

Phänomenologie des Eigenen und des Fremden

Eine interkulturelle Perspektive

von Hamid Reza Yousefi

Der vorliegende Beitrag thematisiert die Kategorie des ›Eigenen‹ und des ›Fremden‹. Neben den Rahmenbedingungen der Interkulturalität kommt auch die Bedeutung eines offenen, dynamisch-veränderbaren Kulturbegriffs zur Darstellung. Diskutiert wird im Zusammenhang mit dem Eigenen und dem Fremden auch die Frage nach der Problematik der Komparatistik. Abschließend wird die Hermeneutik des Eigenen und des Fremden im Denken von Karl Jaspers, Edmund Husserl, Max Scheler und Munasu L. J. Duala-M'bedy kritisch analysiert. Ziel ist es, herauszuarbeiten, ob und inwieweit unterschiedliche Betrachtungsformen des Eigenen und des Fremden Auswirkungen auf den Umgang zwischen und innerhalb dieser Kategorien haben.

1. Theoretische Basis der Interkulturalität

Die Bezeichnung ›Interkulturalität‹ wird in vielen Diskursen verwendet und als ein neues Paradigma eingeführt. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß viele, die diesen Begriff gebrauchen, häufig kaum mehr als eine vage Vorstellung dessen haben, was mit Interkulturalität zu verbinden ist. Hinter diesem Begriff verbirgt sich ein Konglomerat von Ideen und Auseinandersetzungen, die sich häufig widersprechen. Bislang fehlt eine fundierte Theorie der Praxis, eine Praxis der Theorie¹ und eine methodische

¹ Die kontroverse Debatte um die Interkulturalität verweist auf unterschiedliche Probleme: zum einen stellt sich die Frage, inwiefern eine Umsetzung eines solchen gesellschaftspolitisch relevanten Themas politisch erwünscht ist, zum anderen zeigt dieses nicht unumstrittene Thema in besonderer Weise auf, daß häufig auf Kosten einer problem- und sachorientierten Diskussion akademische Spitzfindigkeiten in den Vordergrund gerückt werden. In diesem Fall werden Auffas-

Basis, welche das Wechselverhältnis dieser Theorien verdeutlichen könnte. Eine genuine Thematik der Interkulturalität ist die Suche nach einer methodischen Antwort auf die Frage, wie der lernende Umgang mit dem Anders- oder Fremdkulturellen innerhalb sowie zwischen dem Eigenen und dem Fremden gestaltet und entfaltet werden kann.

Interkulturalität ist ein Jahrtausende altes Phänomen. Sie ist weder ein europäisches noch ein außereuropäisches Projekt, sondern ein weltumfassendes. Sie ist mit keinem Namen, keiner Epoche und keiner bestimmten Philosophie oder Tradition verbunden. Sie spricht unterschiedliche Sprachen und läßt sich unterschiedlich begründen.²

Der persische Philosoph Abu Hamed Mohammad ibn Mohammad Ghazali (1058-1111) thematisiert im Rahmen seines Werkes ›Das Elixier der Glückseligkeit‹ die anthropologische Grundlage der Menschenrechte und die des Humanismus: »Der Mensch ist nicht zum Scherz und für nichts erschaffen, sondern hoch ist sein Wert und groß seine Würde.«³ Das Prinzip der Unverfügbarkeit des Individuums und die Unantastbarkeit seiner Würde bilden gemäß dieser Forderung Ghazalis die tragenden Säulen einer reflektierten Theorie der Interkulturalität. Ihr Konzept fußt auf einem schnell erklärten Gerechtigkeits- und Gleichheitsbegriff. Aufgrund der Tatsache, daß alle Menschen an Wert gleich sind, weil sie Menschen sind, haben alle das gleiche Selbstbestimmungsrecht. Niemand darf sich auf Kosten eines oder einer Anderen bereichern, sei es materiell oder immateriell. Jede Reglementierung des Menschen durch eine Dominanz der Macht läuft dem Prinzip der Interkulturalität zuwider. Damit wird die politische Forderung und mithin ein zentrales Hindernis der Interkulturalität deutlich. Meine wissenschaftliche Aufgabe ist eine faktenorientierte Analyse,

sungen nicht mehr um der Sache willen vertreten, es spricht die Autorität, die keine weiteren als die eigenen Satrapen akzeptiert.

² Die Präsenz von Interkulturalität kann unter verschiedenen Aspekten wie historischen, pädagogischen, kulturellen, religiösen, ethnologischen, soziologischen, linguistischen, politischen, wirtschaftlichen sowie philosophischen Gesichtspunkten analysiert werden.

³ Ghazali, Abu Hamed Mohammad ibn Mohammad: *Das Elixier der Glückseligkeit*, Köln 1979 S. 26. Auch Jan Amos Comenius (1592-1670) hält alle Menschen jenseits ihrer Kulturzugehörigkeit als gleichwertig. Vgl. Comenius, Jan Amos: *Große Didaktik*, hrsg. v. Hans Ahrbeck, Berlin 1957 S. 146.

ob, wo und warum Theorie und Wirklichkeit auseinanderklaffen und welche Alternativen es zur Wiederherstellung des Gleichgewichtes gibt.⁴

Die Idee der Interkulturalität als eine Denknottwendigkeit entwickelte sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts mit der *de facto*-Beendigung der Kolonialzeit.⁵ Das Adjektiv ›interkulturell‹ beschreibt also das Zusammenkommen von Völkern unterschiedlicher Kulturregionen und das Eintreten in einen Dialog auf gleicher Augenhöhe.⁶ Ob wir uns in einer solchen hermeneutischen Situation befinden, ist nicht leicht zu beantworten, aber wir sind innerhalb dieses Prozesses auf dem Weg dorthin.

Eine offene Theorie der Interkulturalität vermeidet jede Form von emotionaler, moralisierender und nützlichkeitsorientierter Argumentationsweise. Das Prinzip der Unparteilichkeit ist hier konstitutiv. Diesem Prinzip nach ist die Interkulturalität einer Kommunikation verpflichtet, welche geschichtliche und gegenwärtige Dimensionen gleichermaßen berücksichtigt. Sie will bestehende Diskurse aus ihrer Monokausalität befreien. Dabei bedingen sich Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen zwischen und innerhalb des Eigenen und des Fremden gegenseitig. Wer verstanden werden will, muß bereit sein zu verstehen. Dies ist ein zentrales Problem der interkulturellen Praxis.

Interkulturalität hat also mit Begegnung bzw. Begegnungen zu tun, die auf Reziprozität hin angelegt sind. Das Eigene in Form von ›Wir‹ und das Fremde in Form von ›Anderen‹ sind dementsprechend in ihrer Subjektiv-

⁴ Vgl. Yousefi, Hamid Reza: *Theorie und Praxis der Menschenrechte*. Historische Hintergründe und aktuelle Aporien, in: *Wege zu Menschenrechten. Geschichten und Gehalte eines umstrittenen Begriffs*, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi u.a., Nordhausen 2008 (23-52).

⁵ Vgl. hierzu meine Ausführungen in: Braun, Ina und Hermann-Josef Scheidgen: *Interkulturalität Wozu?* Hamid Reza Yousefi und Peter Gerdson im Gespräch, Nordhausen 2008. Der Begriff der ›Interkulturalität‹ läßt sich in ein ›vor-koloniales‹, ein ›koloniales‹ und ein ›post-koloniales Weltalter‹ unterteilen. Diese Problematik wird im Rahmen eines anderen Projekts behandelt.

⁶ Der Begriff der ›Interkulturalität‹ setzt sich von ›Transkulturalität‹ und ›Multikulturalität‹ ab. Während erstere von einer radikalen Hybridität der Kulturen ausgeht, intendieren letztere eine kulturelle Homogenisierung. Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Interkulturelles Denken oder Achse des Bösen*. Das Islambild im christlichen Abendland, Nordhausen 2005 S. 224 ff.

tät an die gleichen Bedingungen der Leiblichkeit gebunden und sind keine geschlossenen Monaden. Interkulturalität kennt unterschiedliche Dimensionen und vollzieht sich im Rahmen dieser Begegnungen durch eine Vielzahl von Dialogen⁷:

1. einem kulturellen, der keine Tradition bevorzugt, aber eine wechselseitige Bereicherung durch Kommunikation und Interaktion intendiert,
2. einem philosophischen, der die Einsicht kultiviert, daß das Wahre von allen gesucht wird, aber niemandes Besitz allein ist,
3. einem philosophiegeschichtlichen, der von einer Pluralität von Geschichten und einer Pluralität von philosophischen Denkwegen ausgeht und jede Privilegierung oder Verabsolutierung zurückweist,
4. einem religiösen, der aufzeigt, daß Religion in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftritt und daß Erlösung auch ohne Gott möglich ist,
5. einem religionswissenschaftlichen, der beinhaltet, wie Religionen und Kulturen in einer gemeinsamen ›Lebenswelt‹ verwurzelt sind, die sie miteinander verbindet,
6. einem historischen, der sich mit den kolonialgeschichtlichen Folgen beschäftigt und darauf ausgerichtet ist, Überlappungen und Differenzen in Geschichte und Gegenwart der Kulturen herauszuarbeiten,
7. einem wirtschaftlichen, mit dem Ziel, Grundprobleme der Globalisierung und Wirtschaftsethik wie Verteilungskonflikte im Kontext der Weltwirtschaft herauszuarbeiten,
8. einem pädagogischen, mit dem Ziel, vom Kindergarten bis zur Erwachsenenbildung eine Einstellung wechselseitiger Toleranz zu fördern,
9. einem psychologischen, der die Grundzüge des seelischen Verhaltens der Menschen auf der Ebene der Einstellung analysieren will,
10. einem soziologischen, der die Soziologie der Kulturen und die Auswirkungen *intra-* und *interkulturellen* Verhaltens auf gesellschaftliche Strukturen hin untersucht.

1. 1. Die Bedeutung des Kulturbegriffs

Traditionelle Kulturtheorien haben oft die Homogenität von ›Kultur‹ bzw. ›Kulturen‹ zu sehr betont und durch grobe Verallgemeinerungen unveränderliche Verhaltensweisen, Wertvorstellungen, symbolische Ordnungen oder Glaubenssysteme identifiziert. Kulturelle Unterschiede können an solchen Merkmalen nicht ausschließlich verankert werden. Intrakulturelle

⁷ In einem interkulturellen Kontext der Kommunikation müssen die Teilnehmer sich darüber im Klaren sein, wer sie sind. Hierbei ist die interkulturelle Kompetenz von Bedeutung, die mit interkultureller Semantik, interkultureller Toleranz und interkulturellem Humanismus einhergeht. Alle diese Komponenten setzen eine interkulturelle Hermeneutik voraus, die analogischen Charakter besitzt.

›Unterschiede‹ zwischen Menschen innerhalb der eigenen ›Kultur‹ sind manchmal viel größer als zwischen Menschen, die aus unterschiedlichen Kulturregionen zusammenkommen.⁸ Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß Menschen innerhalb eines Kulturgebiets aufgrund verschiedener sozialer Kriterien unterschiedliche Sozialisationsformen erfahren. Intra- und Interkulturalität bedingen sich gegenseitig.

Im Zentrum der Debatte um die Interkulturalität und ihre Themenfelder steht der Begriff der Kultur, der, ausgehend von unterschiedlichen Voraussetzungen, erläutert wird.⁹ Kultur wird gebildet durch eine Reihe von Prozessen, die kognitiver, normativer, emotionaler und religiöser Natur sind und die im Vergleich und Verständnis der Kulturen viele Ähnlichkeiten und Differenzen aufweisen. Kultur ist somit ein offenes Netzwerk von Perspektiven und dynamischen Prozessen; ein offenes Sinn- und Orientierungssystem; ein anthropologischer Ausdruck der Lebensweise der Völker, der durch Kommunikationsprozesse hervorgebracht und reproduziert wird. Kulturen sind keine apriorischen Größen, sondern sie werden als menschliche Produkte hervorgebracht, die sich gegenseitig beeinflussen und verändern.

Kulturen sind vorläufige und bewegliche Diskursfelder mit offenen Grenzen, die sich in Kommunikation miteinander entwickeln und verändern. Es gibt »keine absolute Kulturbestimmung, sondern nur plurale Formen des kulturellen Menschseins.«¹⁰ Folglich ist der Mensch ein kulturformtes Wesen, das sich in seinem historischen Lebensprozeß stets zwischen unterschiedlichen Kontexten bewegt. Kulturen besitzen als heterogene Netzwerke integrativen Charakter mit offenen subkulturellen Lebenswelten. Sie entstehen unter bestimmten kontextuellen Bedingungen

⁸ Als Beispiel kann Mahatma Gandhi genannt werden, der als Hindu von einem Hindu ermordet wurde. Hier zeigt sich, daß intrakulturelle Differenzen so gewichtig sein können, daß sie Menschen zum Morden bringen.

⁹ Andreas Reckwitz unterscheidet vier unterschiedliche Kulturkonzepte, ein normatives, ein totalitätsorientiertes, ein differenzierungstheoretisches sowie ein bedeutungs- und wissensorientiertes Kulturkonzept. Vgl. Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Göttingen 2006 S. 64-90.

¹⁰ Krumpel, Heinz: *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Berlin 1992 S. 12.

und sind in unterschiedlicher Weise und unterschiedlichem Ausmaß Partikulturen differenzierter Netzwerke mit lokal unterschiedlichen Dichtegraden. Dies ist ein Grund, warum nicht nur von lokalem Kulturwissen und lokaler Kulturtheorie die Rede sein kann. Kulturgebundenen Wissen und daraus resultierende Theorien können nicht problemlos universalisiert werden.

Grundlegend für die Bestimmung des Kulturbegriffs im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität ist das Prinzip der Offenheit als ein archimedischer Punkt. Eine solche offene Wahrnehmung von Kultur setzt zwischenkulturelle Überlappungen, Übergänge und gemeinsame Erfahrungen in ein dialogisches Verhältnis zueinander, um eine interkulturelle Verständigung zu ermöglichen. Eine theoretische und empirische Bestimmung, die viele Dimensionen berücksichtigt, verweist auf die grundsätzlich kontextabhängige Behandlung von Kulturen.

Heute ist offensichtlich, daß Kulturen hybrid sind, daß sie weder rein waren, rein sind noch aus einem homogenen Gewebe bestehen. Kultur läßt sich nicht nur aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen, sondern auch in divergierenden Deutungshorizonten und Handlungsfeldern lokalisieren. In einem ›Multiversum der Kultur‹ finden wir Hoch- und Populärkultur, Fest- und Alltagskultur, National-, Hegemonial- und Alternativkultur, Jugend- und Subkultur. Sie kontrastieren und vermischen sich, prägen Kulturmuster und Lebensstile, bilden Kulturmilieus und Szenen. Kulturen können einen immanenten Widerspruchscharakter besitzen. Selbst das, was als ›eigene‹ Kultur deklariert wird, ist nicht frei von paradigmatischen Konflikten zwischen verschiedenen Traditionen auch innerhalb desselben Kulturgebiets.

Kontinuierliche Veränderbarkeiten sind im Kontext der Interkulturalität nicht nur grundlegende Werte, Normen oder Welt- und Menschenbilder, sondern auch je nach den Lebensumständen unterschiedliche Muster und Standards des alltäglichen Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und Handelns. Der Mensch ist als ein kulturschaffendes Wesen bildungsorientiert und Bildung bringt Kultur hervor. Ein offenes Kulturverständnis zeichnet sich im kritischen Bewußtsein durch die theoretische und praktische Anerkennung des ›Anderen‹ in seiner Andersheit auch innerhalb der ›eigenen‹ kulturellen Lebenswelt aus.

Die Vielfalt der Kulturen trägt zwar durch Annäherung und Hybridität zu einer zusammengesetzten kulturellen Identität bei, dies darf aber, wie die Vertreter der Trans- und Multikulturalität unterschiedlich zu begründen versuchen, nicht als eine ›kaleidoskopische Totalität‹ gesehen werden, die ein neues Ganzes widerspiegelt.

Eine interkulturelle Bestimmung der Kultur weist jede Form von Kulturalismus zurück, der sich als der ›eine‹ universalisiert; sie lehnt den illusionären Charakter einer total reinen Kultur ebenfalls ab. Im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität wird zwar vom Dialog der Kulturen, Philosophien, Zivilisationen oder Religionen gesprochen, gemeint ist aber stets ein Gespräch zwischen Menschen, die sich innerhalb und zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten bewegen. Diese kontextuelle Variabilität besagt, daß Kulturen keine Kugeln sind, die aufeinanderstoßen, sondern offene Netzwerke. Interkulturalität ist und bleibt von deren Dynamik getragen. In diesem Kontext geht der Kulturbegriff unterschiedliche Verbindungen ein. Einige Dimensionen sollen genannt werden:

- die philosophische Dimension im Sinne einer Kulturphilosophie,
- die wissenschaftstheoretische und epistemologische, nach der versucht wird, Kultur und Kulturprozesse zu begreifen,
- die anthropologische Dimension, die Kultur als fundamentale Kategorie des Menschseins betrachtet,
- die wirtschafts- und politikwissenschaftlichen Dimensionen, die Gründe herausarbeiten, warum Ungleichgewicht besteht,
- die semiotisch-linguistische Dimension, die Kultur als Zeichenvorrat einer Gruppe und als öffentliche Repräsentation sieht,
- die philologische Dimension, die Literatur als primäre Form der kulturellen Manifestation ansieht,
- die psychologische Dimension, die kulturelle Sinn- und Orientierungssysteme thematisiert,
- die historische Dimension, die das kulturelle Erbe und die Kulturgeschichte behandelt,
- die medienwissenschaftliche Dimension, welche die Medienkultur im Cyberzeitalter untersucht.

1. 2. Die Lesbarkeit der Kultur als Text

Bei wissenschaftlichen Ausrichtungen, die Kultur als Text betrachten, gilt sie nicht nur »als einheitliches Gesamtgefüge, das in der Summe von Normen, Übersetzungen, kollektiven Vorstellungen und Praktiken aufgeht«,

sondern sie umfaßt neben vielen literarischen Formen die Beschreibung von Ritualen, Festen und Gebärden, die im Kontext ihrer »Vertextung, Symbolisierung und Kodierung«¹¹ rekonstruiert werden können. Kultur bzw. einzelne kulturelle Phänomene werden als strukturierter Zusammenhang von Einzelementen verstanden, denen man je nach Kontext bestimmte Bedeutungen zuschreiben kann. Bedeutungsverdichtungen kultureller Darstellungsformen lassen sich unter verschiedenen Aspekten analysieren, interpretieren und vergleichen.

Es gibt Ansätze, welche nicht nur die Kultur, sondern auch die »Welt als Text«¹² betrachten. Umberto Eco geht bspw. von einem »intertextuellen Dialog«¹³ aus, in dem ein gegebener Text Echos vorhergehender Texte enthält. Dementsprechend sind Texte menschliche Versuche, »die Welt auf ein handliches Format zu bringen, das zugleich offen ist für die intersubjektive, erläuternde Rede.«¹⁴ Es handelt sich in der Tat um unterschiedliche Intertextualitäts- und Buchstabierungsformen von Welt und Kultur.

Texte sind zwar in kulturelle Kontexte eingebettet, zugleich aber kulturübergreifend interpretierbar. Wie wird das Werk Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) im Iran aufgenommen und welche Bedeutung hat es im deutschen Kulturraum bzw. dem deutschsprachigen Raum? Analoges gilt für Rituale, Gebärden, Feste, Theater und verschiedene literarische Gattungen, die als ›kulturelles Gedächtnis‹ verstanden werden können. So gesehen stellen Kulturen auch ›Texte‹ dar, die wie ein Bedeutungsgewebe organisiert sind und entsprechend gelesen und verstanden werden wollen.

Die Textualisierung von Kulturen unter Berücksichtigung interkultureller Kontextualitäten eröffnet mannigfaltige Interpretationsperspektiven und Umgangsformen. Die Erweiterung und Öffnung des Gegenstandsreichs der Kultur ermöglicht somit eine Auseinandersetzung mit dem Kulturkomplex unter textwissenschaftlichen Aspekten und Methoden, die unter anderem auch eine intertextuelle Komparatistik erleichtert. Eine solche Betrachtung berührt Fragen der Gemeinsamkeiten von Sinnbereichen,

¹¹ Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text*. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt/Main 1996 S. 10.

¹² Eco, Umberto: *Streit der Interpretationen*, Konstanz 1987 S. 15 ff.

¹³ Ebenda, S. 53.

¹⁴ Ebenda, S. 29.

Symbolsystemen und dergleichen in verschiedenen kulturellen Erscheinungsformen, wie auch erhellende Differenzen im Kontext des Intra- und Interkulturellen.

Grundlegend ist das reziproke Studium der zeitlich-historischen, geographisch-räumlichen und religiös-kulturellen Kontexte unter Berücksichtigung einer interkulturellen Hermeneutik, die einen unmittelbaren Bezug zur Sprache als gesprochenem oder geschriebenem Wort und damit zur Sprache als Ausdruck hat. Dabei geht es um das Verstehen und Interpretieren gesprochener und geschriebener Sprache, genauer um das Erfassen des in einem Ausdruck enthaltenen Sinns. Eine textuelle Betrachtung von Kulturen zeigt vor allem drei wesentliche Aspekte:

1. sie zeigt, daß es Spielarten von kulturellen Kontexten gibt, die verschiedene Varianten von Begründungen und Interpretationen ermöglichen oder bevorzugen;
2. sie macht deutlich, daß es aufgrund allein dieser Erkenntnis weder einen absoluten Text noch eine absolute Interpretation gibt und geben kann;
3. sie liefert, bezogen auf den jeweiligen Kontext, gleichermaßen plausible und interessante theoretische und praktische Begründungen von verschiedenen Lesarten, die nicht hypostasiert und verabsolutiert werden können.

Die Aussageabsicht des Autors wird immer bestehen bleiben, aber dies ändert nichts daran, daß die Interpretation, je nach kulturellem Hintergrund des Lesers, immer eine andere ist. Kultur läßt sich, in welchem Kontext auch immer, als ein unendliches, reiches Reservoir von Lösungswegen zur Bewältigung der Probleme des menschlichen Lebens lesen, interpretieren und verstehen lernen. Diese Lesart bringt mit sich, daß Kulturen als dynamische Gebilde stets kontextualisiert, re-kontextualisiert, konstruiert und re-konstruiert, sogar de-konstruiert werden können. Eine intertextuelle Lesart unter solchen Aspekten bietet ein gemeinsames Feld, um neben erhellenden Unterschieden auch reziproke Erfahrbarkeiten und Wirksamkeiten innerhalb und zwischen dem Eigenen und dem Fremden wahrnehmbar zu machen. Diese intertextuelle Form von Erkenntnisgewinnung darf aber nicht als endgültige Autoethnographie bzw. Selbstbeschreibung von Kulturen verstanden werden.

2. Dimensionen des Eigenen und des Fremden

Zahlreiche Studien haben sich in den vergangenen Jahren mit dem Thema ›Das Eigene und das Fremde‹ beschäftigt, die gemeinhin unter dem Begriff ›Fremdforschung‹ bzw. ›Wissenschaft des Fremden‹ zusammengefaßt

werden.¹⁵ Die Heterogenität der Forschungsfragen, was das Eigene und das Fremde sind bzw. nicht sind, besteht darin, daß unterschiedliche Traditionen und Erkenntnisinteressen zum Tragen kommen.

Die Frage nach dem Eigenen und dem Fremden tangiert die Grundwirklichkeit des menschlichen Lebens. Begriffe wie ›Identität‹, ›Differenz‹, das ›Eigene‹ und das ›Fremde‹ sind mit traditionellen, weitgehend essentialistischen Bestimmungen und Konnotationen, verbunden. Das Kultur-Identität-Differenz-Verhältnis spielt im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität eine wesentliche Rolle. Der Mensch wird zwar von einer ›Kultur‹, in die er hineingeboren wird, geprägt, geht aber nicht restlos in ihr auf. In einem solchen kulturellen ›Bestimmtsein‹ stellt sich die Frage nach dem Eigenen und dem Fremden.

Ethnische Gruppen »sind generationsübergreifende Lebensgemeinschaften, die aufgrund von selbst-, aber auch fremdzugeschriebenen Traditionen ein sie von anderen gleichen Lebensgemeinschaften unterscheidendes Selbstverständnis aufweisen.«¹⁶ Als ›fremd‹ bezeichnen wir in der Regel das, was wir nicht kennen, womit wir nicht vertraut sind, und das wir folglich nicht angemessen einordnen können. Als fremd bezeichnen wir auch, wofür wir noch keinen Begriff gefunden haben oder was noch keinem der alltäglich verfügbaren Begriffe zugeordnet werden kann. Das Eigene ist das Vertraute, das uns Bekannte. Insofern läßt sich das Eigene als Umkehrschluß des Fremden auffassen. Durch das Anderssein des Fremden erkenne ich mein eigenes Anderssein. Beide greifen ineinander, ergänzen sich, setzen sich voneinander ab und lassen sich voneinander unterschiedlich erfahren. Insofern erweist sich das Fremde oft auch als das verdrängte Eigene.

¹⁵ Zur Problematik des Eigenen und Fremden gibt es unterschiedliche Antworten im Bereich der Ethnologie, Psychologie, Pädagogik, Theologie, Kulturanthropologie und Philosophie. Vgl. hierzu Schäffter, Ortfried: *Das Eigene und das Fremde. Lernen zwischen Erfahrungswelten: Aufsätze zu einer Theorie der Fremderfahrung*, Berlin 1997 und Ackermann, Andreas: *Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen*, hrsg. v. Friedrich Jaeger u.a., Stuttgart 2004 (139-154).

¹⁶ Orywal, Erwin: *Krieg als Konfliktaustragungsstrategie. Zur Plausibilität von Kriegsursachentheorien aus kognitionsethnologischer Sicht*, Berlin 1996 (1-46), hier S. 34.

Fremdheit beginnt nicht außerhalb, sondern im Menschen selbst. Eine Phänomenologie des Fremden im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität stellt die Frage, wie wir dieses Fremde als Fremdes verstehen können. Das Eigene und das Fremde sind insofern keine unüberbrückbaren Gegensätze. Hans Jürgen Heinrichs bezeichnet Ausdrücke wie ›das Eigene und das Fremde, der Europäer und der Fremde‹ als Erfindungen und Projektionen, als Identitätsfixierungen, Wunsch- und Negativbilder der sogenannten Zivilisation.¹⁷ Diese Feststellung verweist auf ein strukturelles Problem, das teilweise historisch bedingt ist. Das Eigene und das Fremde sind stets in Relation zu betrachten. Denn, der aus unserer Sicht gesehene ›Fremde‹ ist für sich ein ›Eigener‹ und jeder, der sich als ›Eigener‹ betrachtet, ist auch ein ›Anderer‹ und somit ›Fremder‹. Ein Deutscher bezeichnet sich in Deutschland als ein Eigener, in Afrika wird er als ein Fremder wahrgenommen. Die Grenzen sind auf intra- und interkultureller Ebene stets fließend. Dieses ›Im-Fluß-Sein‹ läßt uns Mitglied verschiedener Gruppen werden, die nicht ganz dem Eigenen und dem Fremden zugehören, sondern dem Zwischenraum.

Das Fremde ist weder eine ontologische noch eine kulturphilosophisch homogene Kategorie. Es ist eine anthropologisch-historische Wirklichkeit, die in Religionen, Kulturen, Philosophien, Sprachen, Traditionen und verschiedensten Verstehenshorizonten zu beobachten ist. Deshalb ist vom Eigenen und Fremden stets im Plural in einem relationalen Zusammenhang zu sprechen.

Kulturelle Identitäten im Kontext des Eigenen definieren sich häufig durch Gegensätzlichkeit. Im Kontrast mit anderen wird die Selbstverständlichkeit des Eigenen in seiner scheinbar gegebenen Alleingültigkeit aufgebrochen, in Frage gestellt und kommunikativ verfügbar. Während Heimat in der Regel eine fixierte Zugehörigkeit, Identität und damit Kontinuität stiftet, bedeutet das Fremde meist Unruhe, Bedrohung von Identität und Störung der bestehenden Tradition. Das europäische Bild des Fremden ist bspw. »geprägt durch die Berichte, Legenden und Mythen, die seit der Antike die Funktion haben, den Gegenstand des Fremden durch Textuali-

¹⁷ Vgl. Heinrichs, Hans-Jürgen: *Das Fremde verstehen*, in: Fremdenfeindlichkeit als gesellschaftliches Problem, hrsg. v. Helmut Eberhardt u.a., Frankfurt/Main 1999 (33-48), hier S. 43.

sierung begreifbar zu machen.«¹⁸ Eine differenzorientierte Wahrnehmung des Anderen geht von einer totalen Unvergleichlichkeit und Unverwechselbarkeit anderer Denkart und -kulturen aus, die das Eigene in völligem Gegensatz zum Fremden sieht.¹⁹

Die ausschließliche Orientierung an einem Identitäts- oder Differenzmodell verhindert den spezifischen Charakter von Eigenheit und Fremdheit, Eigenes im Fremden und Fremdes im Eigenen zu erkennen und zu verstehen. In diesem Zusammenhang kommt dem Exotismus besondere Bedeutung zu. Diesem Phänomen geht eine von Identität und Differenz geleitete Kategorie voraus. Es stellt eine ›Gegenwunschwelt‹ dar, die sich im Eigenen und Fremden gleichermaßen findet, und seit seinen Anfängen »eine unauflösbare Vermischung von Vereinnahmung und Aufklärung des Fremden, von Fremd- und Selbstverständnis, von Beobachtung, Beschreibung, Reflexion und Projektion, von Phantasie und Modellbildung«²⁰ ist. Exotismus bedeutet, den Anderen nicht in seiner kontextuellen Welt und deren Ordnungen zu erfahren; er ist ethnozentrische Ausschmückung.²¹ Indem wir dies in uns erkennen, kommen wir dem Anderen näher.

Ein Gegenbeispiel zum Ethnozentrismus ist der ethnologische Blick von außen auf bspw. Europa, wie ihn der Samoa-Reisende Erich Scheuermann (1878-1957) in seinem ›Papalagi‹ vollzieht und scheinbare Diskrepanzen zwischen der sogenannten ›naturgebundenen‹ polynesischen Lebensart und einer ›wissenschaftlich‹ geprägten Kultur aufdeckt. Der Südseehäuptling kann den Wert der europäischen ›Errungenschaften‹ nicht schätzen, weil sie den Menschen von sich abziehen, ihn unecht, unnatürlich und schlecht machen. Damit enthüllt er einen westlichen Menschen, der sich zwar selbst für gerecht und unfehlbar hält, bei dem aber das Gegenteil

¹⁸ Peplow, Ronnie M.: *Interkultureller Dialog*, in: *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie interkulturelle Philosophie*, hrsg. v. Wolfdietrich Schmid-Kowarzik, Würzburg 2002 (60-70), hier S. 61.

¹⁹ Eine solche dogmatische Anthropologie zeigt sich bspw. in Vorstellungen wie ›wir‹ und ›sie‹: Hier Achse der Demokraten, dort Achse des Bösen; hier Hüter der Menschenwürde, dort Unkultur und Barbarei; hier Gutes und Humanes, dort nur Schlechtes und Inhumanes.

²⁰ Heinrichs, Hans-Jürgen: *Einleitung*, in: *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften von Michel Leiris*, Frankfurt/Main 1977 S. 41.

²¹ Ebenda, S. 40 f.

entlarvt wird. Scheuermann beschreibt zwei lebensweltliche Selbstverständlichkeiten, die sich relativieren, wenn sie einen stufentheoretischen Umgang zueinander pflegen.²²

Die Absicht, unsere Kultur- und Lebensweise aus der Perspektive eines anderen kulturellen Kontextes zu betrachten, geht einher mit der Kritik an der unreflektiert geübten Praxis, die eigene Kultur als allein seligmachend den sogenannten ›primitiven‹ bzw. Naturvölkern aufzuzwingen. Diese Weltsicht führte zur systematischen Organisation unterschiedlicher Kolonialherrschaften mit verschiedenen Philosophien, welche zur Zerstörung der kulturellen Identität dieser Völker beitrug.

2. 1. Die Frage nach der Identität

Identität kann als Zugehörigkeit verstanden werden, die sich jeweils auf andere Art äußert; sie bedeutet auch, sich selbst in etwas zu finden. Identität läßt sich ferner als ein auf einen Ort bezogenen Sinn auffassen. Die Fragen nach dem ›Ich‹ und der Ort dieses ›Ichs‹ sind somit Ausdruck der existentiellen Suche des Menschen nach Identität und Orientierung. Im Dialog von außen und innen, von Fremdsicht und Eigensicht konstituiert sich Identität in Interaktion mit der Umwelt.

Wenn wir annehmen, daß der Mensch über eine wie auch immer geartete kulturabhängige Identität verfügt, so erscheint als evident, daß er Teil eines ›Rhizoms‹ ist, das aus vielen Kulturen, Religionen, Philosophien, und symbolischen Ordnungen besteht und sich unaufhörlich verändert, entwickelt, akkomodiert, und in diesem Prozeß auf die Teile, aus denen es besteht, zurückwirkt. Die offenen Wirkungskontexte, welche auf intra- und interkultureller Ebene die Form unseres Erscheinungs- und Wahrnehmungsbildes mitbestimmen, sind vielseitig und heterogen.

Kulturelle Identitäten sind sowohl intra- wie auch interkulturell von Verschiebbarkeiten geprägt. Identität in einer unveränderbaren Form, der die Menschen ausgeliefert und von der sie determiniert sind, gibt es nicht. Wir bewegen uns innerlich diametral und horizontal zwischen verschiedenen hermeneutischen Situationen und Kontexten, ohne uns dieser Oszillation bewußt zu sein. Dies drückt sich darin aus, daß wir bei jeder Begegnung

²² Vgl. Scheuermann, Erich: *Der Papalagi*. Die Reden des Südseehäuptlings Tuiavii aus Tiavea, Zürich 1978 S. 13 ff.

Herausforderungen zu meistern haben, die neue Wege zum Verstehen, Deuten und Verständigen erfordern. Ein multidimensionales Erwecken und Wahrnehmen von mannigfaltigen Identitätsformen paralyisiert essentialistische Kulturmodelle und fordert dazu auf, unsere historischen Befunde bezüglich des Eigenen und des Fremden grundsätzlich zu hinterfragen.

2. 2. Vom Nutzen und Nachteil des Vergleichens

Komparatistik ist eine wissenschaftliche Methode, mit der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Literaturen, Denksysteme, symbolischen Ordnungen, Riten, Theorien, Philosophien, Religionen und weitere Disziplinen in grenzüberschreitender Perspektive analysiert werden können. Insofern bildet die Komparatistik ein wichtiges Instrumentarium einer Theorie der Interkulturalität.

Komparatistik erweist sich oft als hilfreich, wenn es, grob betrachtet, um die Beantwortung der Frage geht, was uns von anderen unterscheidet bzw. was uns mit ihnen verbindet, seien es Personen, Sachverhalte oder Theorien. Eine solche Verfahrensweise ist jedoch nicht immer unproblematisch. Bestimmend für die Ergebnisse ist die Absicht der Vergleichenden, die Art und Weise des Vergleichens. Von Bedeutung ist auch welche Kontexte miteinander in Beziehung gesetzt und verglichen werden. In diesem Zusammenhang stellen sich wenigstens die folgenden Fragen: Was weiß ich über die Geschichte der Anderen? Wer hat diese Geschichte geschrieben? Was weiß ich über kulturelle Eigenheiten, die mich umgeben? Was muß ich über die Anderen wissen, was soll ich vermeiden, worauf muß ich im Rahmen meines Vergleiches verzichten?

Bei jeder Form von Vergleichen »paart sich die Bestreitung von interkulturellen Invarianten mit einem konsequenten Übersehen von intrakulturellen Varianten.«²³ Von zentraler Bedeutung bei jedem Vergleich ist die Beantwortung der Frage, wo das *tertium comparationis*, der Vergleichsmaßstab seine Verankerung findet. Wird die Meßlatte ausschließlich in einer bestimmten Tradition oder Kulturregion fixiert, so herrscht zwangsläufig eine Stufentheorie, ein Unter- und Überordnungsprinzip. Der eigentliche

²³ Holenstein, Elmar: *Menschliches Selbstverhältnis*. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung, Frankfurt/Main 1985 S. 104.

Feind jeder Form von Vergleichen ist die Verabsolutierung der eigenen Auffassung. Ein interkultureller Vergleich kann die Möglichkeit eines Dialogs erleichtern, wenn das Vergleichskriterium ebenfalls nicht in einer bestimmten Tradition beschaffen ist.

Eine Komparatistik, die nur aus dem eigenkulturellen Selbstverständnis heraus als endgültig und richtungsbestimmend praktiziert wird, erzeugt Verzerrungen und interkulturelle Mißverständnisse. Auf einem methodischen Weg unter Berücksichtigung polykontextueller Selbstverständnisse ist es möglich, eine Abwertung und/oder »romantische Verklärung [...] fremder Kulturen« zu vermeiden, wenn versucht wird, »fremde wie auch eigene Kulturphänomene zunächst aus ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext heraus zu erklären und zu verstehen und in einem weiteren Schritt, unter Darstellung der Beurteilungskriterien, zu bewerten.«²⁴

Es gibt unterschiedliche Modelle, um Sachverhalte miteinander zu vergleichen. Man kann sie in ihrer Ganzheit miteinander in Beziehung setzen und vergleichend analysieren. Wir können auch bestimmte Komponenten, Bereiche oder Probleme eines Phänomens in Betracht ziehen und mit mehreren Sachverhalten oder einem bestimmten Sachverhalt vergleichen. Bei jedem Vergleichsversuch innerhalb oder zwischen welchem Kontext bzw. Kontexten auch immer, ist die Kenntnis über die Geschichte, Entwicklung und Gegenwart dieser Sachverhalte vorauszusetzen. Eine analogische Betrachtungsweise im Dialog mit dem Fremden ermöglicht uns, Praktiken und Diskurse, die kulturellen Wahrnehmungen und Umgangsformen, in ihrer Regelhaftigkeit, Geschichtlichkeit, Diskontinuität, Differenzierung, Dynamik, Veränderbarkeit sowie ihrer Verschiebbarkeit vergleichend zu untersuchen.

Vergleichen im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität heißt, von einer bestimmten kulturellen Perspektive auszugehen, ohne diesen Standpunkt zu verabsolutieren oder den Anderen ausschließlich als Objekt der eigenen Forschung zu betrachten. Bronislaw Malinowski (1884-1942) und teilweise Clifford Geertz (1926-2006) gehen bspw. zwei unterschiedlich Wege, die beide problematisch sind. Sie machen das Fremde auf mannigfaltige Art und Weise zum Forschungsobjekt und gehen bei ihrer Analyse

²⁴ Auernheimer, Georg: *Einführung in die interkulturelle Erziehung*, Darmstadt 1990 S. 15.

in der Hauptsache vom eigenen Selbstverständnis aus. Malinowski erhebt mit seinem ethnographischen Realismus eigenkulturelle Erfahrungen zum Maßstab und vergleicht sie mit der fremden Praxis, ohne diese zu Wort kommen zu lassen. Geertz verfährt ähnlich, indem er unter ähnlichen Voraussetzungen symbolische Ordnungen fremder Kulturen betrachtet. Auch hier wird der Forscher solipsistisch zu einer Art Vormund des Fremden.²⁵

Im Kontext einer interkulturellen Vergleichsanalyse, die das Verhältnis zwischen und innerhalb des Eigenen und des Fremden zum Gegenstand hat, ist die Gewährung ihrer reziproken Selbstthematisierung vorzusetzen. Wer die Selbstbestimmung des Fremden ignoriert oder durch die eigene ersetzt, tut ihm Gewalt an. Solche Verfahrensweisen haben in der Regel etwas Entfremdetes und Entfremdendes zur Folge, welches mit dem Selbstverständnis des Fremden im konfliktiven Widerspruch steht.

2. 3. Ideen zur Selbst- und Fremdhermeneutik: Konzepte und Probleme
Kulturen sind nicht durch ein charakterisierendes Muster gekennzeichnet, sondern in der Hauptsache durch eine Reihe von kontextuellen Auseinandersetzungen zwischen und innerhalb unterschiedlicher Deutungsprinzipien, Umgangsformen und Problemstellungen. Wer diese Voraussetzung nicht in Betracht zieht, reduziert die Repräsentation der eigenen Vorstellung ebenfalls auf einige Charakterzüge, welche für die andere den Maßstab setzt.

Das von mir vertretene Modell ist methodisch darauf ausgerichtet, kontextuelle Dimensionen zwischen und innerhalb des Eigenen und des Fremden durch einen wechselseitig orientierten Frage-Antwort-Prozess auf der Grundlage einer kommunikativen intra- und interkulturellen Herme-

²⁵ Johannes Fabian steht den Theorien von Malinowski, Geertz und ähnlichen Ansätzen ablehnend gegenüber. Er bezeichnet solche Methodologien als ›Othering‹ und beschreibt damit die Einsicht, »daß die Anderen nicht einfach gegeben sind«, sondern »sie werden gemacht.« Fabian, Johannes: *Präsenz und Repräsentation*. Die Anderen und das anthropologische Schreiben, in: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnologischen Repräsentation, hrsg. v. Eberhard Berg und Martin Fuchs, Frankfurt/Main 1993 (335-364), hier S. 335 ff. Untersuchungen der beschriebenen Art sind für ihn subjektive und autobiographische Produktionen der Anthropologie. Fabian plädiert für eine Konstruktion von Differenz, die danach fragt, wer mit welcher Intention Fremdforschung betreibt.

neutik miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Hermeneutik, die ich als eine enzyklische bezeichnen möchte, unterscheidet sich von einer apozyklischen.

Die apozyklische Hermeneutik verfährt restaurativ-reduktiv. Sie beschränkt sich auf Selbsthermeneutik und betrachtet das Fremde nur aus der eigenen Perspektive. Dabei geht es ausschließlich darum, wie ich mich selbst und das Fremde verstehe. Die enzyklische Hermeneutik ist hingegen allseitig orientiert und stellt eine Synthese dar, in der Selbst- und Fremdhermeneutik ineinander verwoben sind. Der dialektische Schritt von der apozyklischen zur enzyklischen Hermeneutik entspricht einem Bedürfnis, das durch die konsequent zu Ende gedachte reduktive und autozentrische Hermeneutik erzeugt wurde.

Die enzyklische Hermeneutik erweitert das Bewußtsein und fragt nicht nur danach, wie ich mich selbst und wie ich das Fremde verstehe, sondern zugleich, wie das Fremde sich selbst und wie es mich versteht. Grundlegend ist, daß das eigene Selbst- und Fremdbild mit dem Selbst- und Fremdbild des Anderen verbunden wird. Diese kommunikative Vorgehensweise verbindet die unvermeidbare Kulturgebundenheit der Hermeneutik mit ihrer Universalität und enthüllt eine schöpferische Dimension durch und mit dem Anderen.²⁶ Die Frage nach der Selbst- und Fremdhermeneutik bzw. Selbst- und Fremdkritik läßt sich unterschiedlich begründen.

2. 3. 1. Karl Jaspers und die kommunikative Philosophie

Das Wechselverhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden bildet eine zentrale Säule der Kommunikationstheorie von Karl Jaspers (1888-1969). Im Rahmen seiner Existenzerhellung will er die Vereinnahmung oder die Ignoranz des Anderen überwinden.

Jaspers weist im Rahmen seiner Auseinandersetzung zur Problematik des ›Ich an der Grenze des Denkbaren‹, des ›Mangels in der Kommunikation‹, des ›Abbruchs der Kommunikation‹, der ›Selbstreflexion‹, ›Antinomien des Selbstseins‹, ›Erhellung existentieller Kommunikation‹, und vor allem der ›Bedeutung von Möglichkeit existentieller Kommunikation für

²⁶ Vgl. Yousefi, Hamid Reza: *Angewandte Toleranz*. Gustav Mensching interkulturell gelesen, Nordhausen 2008 S. 128.

das Philosophieren« darauf hin, daß wir nur in Verbindung mit Anderen zu uns Einkehr finden.²⁷ Er ist der Ansicht, »daß ich als ich selbst nur bin durch den jeweils unvertretbaren Anderen.«²⁸

In der Kommunikation bildet sich nach Jaspers ein offener Begegnungsraum, in dem sich eine fragend-antwortende Gegenseitigkeit vollzieht. Damit ist jede Form von einseitig konstituierender Intentionalität überwunden. An diesem hermeneutischen Ort verbindet sich das Eigene mit dem Anderen. Im Umkehrschluß gilt das Gleiche. In einer solchen Kommunikation werde ich mir mit dem Anderen offenbar. Der Prozeß des »Offenbarwerdens in der Kommunikation ist jener einzigartige Kampf, der als Kampf zugleich Liebe ist.«²⁹ Als Liebe ist diese Kommunikation »nicht die blinde Liebe [...], sondern die kämpfende Liebe, die helllichtig ist. Sie stellt in Frage, macht schwer, fordert, ergreift aus möglicher Existenz die andere mögliche Existenz.«³⁰ Als Kampf sei diese Kommunikation der Kampf des Einzelnen um Existenz, welcher ein Kampf um die eigene und andere Existenz in einem ist. Dabei geht es »um die restlose Offenheit, um die Ausschaltung jeder Macht und Überlegenheit, um das Selbstsein des Anderen so gut wie um das Eigene. In diesem Kampf wagen beide rückhaltlos, sich zu zeigen und infragestellen zu lassen.«³¹ Dieser lernende Umgang mit sich und anderen ist die zentrale Säule einer interkulturellen Theorie und Praxis der Bildung. Lernen und Lehren werden in dieser dialogischen Umgangsform als ein Prozeß der Gegenseitigkeit verstanden, beruhend auf Argumentation und verzichtend auf Bevormundung des Anderen. Dieses Imfluß-Sein des Eigenen und des Fremden hat zufolge, daß es nicht mehr zu bestimmen ist, ob das Verhalten aus dem Eigenen oder aus dem Fremden kommt oder eine Synthese dieser dialogischen Begegnung ist.

Die philosophiegeschichtliche Theorie von Jaspers zeigt einen gangbaren Weg. Er sieht die Aufgabe einer ›kommenden Weltphilosophie‹ darin, hi-

²⁷ Vgl. Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*, (1932), Berlin 41973 S. 24-148.

²⁸ Ebenda, S. 55.

²⁹ Ebenda, S. 65. Liebe wird im Denken Jaspers' als der substantielle Ursprung des Selbstseins in der Kommunikation verstanden.

³⁰ Ebenda, S. 65.

³¹ Ebenda, S. 65. Jaspers sieht den Grund eines Kommunikationsabbruches in Stumpfheit, Aberglaube, Macht, rational fixierter Moral und in eigensinnigem Stolz.

storische Gestalten durch eigene Texte unmittelbar zu Zeitgenossen werden zu lassen, um Vergangenheit und Gegenwart miteinander kommunikativ zu verknüpfen. Ihm geht es um die Beantwortung der Frage, wie sich diese Gestalten selbst repräsentieren und nicht in erster Linie darum, was wir in diesen Gestalten sehen.

Diese dialogische Philosophie geht von einer reziproken Subjekt-Objekt-Relation in Form einer Ich-Du-Philosophie aus. Eine solche Verfahrensweise bringt Dynamik und dialogische Erfahrungen hervor. Wir können das Fremde nicht zum Objekt eigener Forschung machen und es aus eigener Sicht heraus zu verstehen versuchen. Geschlossene Vergleichsanalysen sind bereits theoretisch gewalttätig. Das Fremde wird nicht ›gemacht‹, sondern es ist da, ebenso wie das Eigene da ist. Wir können eine konstitutive Bedeutung des Eigenen und des Fremden nicht beliebig bestimmen und stufentheoretisch betrachten. Selbstvergewisserung des Eigenen darf nicht die Selbstvergessenheit des Anderen zur Folge haben. Jaspers warnt vor zwei Gefahren im Rahmen der Bestimmung des Eigenen und des Fremden: Solipsismus und Ausschließlichkeitsanspruch.

In diesem Zusammenhang erweist sich die Philosophie von Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev (1874-1948) als relevant, der Jaspers näher steht als Husserl, weil der Mensch für Jaspers zentral ist. Berdjajev geht von einer Gegenüberstellung von Geist und Natur aus, zwischen denen sich die Orientierung des Menschen vollzieht. Wie Jaspers spricht Berdjajev von Einsamkeit, Gemeinschaft und Kommunikation. Einsamkeit ist für ihn eine Grunderfahrung des Ich. Das Ich ist vor dem Objekt immer einsam. Der Ausweg ist die Gemeinschaft mit dem Du durch Kommunikation. Berdjajev bezeichnet die Begegnung mit dem Du und dem Wir als Wege zur Erschließung der Existenz. Der Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft besteht für ihn darin, daß in ersterer die Gemeinsamkeit ein Teil der Persönlichkeit darstellt, während in letzterer die Persönlichkeit ein Teil der Gesellschaft ist. Das Miteinander mit dem Du ist für Jaspers und Berdjajev eine wesentliche Voraussetzung der menschlichen Existenz.

Berdjajev geht von zwei Erkenntniswegen aus, einem naturwissenschaftlichen und einem geisteswissenschaftlichen. Während in den Naturwissenschaften sich »die Aktivität der Erkenntnis in der Objektivierung und in der Unterordnung der Erkenntnis unter die Mathematik« äußert, artikuliert sie sich in den Geisteswissenschaften »im Durchbruch zum Sinn des

Existierens.« Berdjaev bezeichnet diese als zwei Formen der schöpferischen Aktivität des Geistes. Das erkennende Subjekt ist ihm zufolge nach zwei verschiedenen Richtungen hin aktiv. Die erste Richtung liegt in der Objektivierung, die vom Subjekt geschaffen ist. Berdjaev verweist darauf, daß die Welt der Objektivierung keine ›objektive Welt‹, sondern viel mehr eine gedachte ist, die eine bestimmte Realitätsstufe und einen bestimmten Seinszustand darstellt. Die zweite Richtung ist die Orientierung an der existentiellen Philosophie. Dabei geht es um das Erfassen der menschlichen Lebenswirklichkeit, die sich nicht mit der reinen Vernunft erschließen läßt. Auf diesem Wege erfolgt keine Objektivierung, hier erkennt der Mensch als Subjekt das sich enthüllende Existieren des Menschen und durch den Menschen das Existieren der Welt.³² Berdjaev weist eine ausschließliche Begegnung bzw. Existenzerhellung des Fremden im Reich des Denkens zurück und merkt an, daß ich, das Eigene in unmittelbarer Kommunikation mit dem ich des Anderen zu sich finde.

2. 3. 2. Edmund Husserl und der erkenntnistheoretische Idealismus

Die Frage nach dem Eigenen und dem Fremden bildet mit der Differenzierung der Begriffe ›Heimwelt‹ und ›Fremdwelt‹ eine wichtige Säule in der Phänomenologie Husserls (1859-1938). Auch seine Begriffe der ›phänomenologischen Epoché‹ und ›Intersubjektivität‹ könnten von Bedeutung sein, wenn diese sowohl in praktischer Hinsicht entfaltet wie auch auf die Selbstvergewisserung kultureller Grenzen bezogen würde. Diejenigen Artikel, die er für die Zeitschrift ›The Kaizo‹ verfaßte, können zumindest bezüglich der buddhistisch-hinduistischen Philosophie teilweise interkulturelle Relevanz erweisen.³³ In buddhistischen Schriften sieht Husserl »eine unserer europäischen völlig entgegengesetzte Art, die Welt anzuschauen, kennenzulernen [...] und aus diesem Verstehen heraus ihre lebendige Wir-

³² Vgl. Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovic: *Das Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und Gemeinsamkeit*, Darmstadt 1952 S. 93 ff.

³³ In den Jahren 1923/24 verfaßte Husserl für die japanische Zeitschrift ›The Kaizo‹ (Erneuerung) eine Reihe von Aufsätzen. Einige davon wurden veröffentlicht, einige kurze Beiträge konnten aufgrund eines Erdbebens in Tokio des Jahres 1923 nicht mehr publiziert werden. Diese wurden in Hua XXVII unter dem Titel ›Fünf Aufsätze über Erneuerung‹ abgedruckt. Vgl. Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.

kung zu erfahren. Für uns, für alle, die in dieser Zeit des Zusammenbruchs unserer durch Veräußerlichung entarteten Kultur sehnsuchtsvoll Umschau halten, wo noch seelische Reinheit und Echtheit, wo friedvolle Weltüberwindung sich bekunden, bedeutet dieses Sehendwerden für die indische Art der Weltüberwindung ein großes Erlebnis.«³⁴ Auch sind die universalen Gemeinschaften für ihn ›Menschheiten‹, zu denen er auch die europäische Menschheit zählt.

Später gibt Husserl solche interkulturell bedeutsamen Positionen auf. Indem er die asiatische Philosophie als ›unwissenschaftlich‹, die europäische hingegen als ›wissenschaftlich‹ zu begründen sucht, sieht er in Europa »etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschheitsgruppen an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren.« Husserl hält es für selbstverständlich, »daß unserem europäischen Menschtum eine Entelechie eingeboren ist, die den europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht.«³⁵

Die Idee des europäischen Menschtums und ähnliche eigen- und fremdhermeneutischen Ausführungen abstrahieren eine ›Heim- und ›Fremdwelt‹. In der Intersubjektivität Husserls ist der Ansatz der Interkulturalität vorhanden, in der Anwendung dieses fruchtbaren Ansatzes bleibt er aber mehr oder minder europazentriert. Es ist zwar für die bildende Vervollkommnung von Bedeutung, das jeweils ›Fremde‹ im interkulturellen Diskurs zu nutzen, ohne aber den Eigenwert des ›Fremden‹ zu deformieren.³⁶ Dies zeigt sich daran, wenn Husserl meint, der Europäer dürfe, so lange er sein griechisches Erbe nur wahre, darauf aufbauen, als ›Kosmopo-

³⁴ Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, mit ergänzenden Texten, hrsg. v. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Husserliana Bd. 27), Dordrecht 1989 S. 125.

³⁵ Husserl, Edmund: *Die Krisis des europäischen Menschtums und die Philosophie*, in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (Husserliana, Bd. VI), Den Haag 1962 S. 320.

³⁶ Vgl. Eirimbter-Stolbrink, Eva und Claudia König-Fuchs: *Ideen zur interkulturellen Pädagogik – abgeleitet aus der Erziehungswissenschaft*, Nordhausen 2008 S. 36 f.

lit bei sich zu Hause in der Welt und in der Welt bei sich zu Hause« zu sein.³⁷ Husserl entgeht, daß die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden fließend sind. Dies haben Jaspers und Max Scheler (1874-1928) mit großer Hellsichtigkeit erkannt und unterschiedlich begründet. Jaspers hat im Rahmen seiner Existenzerhellung die Vereinnahmung oder die Ignoranz des Anderen überwinden wollen. Er ist, wie bereits erwähnt, der Ansicht, daß ich als ich selbst nur bin durch den jeweils unvertretbaren Anderen. Husserl hingegen geht von einem hypostasierten Fremden aus, das unverstündlich bleiben wird.

Heinz-Horst Schrey greift diese Problematik bei Husserl auf und sieht ihn »im cartesianischen Denkhorizont befangen«, da der Andere nach Husserl »nichts anderes als der Gegenstand meiner Intentionalität« ist. Nach einem solchen Muster ist »die einzige Realität, die übrigbleibt, [...] doch meine Intentionalität. Der Andere ist das leere Noema, das meiner Hinsicht auf den Anderen hin entspricht in dem Maße, in dem er konkret in meiner Erfahrung erscheint.« Schrey folgert, daß damit »die Gefahr des Solipsismus bei Husserl doch nicht überwunden und die Position der Dialogik noch nicht erreicht« ist, »in der der Andere tatsächlich konstitutiv wird für

³⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimatwelt und Fremdwelt*, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1, hrsg. v. Ram Adhar Mall und Heinz Kimmerle), hrsg. v. Ram Adhar Mall und Dieter Lohmar, Amsterdam 1993 (53-65), hier S. 61. Bernhard Waldenfels versucht, im Rahmen seiner Typologie und Wissenschaft des Fremden, die Idee der ›Fremd- und Heimatwelt‹ Husserls für die Interkulturalität fruchtbar zu machen. Ausgehend von der Gleichrangigkeit des Eigenen und des Fremden sollen sich nach Waldenfels die Kategorien des Eigenen und des Fremden voneinander beunruhigen lassen, was für das interkulturelle Zusammenleben unentbehrlich sei. Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/Main 2006. Problematisch wird diese Sichtweise, wenn das Fremde, wie bei Husserl zu einem hypostasierten Anderen werden sollte. Im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität wird das Fremde weder verdrängt noch vereinnahmt.

das Ich.«³⁸ Wer das Fremde in seiner Vorstellung verwirklichen will, muß zwangsläufig reduktiv verfahren.³⁹

2. 3. 3. Max Scheler und die empirische Realität des Fremden

Eines der zentralen Themen Schelers in seiner Studie ›Wesen und Formen der Sympathie‹ ist die Auseinandersetzung mit der Fremdwahrnehmung und das Wechselverhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden.

Scheler geht einen Weg, auf dem das Andere in seiner Andersheit für das Ich »durch seinen empirischen Inhalt oder die Leibesbeziehung als individuiert gilt.« Für ihn kann die Fremdwahrnehmung unter keinen Umständen als Analogieschluß vom eigenen ›Ich-Erlebnis‹ auf ein ›Fremd-Ich‹ ausgelegt sein. Er weist darauf hin, »daß auch das Ich selbst ein ›Individuum‹ ist, das wir erfassen, und zwar ein von unserem Ich verschiedenes Individuum – und nur darum wissen wir, daß es ein ›anderes‹ ist.«⁴⁰ Wer nach Scheler die Wahrnehmbarkeit ›fremder Iche und ihrer Erlebnisse‹ bestreitet, der muß »mit denselben Gründen auch die Wahrnehmbarkeit der Materie«⁴¹ bestreiten. Diese anthropologische Offenheit artikuliert, daß Grenzbestimmungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden zumeist konstruiert sind.

Der persische Mystiker und Philosoph Maulana Jalaleddin Rumi (1207-1273) nahm Schelers Auffassung vorweg, eine Wahrnehmung, die für eine Theorie der Interkulturalität von Bedeutung ist. Rumi geht von der empirischen Realität unterschiedlicher ›Iche‹ aus, die er als eine Einheit in der Pyramide des Seins betrachtet: »...und sehe die beiden ›Welten‹ als Einheit. Ich suche Einheit in mir; ich erkenne sie in dir; ich sehe sie in jedem.« Rumi legt eine Anthropologie zugrunde, die alle kulturellen Grenzen und Kontexte überschreiten will. Seine Lehre basiert auf der Liebe als Hauptkraft

³⁸ Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970 S. 24.

³⁹ Das Fremde wird in der Regel reduziert dargestellt, um die bestehende Ordnung zu reproduzieren. Die Notwendigkeit der kritisch-reflexiven und vor allem offenen Auseinandersetzung mit dem Fremden wird zwar erkannt, ermangelt jedoch der methodischen Umsetzung, da von traditionellen disziplinärkonstitutiven Theoriefiguren abstrahiert wird.

⁴⁰ Vgl. Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Bern 1973 S. 236.

⁴¹ Ebenda, S. 253.

des Universums, welches er als ein harmonisches Ganzes versteht, in dem sich jeder Teil mit allen anderen, trotz bestehender Unterschiede, in einer dialogischen Relation befindet.

Die Philosophie der Eigen- und Fremdwahrnehmung Rumis und Schelers sind geistesverwandt, denn auch Scheler geht von einer empirischen Realität aus und weist aufgrund der Logik seines eigenen Denksystems Husserls phänomenologische Verfahrensweise zurück. Zu Recht bezeichnet er diesen als einen »erkenntnistheoretischen Idealisten«, der die Realität des Fremden nicht als ein konstitutives Ich in sein Bewußtsein bringen will. Husserl, der in einem »Bewußtseinsidealismus« verharret und die empirische Realität des Fremden ignoriert, verfällt Scheler zufolge einem »Solipsismus«⁴², einem erkenntnistheoretischen Standpunkt, der nur das eigene Ich als das einzig Wirkliche gelten lassen will und alle anderen konkreten Iche mit der Außenwelt nur als dessen Vorstellungen annimmt.

2. 3. 4. Munasu L. J. Duala-M'bedy und die Wissenschaft des Fremden

Der Kameruner Philosoph Duala-M'bedy gehört zu einer Reihe von Kritikern, welche der Ethnologie vorhalten, sich ausschließlich dem außereuropäischen Menschentum als Objekt der Forschung zu widmen. Dadurch haftet ihr noch heute der Geruch einer Kolonialwissenschaft an.⁴³

Duala-M'bedy ist der Auffassung, daß die in der europäisch-westlichen Ethnologie entwickelten Verfahren des Verstehens fremder ›Kulturen‹ einer grundlegenden kritischen Revision zu unterziehen seien. Er führt den Begriff der ›Xenologie‹ in die Literatur ein und schlägt Xenologie erstmals als eine wissenschaftliche Disziplin vor.⁴⁴ Xenologie ist für ihn ein Teilgebiet der politischen Wissenschaft, inhaltlich zwar der *politike episteme* entgegengesetzt, methodisch jedoch unmittelbar von dieser ableitbar. Er stellt

⁴² Ebenda, S. 222. Auch Johannes Thyssen bezeichnet das System Husserls als solipsistisch. Vgl. Thyssen, Johannes: *Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie*, in: *International Congress of Philosophy*, Bd. XI, 1953 (188-194).

⁴³ Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdielrich: *Xenologie und Ethnologie*. Versuch einer Klärung ihres Verständnisses, in: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*, hrsg. v. Christian Bremshey u.a., Münster 2004 (30-40), hier 2004 S. 33.

⁴⁴ Vgl. Duala-M'bedy, Munasu L.J.: *Xenologie*. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg 1977.

sich die Aufgabe, »unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten das Problem der geistigen Konfrontation mit Völkern zu untersuchen, die bis dato am Rande europäischer Geschichtsphilosophie behandelt worden sind und damit grundsätzlich eine menschlich derogative Sonderstellung entweder eingenommen haben oder noch nehmen. Das Thema [...] ist also implizit die Kritik an einer Verzerrung des Menschenbildes, die [...] seit der europäischen Renaissance zu einem Charakteristikum des europäischen Denkens geworden ist.«⁴⁵

Für Duala-M'bedy gibt es »keinen Identitätsbezug für die Fremdheit, insofern ist das Fremde ein relativer Begriff.«⁴⁶ In einer umfassenden Quelldokumentation zeigt er auf, daß das seit der Renaissance aufkommende Menschenbild unter ethnologischen Gesichtspunkten zur Polarisierung der Welt in einerseits die ›wilden und primitiven Naturvölker‹, andererseits die ›kultiviert-zivilisierten Europäer‹ gebraucht wurde. Ausgangsfrage seiner Untersuchung ist die Analyse des Phänomens der Verobjektivierung außereuropäischer Gesellschaften und Kulturen. Duala-M'bedy ist der Ansicht, daß es »so etwas wie einen kategorischen Fremden in der Welt und in der Geschichte nicht gibt. [...] Da es keinen Fremden per se gibt, wird Fremdheit erzeugt [...], zum Fremden wird durch den geschichtlich erzielten Umstand des Milieudenkens gemacht, der die Gruppe oder die Gesellschaft heißt.«⁴⁷

Duala-M'bedy versteht sein Werk, das auf erkenntnistheoretischen Prämissen basiert, als ›Vorstudie zu einer Wissenschaft vom Fremden‹, in dem er die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie behandelt und damit die ›abendländische‹ Ethnologie kritisiert. Er geht von der basalen Einsicht aus, daß jede Kultur sowohl das Eigene als auch das Fremde sehen muß. Dies soll zur wechselseitigen Anerkennung der kulturellen Kontexte führen. Ein zentrales Grundproblem der Xenologie stellt die politische Verständigung unterschiedlicher Völker, Kulturen und Religionen dar.

⁴⁵ Ebenda, S. 13.

⁴⁶ Duala-M'bedy, Bonny L.J.: *Was ist die Wissenschaft von der Xenologie*, in: *Das Begehren des Fremden*, hrsg. v. Bonny L.J. Duala-M'bedy, Essen 1992 (13-29), hier S. 19.

⁴⁷ Vgl. Duala-M'bedy, Munasu: *Xenologie*, 1977 S. 14 und 17.

Anerkennung wird im interkulturellen Kontext in einem relationalen Sinn gebraucht. Die Akzeptanz dieser Relation ist der erste Schritt zu einem polyphonen und diskurshistorischen Dialog, der Kritik nach innen und nach außen ermöglicht. Dazu gehört die Wahrnehmung und Pflege der Unterschiede zwischen sowie innerhalb des Eigenen und Fremden auf jedwedem Gebiet, ohne Gemeinsamkeiten zu vernachlässigen. Diese lassen sich durch ein ›In-Beziehung-Setzen-zu-der/dem-Anderen‹ extrahieren. Es geht um einen Prozeß, in dem versucht wird, andere Menschen unabhängig von ihrer kulturellen Zugehörigkeit durch Annäherung und Empathie zu verstehen. Dies ist ein Grund, warum Duala-M'bedy den Ansätzen von Husserl kritisch gegenübersteht, weil er das Fremde hypostasiert und es vom Eigenen ausgehend analysiert und be- bzw. verurteilt.

Im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität ist nicht nur der lernende Umgang mit Eigenkulturellem und Fremdkulturellem von Bedeutung, sondern auch Autonomie und eigenkulturelle Tradition, welche mit gleichzeitiger Anerkennung fremdkultureller Tradition einhergeht. Die Akzeptanz des Anderen bei reflektierter Wahrung des Eigenen impliziert eine Perspektivenerweiterung.⁴⁸

Zu beachten ist dabei erstens die aktive Wahrnehmung und Akzeptanz des ›real Vorhandenen‹ und nicht des ›konstruierten‹ Fremden. Dies bedingt zweitens die ebenfalls aktive Wahrnehmung des Eigenen als einem Anderen gegenüber dem Anderen. Drittens geht es um die gegenseitige Anerkennung der Andersheit des jeweils Anderen. Insofern handelt es sich um die Beantwortung der Frage nach ›Wer bin ich‹ bzw. ›Wer sind wir‹ der Frage, wer der Andere ist und wer die Anderen sind. Um zu wissen, wer das Andere ist oder wer die Anderen sind, müssen wir sie selbst zu Wort kommen lassen. Insofern gilt die solipsistische Denkakrobatik eines Husserls zu überwinden. Wir können nicht von einem hypostasierten Anderen ausgehen. Nur so kann die Selbst- und Fremdhermeneutik des Anderen mit seiner Selbst- und Fremdhermeneutik in Beziehung gesetzt und miteinander verglichen werden. Im Rahmen dieser hermeneutischen Begegnung können sich die Selbstvergewisserung des Eigenen aus eigener Sicht und die Selbstvergewisserung des Fremden aus fremder Sicht gegenseitig bereichern, ohne sich gegenseitig zu reduzieren oder verfügbar zu machen.

⁴⁸ Vgl. Bühl, Walter: *Die Ordnung des Wissens*, München 1984.

Gerade hier hat die Ethnologie seit ihrer Geburt beinahe unverzeihbare Vorurteile erzeugt und institutionalisiert. Die reziproke »Anerkennung der wechselseitigen Unverfügbarkeit ist das normative Prinzip, das für den rationalen Interkulturalitätsdiskurs bestimmend ist.«⁴⁹ Das Selbstverständnis des Fremden wird hier nicht durch das eigene Verständnis vom Fremden ersetzt. Dabei gilt die Bewahrung der eigenen Identität als eine wichtige Voraussetzung für fruchtbare Kommunikation, ob interreligiös oder interkulturell.⁵⁰

Der Ansatz Duala-M'bedys, der Ethnologie mit Xenologie vereint, entspricht der Grundhaltung einer Theorie der Interkulturalität, die einen interdisziplinären Dialog nach innen und nach außen ermöglicht.

Abschließende Gedanken

Die Identifizierung, Thematisierung und Analyse des Eigenen und des Fremden kann nicht auf der Ebene der reinen Vernunft vollzogen werden. Hier ist zwischen dialogischer und reiner Vernunft zu unterscheiden. Mit der reinen Vernunft können wir die Grundwirklichkeit des menschlichen Lebens und des Miteinanders nicht erfassen. Das Leben als reine Wirklichkeit geht jeder Theorie und Deutung voraus. Im Leben begegnet der Mensch den Dingen und sich selbst. Wer meint, mit der reinen Vernunft die Grundwirklichkeit des Lebens erfassen zu können, bezieht sich stets auf den physikalisch-mathematischen Verstand, der in den Naturwissenschaften gute Ergebnisse erzielte. Auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft wird dieser jedoch scheitern, weil eine »reine«, von der Praxis abgekoppelte Vernunft auch eine vom Leben getrennte Vernunft ist. Überall, wo es um Menschen und das Wechselverhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden geht, wird jeder Versuch, mit der reinen Vernunft zu operieren, versagen.

Das Eigene lebt in vielfacher Weise im Fremden, und viele Dimensionen des Fremden bestimmen die Manifestationen des Eigenen. Eine theoretische oder praktische Thematisierung des Eigenen und des Fremden, die diese Erkenntnis vernachlässigt, wird zwangsläufig im Namen einer be-

⁴⁹ Eirmbter-Stolbrink, Eva und Claudia König-Fuchs: *Ideen zur interkulturellen Pädagogik*, 2008 S. 19.

⁵⁰ Vgl. Yousefi, Hamid Reza: *Angewandte Toleranz*, 2008 S. 109.

stimmten Vorstellung vom Eigenen und Fremden operieren, die reduktionistisch verfährt.

Interkulturalität versteht sich als eine akademische Disziplin mit gesellschaftlicher Relevanz. Sie ist einer unparteiischen Offenheit verpflichtet, die das Verhältnis zwischen sowie innerhalb des Eigenen und des Fremden dialogisch gestalten und entfalten will. Mein Ziel war es, auf der Grundlage eines offenen Kulturbegriffs das Eigene und das Fremde im Rahmen einer Theorie der Interkulturalität darzustellen und eine theoretische Basis zu errichten, die von ineinandergreifenden prozessualen Dimensionen getragen wird.

Literaturangabe:

Yousefi, Hamid Reza: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, in: Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen, hrsg. v. mit Klaus Fischer, Ina Braun und Peter Gerdson, Nordhausen 2008 (25-52).