hermeneutische Verfahren in den Kulturwissenschaften muß reflektiert und erweitert werden, so daß die kulturelle Differenz wachsende Bedeutung bekommt.¹⁴ Dann wären die Erkenntnisbemühungen der Kulturwissenschaften ein Vorgang, in dem sie selber eine Kultur der Anerkennung von Anderssein und Differenz wenn nicht hervorbringen, so doch pflegen und entwickeln.

Die Kulturwissenschaften stehen bereits auf dem Fundament einer Tradition einer solchen Kultur der Anerkennung, die aufgegriffen und weiterentwickelt werden kann. Diese Tradition ist ebenfalls ein Paradigma: das des *Historismus* in der Geschichtswissenschaft im besonderen und in den Kulturwissen-

schaften im allgemeinen.¹⁵ Ich verstehe unter Historismus ein Konzept des historischen Denkens, das sich in den Kulturwissenschaften institutionalisiert hat und das die *Einheit der Menschheit durch die Vielheit der Kulturen* definiert. Ranke hat dieser Vorstellung einen bemerkenswerten Ausdruck verliehen, indem er sagte: »[...] in der Herbeiziehung der verschiedenen Nationen und Individuen zur Idee der Menschheit und der Kultur ist der Fortschritt ein unbedingter.«¹⁶ Diese Vorstellung entstand schon in der späten Aufklärung, und sie gewann ihre ausgearbeitete Form im 19. Jahrhundert. In heutiger Sicht ist diese Form zu eng, und sie war auch eurozentrisch, doch die zugrunde liegende Idee ist gültig. Sie ist es wert, erneuert und weiterentwickelt zu werden.¹⁷ Die Kulturwissenschaften sind auf die Fortführung dieser Idee verpflichtet, daß die Einheit der Menschheit, die den Kampf der Kulturen verhindern kann, nur durch die Vielfalt der Kulturen erreicht wird, die miteinander durch das regulative Prinzip wechselseitiger Anerkennung verbunden sind. Wenn die Kulturwissenschaften aus der Tradition des Historismus einem solchen Zukunftsentwurf folgen, dann tragen sie zu einer Einsicht bei, die so formuliert werden kann: Die Stärke und Zustimmungsfähigkeit von Identität beruht auf der Fähigkeit, das Anderssein der Anderen anzuerkennen, mit denen man zusammenlebt.

- 1 Eine ausführliche Fassung der folgenden Überlegungen erscheint unter dem Titel: »Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften«, in: Jörn Rüsen, Michael Gottlob, Achim Mittag (Hg.): Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt a.M. 1998 (Erinnerung, Identität, Geschichte, Bd. 4) 12–36.
- 2 Helga Keiser-Hayne: Beteiligt euch, es geht um eure Erde. Erika Mann und ihr politisches Kabarett die »Pfeffermühle« 1933–1937, München 1990, 92f.; zitiert in: Klaus Harpprecht: Thomas Mann. Eine Biographie, Bd. 1, Reinbek 1996, 830.
- 3 Vgl. Erich Neumann: Tiefenpsychologie und neue Ethik, Frankfurt a.M. 1985, 38ff. – Eine ausgezeichnete Beschreibung dieser ethnozentrischen Attitüde gibt Klaus E. Müller: Identität und Geschichte: Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag, in: Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde, Nr. 38 (1992) 17–29.
- 4 Dazu vor allem Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz 1986, 112.
- 5 Vgl. Jörn Rüsen: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik, Bd. 1: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983; Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob: Telling the Truth About History, New York 1994.
- 6 Vgl. dazu Jörn Rüsen: Narrativität und Objektivität, in: Jörn Stücker, Jürg Zbinden (Hg.): Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich, Baden-Baden 1997.
- 7 Vgl. dazu Reinhart Koselleck: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Ders., Wolfgang J. Mommsen, Jörn Rüsen (Hg.): Objektivität und Parteilichkeit, München 1977 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1) 17–46.
- 8 Vgl. hierzu Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutman and Steven C. Rockefeller, Michael Waltzer und Susan Wolf, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1993.
- 9 José Brunner macht eine ähnliche Unterscheidung im Hinblick auf Erzählungen, die kollektive Identität präsentieren: affirmative und kritische (»Pride and Memory. Nationalism, Narcissism, and the Historians' Debates in Germany and Israel«, in: History and Memory, Vol. 9 [1997/98] 246–290).
- 10 Thomas Mann: Bruder Hitler, in: Ders.: Politische Schriften und Reden, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1968, 53–58, hier: 56.
- 11 Vgl. Jörn Rüsen: Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens, in: Ders. u. a. (Hg.): Die Vielfalt der Kulturen (Anm. 1).

- 12 Vgl. dazu Jörn Rüsen (Hg.): Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte, Göttingen 1999.
- 13 Jacob Burckhardt: Ästhetik der bildenden Kunst. Der Text der Vorlesung »Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst«, aufgrund d. Handschriften komment. u. hrsg. v. Irmgard Siebert, Darmstadt 1992, 56.
- 14 Vgl. dazu die einschlägigen Überlegungen von Ram Adhar Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 51.
- 15 Friedrich Jaeger, Jörn Rüsen: Geschichte des Historismus. Eine Einführung, München 1992; Jörn Rüsen: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenskultur, Frankfurt a.M. 1993; Otto Gerhard Oexle, Jörn Rüsen (Hg.): Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, Köln 1996.
- 16 Leopold von Ranke: Über die Epochen der Neueren Geschichte, in: Werk und Nachlaß, Bd. 2, hrsg. v. Theodor Schieder u. Helmut Berding, München 1971, 80.
- 17 Das gilt nur für Konzepte des Historismus, die das Nationen und Völker übergreifende Menschheitskonzept nicht negieren und mit ihm dem Gleichheitsgesichtspunkt verpflichtet sind. Es gibt Züge und Entwicklungen des Historismus, die dieses Konzept schwinden lassen und es durch eine partikuläre Einheit ersetzen, die keinen überschreitenden Universalismus mehr kennt (mit Ausnahme des eigenen Willens zur Macht). Der deutsche Fall wird zusammengefaßt dargestellt bei Wolfgang Weber: Völkische Tendenzen in der Geschichtswissenschaft, in: Uwe Puschner u. a. (Hg.): Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, München 1996, 834–858. – Eine gedankenreiche und kritische Revision der Tradition des Historismus im Hinblick auf die gegenwärtigen Probleme des Multikulturalismus gibt Karl Acham: Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus, in: Gunter Scholtz (Hg.): Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion, Berlin 1996, 155–173.