

D.6 Kultur

Michelle Becka

Leitfragen:

- Welche Konzepte von Kultur gibt es?
- Welche Bedeutung hat kulturelle Identität und wie geht Ethik damit um?
- Was bedeutet Interkulturalität?
- Inwiefern berührt Postkolonialismus die Christliche Sozialethik?
- Was trägt bei zu einem angemessenen Umgang mit kultureller Diversität?

1. Dimensionen des Kulturbegriffs

Der mehrdeutige Begriff Kultur verweist auf ein komplexes Netz aus Erfahrungen, Wissen, Überzeugungen, Kunst, Normen und Werten. Kulturelle Prägungen beeinflussen auf verschiedene Weisen die Aushandlungsprozesse, die zur Gestaltung von gerechten politischen Ordnungen nötig sind. Deshalb muss die sozialetische Reflexion das Phänomen Kultur verstehen sowie Herausforderungen und Probleme in diesem Kontext identifizieren, um mit ihnen umgehen zu können. Die Perspektive dieses Beitrags muss sich dabei – trotz interkultureller Verweise – vorwiegend auf den deutschsprachigen Kontext beschränken.

Kultur ist ein vieldimensionaler Begriff, der keine eindeutige Definition zulässt. Die begriffsgeschichtliche Verortung zeigt daher verschiedene Begriffsdimensionen auf, die unter Umständen in Spannung zueinander stehen.

1.1 Aspekte der Begriffsgeschichte

Der Begriff Kultur geht auf das lateinische Wort *colere* (*bebauen, bestellen, bearbeiten*) zurück, hat also seinen Ursprung im Ackerbau. Weitere

D. Kontexte

Dimensionen wie *pflügen*, aber auch *verehren* und *anbeten* (daher der religiöse Kult) kommen hinzu. Bezeichnet werden kann damit, ähnlich wie beim Begriff der Bildung (→ E.3), gleichermaßen der Prozess wie auch das Resultat desselben.¹ Die Wortherkunft deutet darauf hin, dass Kultur etwas vom Menschen Gemachtes ist: Durch die Bearbeitung macht der Mensch die Natur urbar. Neben der äußeren Natur prägt Kultur auch die innere Natur des Menschen im Sinne des Kultivierens, d. h. der Pflege menschlichen Denkens und Handelns und der damit verbundenen Verbesserung der Sitten.

► Bei allen Unterschieden der Begriffsverwendung bezeichnet Kultur vom Menschen Gemachtes.

Kultur und Natur. Kultur wird in Europa ab der Frühen Neuzeit oft als Gegensatz zu Natur verstanden. Damit geht häufig eine evaluative Aufladung der Begriffe einher: Wird Natur als roh und wild aufgefasst, ist Kultur ein überlegener Zustand, der sich davon abhebt. Umgekehrt kann ein – mit der Ausnahme von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) recht junges – Verständnis von Natur als ursprünglich und unverdorben einen negativen Kulturbegriff evozieren, der für die Entfernung von dem als natürlich und gut angenommenen Zustand steht und zuweilen in einen Kulturpessimismus mündet, d. h. in eine Skepsis oder Ablehnung von Tendenzen und Entwicklungen der je zeitgenössischen Kultur. Natur und Kultur sind jedoch keine scharf trennbaren Gegensätze, da kaum etwas heute als natürlich im Sinne von menschlich unberührt gelten kann und die Übergänge fließend sind (→ D.3.2). Auch mit Blick auf den Menschen selbst wird (etwa bei Herder und in der Philosophischen Anthropologie des 20. Jh.) angenommen, dass er sich in der Kultur zu seiner Natur verhält und dass er dies tun *muss*, um zu überleben. Kultur zu haben gehört zu einer – wie auch immer zu bestimmenden – Natur des Menschen, sie ist kein Gegensatz. Mehr noch: *Die* Natur des Menschen ist ohne kulturelle Prägung, deren zentrale Ausdrucksform die Sprache ist, nicht erfassbar.

Kultur als gesellschaftlicher Teilbereich. Jenes Verständnis von Kultur, mit der sich das Menschsein von der Natur abhebt und als Zeichen für eine – wiederum schwierig zu bestimmende – Höherentwicklung steht,

1 Vgl. Schmidt-Lux, T., Art. Kultur, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁸III (2019) 1166–1177, hier 1167.

wird auf Einzelne und auf Gruppen bezogen, wodurch sich in der gesellschaftlichen Schichtung die einen von den anderen abheben. Diese Distinktion spiegelt sich auch in den Begriffen Hochkultur und Populärkultur wider, die bis heute verwendet werden, deren Übergänge aber längst fließend sind. Beide verweisen auf Kultur als gesellschaftlichen Teilbereich. Dieses Begriffsverständnis prägt unsere alltägliche Wahrnehmung und bezieht sich auf besondere geistige und künstlerische Leistungen von Menschen wie Kunst, Musik, Literatur etc. Auch wenn der wissenschaftliche Kulturbegriff heute kaum in diesem engen Sinn verstanden wird, liegt darin doch ein Hinweis auf die Vielfalt der Rationalitätsformen von Kultur, die weniger instrumentell, sondern symbolisch und narrativ sind.

Kultur und Zivilisation. Häufig werden die Begriffe synonym verwendet, aber es gibt Veränderungen und regionale Unterschiede. So ist in Frankreich in der Zeit der Aufklärung *civilisation*, zurückgehend auf die lateinische *civitas* (Stadt), bedeutender als der Begriff der Kultur. Bereits im 18. Jh. erhält der Begriff Zivilisation eine geschichtsphilosophische Bedeutung und bezieht sich auf die historische Entwicklung der Menschheit. Er wird mit einem Fortschrittskonzept verbunden und hebt die Höherentwicklung zu Freiheit und Selbständigkeit hervor. Zeitgleich beginnt die Verwendung des Begriffes im Plural: Zivilisationen bezeichnen nun auch Völker. In Deutschland hingegen ist die Gewichtung eine andere. Von Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) vorbereitet, wird Ende des 19. Jh. Kultur als der Begriff verstanden, der die Höherentwicklung zum Besseren, insbesondere eine innere – auch sittliche – Verfeinerung anzeigen sollte, während als zivilisiert gilt, was zwar technisch hoch entwickelt, aber rein rational und eher äußerlich ist.² In der Folgezeit werden beide Begriffe kaum noch unterschieden, aber unterschiedliche Konnotationen wirken fort.

Kultur und Nation. Neben diesen Verwendungen, die sich auf die Entwicklung Einzelner (oder von Gruppen) beziehen, wird der Begriff ab der Mitte des 18. Jh. in Deutschland auch zur Kennzeichnung von größeren Kollektiven und insbesondere von Nationen verwendet. Es ist vor allem Johann Gottfried Herder (1744–1803), der die Kultur mit dem Volk bzw. der Nation verbindet und von der Kultur *der* Griechen oder *der* Römer spricht. Dabei spricht er *allen* Völkern Kultur zu und hebt sich darin von

2 Vgl. Schmidt-Lux, Kultur, 1170.

D. Kontexte

Zeitgenossen ab. Herder betont, dass Kulturen den Grund für ihr Gelingen je in sich selbst haben,³ also nicht vorrangig an anderen zu messen sind. Er schafft damit die Grundlage zur Wertschätzung von Kulturen und gilt als Wegbereiter des Kulturrelativismus. Darin ist gleichzeitig die Gefahr angelegt, Kulturen als voneinander unabhängige geschlossene Gebilde anzunehmen, auch wenn Herders Text nicht notwendig so verstanden werden muss. Fixe Kulturen, die unberührt nebeneinander bestehen, sind eine Fiktion; das gilt für archaische Kulturen in der Vergangenheit, das gilt erst recht in der globalisierten Welt des 21. Jh. (→ D.2; D.3).

1.2 Ein Begriff von Kultur

Obwohl auch der wissenschaftliche Kulturbegriff nicht einheitlich ist, gibt es eine starke Tendenz, Kultur nicht auf bestimmte Kulturformen engzuführen oder als *ein* Feld des Sozialen zu verstehen, sondern als Sinn und Bedeutung des Sozialen. Der Begriff *Cultural Turn* bezeichnet diese Wende zu einem sehr weiten Kulturbegriff (auch wenn der Begriff mittlerweile selbst Gegenstand der Diskussion ist).

► **Kultur bezeichnet, wie Menschen gemeinschaftlich Sinn und Bedeutung generieren.**

Weil Sinn und Bedeutung des Sozialen nicht einfach gegeben sind, ist Kultur geprägt von einem ständigen Prozess der (Re-)Interpretation. Ergebnisse dieser Interpretationsprozesse verfestigen sich in Traditionen, die stets fortgeführt, weiterentwickelt oder aufgebrochen werden. Deshalb hat Kultur einen konstruktiven Charakter und ist – bzw. sind Kulturen im Plural – nicht unveränderlich, sondern dynamisch. Und weil Kulturen nicht isoliert sind, sondern in Wechselwirkung mit anderen stehen, sind sie hybride, das heißt, es gibt keine Kultur in Reinform, sondern sie sind geprägt durch gegenseitige Beeinflussung und Überlappung mit anderen Kulturen. Auch die Abgrenzung von anderen beeinflusst das Verständnis der eigenen Kultur. Diese Vorstellung von Kultur lässt sich nicht

3 Vgl. Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga 1774, 61; Deutsches Textarchiv, URL vom 28.8.2020: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/herder_philosophie_1774?p=65.

nur auf Ethnien beziehen. Völlig unterschiedliche Gruppen – Jugendliche, Fußballfans, Anhänger*innen einer Musikrichtung, LGBTIQ* u. v. a. – bilden Kulturen aus, die häufig als Subkulturen bezeichnet werden.

Individuum und Kultur stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis: Menschen sind kulturell geprägt und können sich zugleich zu dieser Prägung verhalten, sie sind also nicht determiniert. Gleichzeitig ist Kultur durch Menschen hervorgebracht. Kultur ermöglicht eine Handlungs- und Erwartungsstabilisierung, die Ordnung herstellt und entlastet – und die gleichzeitig einengend und als Zwang empfunden werden kann.

► **Kulturen sind nicht statisch, sondern dynamisch. Sie prägen Menschen, determinieren sie aber nicht.**

Über das Aushandeln und Interpretieren von Bedeutung hinaus werden verschiedene Akzente in zeitgenössischen Verständnissen von Kultur gesetzt.

Ein performatives Kulturverständnis hebt die Prozesse hervor, in denen Symbolbildung stattfindet oder Bedeutung konstituiert wird. Eine besondere Rolle kommt Ritualen zu sowie dem Erzählen (Narrativität), durch das Menschen ihre Erfahrungen verarbeiten und mitteilen und sie so einem nicht abschließbaren Prozess der Neuinterpretation aussetzen. Eher handlungstheoretische Konzepte heben hervor, dass Kultur nur im Vollzug von Handlungen existiert, in denen Deutungen artikuliert werden. Kultur gilt als Feld von Praktiken und Diskursen, das Handelnde stets interpretativ weiterzuentwickeln und zu verändern. Dem ähnlich sind diskursive Konzepte, die betonen, Kultur sei als offener und instabiler Prozess des Aushandelns von Bedeutung zu verstehen.⁴ Sie berücksichtigen in besonderer Weise die Macht, die in diesen Prozessen wirkt, wenn bestimmte Interpretationen dominant und andere ausgeschlossen werden.

Das ist zu berücksichtigen in einem Arbeitsbegriff von Kultur als Horizont der Sinn- und Bedeutungskonstitution, als Verstehens- und Handlungshorizont, der auf einem Fundus vielfältiger gemeinsamer Erfahrungen, Geschichten, Symbole, Sprachen und Interpretationen beruht und der durch die Generierung von Bedeutung zur Lebensbewältigung der Menschen beiträgt.

4 Vgl. Wimmer, A., Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutung, Wiesbaden 2015.

2. Herausforderungen im Kontext von Kultur

Der weite Kulturbegriff, der sich durchgesetzt hat, ist schwer zu begrenzen. Und je mehr er zu umfassen vorgibt, desto unschärfer wird er als Kategorie. Das Problem der Unschärfe wird daher selbst zur sozioethischen, aber auch zur politischen Herausforderung.

2.1 *Das Soziale und die Kultur*

Das Soziale bezieht sich auf das Miteinander der Menschen, also die Gestaltung ihrer Beziehungen, und in einem engeren Sinn auf die gesellschaftliche Struktur dieser Beziehungen (Sozialstruktur). Das Soziale ist ein ähnlich weiter Begriff wie Kultur und es gibt Überlappungen. Gleichwohl sind beide zu unterscheiden. Seit einiger Zeit wird jedoch eine Ausbreitung des Begriffs der Kultur auf Kosten des Sozialen festgestellt. Seit den 1980er Jahren setzt sich ein Deutungsmuster durch, soziale Konflikte als kulturelle zu verstehen. Das heißt, dass vermehrt kulturelle, ethnische und religiöse Kategorien in der Analyse sozialer Konflikte herangezogen werden, ohne die verschiedenen Dimensionen hinreichend zu unterscheiden. Soziale Desintegration wird dann vorrangig als kulturelle (im Sinne ethnischer) Desintegration verstanden.

Die Gefahr dabei ist, dass Konflikte einseitig oder ausschließlich kulturell interpretiert werden und soziale und andere Faktoren wie Armut, Bildung etc. vernachlässigt werden und Ungleichheit auf kulturelle Differenz reduziert wird. Die Beseitigung von sozioökonomischer Ungleichheit (→ D.2.4; E.7.2) gerät dann in der Ursachenbekämpfung aus dem Blick. Es droht die Gefahr, Probleme nicht auf der Sachebene zu lösen, sondern durch die Identifikation von vermeintlichen Verursacher*innen. Zudem wird ignoriert, dass auch kulturell beeinflusste Konflikte nicht aus grundsätzlich konfligierenden Traditionsbeständen resultieren, sondern „erst durch spezifische Erfahrungen von Diskriminierung und Deklassierung“⁵ entstehen. Es sind daher in diesen Konflikten kulturelle, politische *und* sozioökonomische Faktoren zu berücksichtigen.

5 Groenemeyer, A., Soziologie sozialer Probleme, in: Abrecht, G./Groenemeyer, A. (Hg.), Handbuch sozialer Probleme, Wiesbaden 2012, 17–116, hier 56.

► **Die Dimension Kultur darf andere Faktoren in der Analyse von Konflikten nicht verdrängen.**

Auch unabhängig von Konflikten weist der Begriff der Kulturalisierung auf die Vermischung von Sozialem und Kultur oder gar auf eine Überlagerung des Sozialen durch Kultur hin. Sie unterstellt eine kausale Beziehung zwischen der „Herkunft einer als kohärent gedachten sozialen Gruppe und dem sozialen Handeln ihrer Mitglieder“⁶. Die Andersheit der so konstruierten Gruppe führt dann zu einer Sonderbehandlung. Dabei wird ausgeblendet, dass Handeln auch ganz andere Motive haben kann.⁷

2.2 Kulturen im Plural und die Frage kultureller Identität(spolitik)

Während ein wissenschaftlicher Kulturbegriff die Prozesshaftigkeit und Hybridität von Kulturen hervorhebt, ist eine Vielzahl der Probleme darauf zurückzuführen, dass man sich Kulturen als feste Einheiten vorstellt.

Von *Kulturen im Plural* zu sprechen bedeutet, unterschiedliche Weisen der Sinn- und Bedeutungsgebung anzunehmen, die kollektiv geprägt sind. Was das bedeutet, zeigt sich in Ländern in Afrika, Lateinamerika oder Asien deutlicher als in Deutschland, wenn verschiedene Volksgruppen, oder eben Kulturen, in einem Staat zusammenleben, die verschiedene Sprachen sprechen, unterschiedliche Rituale und Alltagspraktiken kennen, abweichende Ess- und andere Gewohnheiten haben etc. Probleme treten auf, wenn Menschen, die diesen Gruppen zugehören, aufgrund ihrer Zugehörigkeit politische Teilhabe verweigert wird, wenn sie diskriminiert werden oder ihnen Rechte vorenthalten werden (→ C.7). Problematisch ist auch, wenn ihre kulturelle Andersheit entweder verabsolutiert oder ignoriert wird. *Ignoriert* wird kulturelle Andersheit, wenn die einen – Machthaber, dominante Kulturen oder Gruppen – meinen,

6 Tezcan, L., Spielarten der Kulturalisierung, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5 (2011) 357–376, hier 358.

7 In anderer Weise wird Kulturalisierung durch den Soziologen Reckwitz verstanden, für den Kultur der Sphäre der Rationalität entgegengesetzt ist. Kulturalisierung bezeichnet dann eine Ausdehnung auf Kosten der Rationalität. Dabei wird jedoch verkannt, dass andere Rationalitäten nicht irrational sein müssen. Vgl. Reckwitz, A., Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019, 29–62.

D. Kontexte

für andere sprechen und entscheiden zu können, und dabei gezielt oder unbewusst übersehen, dass jene anderen nicht dieselben Bedürfnisse, Interessen oder Werte haben. In einem falsch verstandenen abstrakten Universalismus wird das Eigene verallgemeinert und das andere verkannt. *Verabsolutiert* wird kulturelle Andersheit, wenn Unterschiede zwischen Kulturen als so weitreichend gelten, dass keine Gemeinsamkeiten mehr erkennbar scheinen. Formen der Verabsolutierung sind etwa die Exotisierung, nach der kulturell andere als exotische Wesen bestaunt werden, oder die Barbarisierung, in der die Abweichung vom Eigenen als rückständig, wild oder minderwertig abgewertet wird. Andere werden als so verschiedenen betrachtet, dass sie inkommensurabel sind, d. h. absolut unvergleichbar, weil sie in nichts einander ähnlich sind, so dass ein gegenseitiges Verstehen nicht möglich erscheint. Eine solche Entgegensetzung übersieht, dass einerseits Verstehen auch innerhalb von Gruppen und Kulturen niemals vollständig – und doch möglich – ist und andererseits Kulturen nie absolut voneinander zu trennen sind. Dieser Relativismus nimmt eine Überbewertung der Ungleichheit vor und verkennt Gleichheit.

Kulturelle Identität. Gibt es so etwas wie kulturelle, im Sinne kollektiver Identität? Identität ist zunächst individuell und schon als solche spannungsreich. Die Rede von kollektiver Identität ist problematisch, weil sie die Verschiedenheit mehrerer Individuen einem Gesamten unterordnet. Sie steht daher in der Gefahr, Differenzen und Spannungen untereinander durch die Betonung eines gemeinsamen Ganzen zu verdecken, wodurch Individualität und damit Freiheitsräume verloren gehen können.⁸ Andererseits ist kollektive Identität ein soziales Phänomen. Als gruppenspezifische Kulturform ermöglicht sie Menschen Zugehörigkeit. Sie ist, ähnlich wie Religion (→ D.5), sinnstiftend und damit für das Selbstwertgefühl von Gruppen und Personen bedeutsam.⁹ Weil dadurch gesellschaftliches Handeln beeinflusst wird, ist kulturelle Identität, so die hier vertretene Sichtweise, sozialetisch relevant.

Es wird kontrovers diskutiert, ob (kulturelle) Identität auch ohne Abgrenzung möglich ist und ob diese Abgrenzung immer mit der Abwer-

8 Vgl. Becka, M., Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik, in: Ethik und Gesellschaft (EuG) 1 (2020), Kritik der Identitätspolitik, URL vom 24.9.2021: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-10>, 3.

9 Vgl. Lesch, W., Konturen einer anti-identitären Sozialethik, in: EuG 1 (2020), URL vom 14.9.2020: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-11>, 3.

tung der jeweils anderen einhergehen muss. Im Alltag ist genau das ein häufiges Problem. Ein *Wir* wird auf Kosten von anderen konstruiert: Einzelne werden ausgeschlossen, weil ihnen ein die Zugehörigkeit begründendes Merkmal (tatsächlich oder vermeintlich) fehlt, und andere Gruppen werden abgewertet, so dass eine Dichotomie von *wir und die anderen* entsteht, die viele Auseinandersetzungen prägt. Wenn das *Wir* vorrangig über die Abgrenzung von anderen bestimmt ist, muss diese Abgrenzung aufrechterhalten oder verstärkt werden, um die Identität nicht zu gefährden. Das geschieht etwa, indem die anderen als Bedrohung stilisiert werden.

Kulturelle Identität kann aber auch nichtessentialistisch verstanden werden als eine gemeinsame Sinnressource, die ohne scharfe Abgrenzung auskommt. Neuere Konzepte von kultureller Identität heben deren prozedural-unabgeschlossenen Charakter hervor. Jedes Individuum verbindet zudem verschiedene Identitäten miteinander, oder anders gesagt: Jede Identität umfasst verschiedene Facetten und Dimensionen, die stets reinterpretiert werden. Ein solches Verständnis (kultureller) Identität, die man auch als *hybride* Identität bezeichnet, ist mit dem Wert der individuellen Freiheit vereinbar und sieht im Vorhandensein anderer Identitäten keine Bedrohung.

Identitätspolitik. Wenn politische Forderungen mit der Berufung auf kollektive oder kulturelle Identität verknüpft werden, spricht man von Identitätspolitik (→ D.1.7). Das ist sozialetisch deshalb relevant, weil die Kategorie Kultur politische Prozesse zu bestimmen droht. Zwei Formen sind zu unterscheiden. Eine erste Form von Identitätspolitik geht aus von Gruppen oder Kulturen, denen Rechte und Anerkennung vorenthalten werden und die diese politisch einfordern. Sie thematisieren ihre Identität vorrangig, weil sie ihnen – reduziert auf einen Identitätsmarker wie beispielsweise sexuelle Orientierung (→ E.5.2) – zum Stigma und von daher zum Grund von Diskriminierung geworden ist. Sie betrachten ihre Identität gewöhnlich als eine von mehreren in der Gesellschaft. Die Berufung auf diese Identität zielt auf die Aufhebung von Diskriminierung. Es geht in ihrem Kampf um Anerkennung vorrangig darum, als Angehörige einer bestimmten Gruppe nicht vom Genuss gleicher Rechte ausgeschlossen zu sein. Zweitens gibt es Identitätspolitiken von Gruppen und Kulturen, die sich selbst oft als *Mehrheit* deklarieren, auch wenn das quantitativ nicht der Fall sein muss. Sie sehen sich durch Vielfalt bedroht und heben daher bestimmte sie kennzeichnende Merkmale hervor

D. Kontexte

und verteidigen sie. Sie konstruieren ihre Identität als einheitlich und geschlossen und setzen sie häufig mit *der* Identität der Gesellschaft gleich, womit sie ignorieren, dass es in der pluralen Gesellschaft eine Vielzahl von Identitäten gibt. Diese Art von Identitätspolitik, die zur Abhebung von der ersten Form als *identitäre Politik*¹⁰ bezeichnet werden kann, strukturiert gesellschaftliche Verhältnisse über den Besitz oder Nichtbesitz der die Identität bestimmenden Merkmale.¹¹ Das ist aus der Perspektive Christlicher Sozialethik (CSE) ebenso abzulehnen wie das Erheben gemeinschaftlicher Ansprüche auf Kosten anderer. Beides widerspricht der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die Freiheit und Gleichheit für alle garantiert.

2.3 *Fundamentalismus*

Eine übersteigerte Form kollektiver Identität wird zum Fundamentalismus, also zu einer geistigen Haltung oder Anschauung, die durch das kompromisslose Festhalten an Grundsätzen bestimmt ist. Der Begriff stammt von protestantischen Gruppen aus den USA im frühen 19. Jh. Er ist häufig, aber nicht notwendig religiös begründet (→ D.5.5). „Beim religiösen Fundamentalismus handelt es sich überwiegend um eine Reaktion auf Bedrohungs- und Enteignungserfahrungen im Kontext von Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen. Reagiert wird darauf mit den Mitteln des moralischen Rigorismus, des doktrinären Dogmatismus und der sozialen ‚Exklusion‘.“¹² Unabhängig davon, auf welche Quelle man sich beruft – die Bibel, den Koran, eine Tradition etc. –, zeichnet sich der Fundamentalismus dadurch aus, dass er die Autorität dieser Quelle nicht weiter begründet, also dem rationalen Diskurs entzieht, und sie als einziges Erklärungsmodell für ganz unterschiedliche Lebensbereiche heranzieht. Andere Zugänge und Erklärungsmodelle werden ausgeschlossen. Rationalität spielt in der fundamentalistischen Berufung auf Religion und Kultur keine Rolle mehr.

10 Vgl. Riedl, A., Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten, in: EuG 1 (2020), URL vom 16.9.2020: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-3>.

11 Vgl. Möhring-Hesse, M., Antiidentitäre Sozialethik, in: EuG 1 (2020), <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-12>, 12.

12 Höhn, H., Art. Fundamentalismus. I. Theologisch, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁸II (2018) 951–955, hier 955.

Fundamentalismus geht häufig mit Autoritarismus einher. Autoritarismus bezeichnet eine besondere Disponiertheit des Individuums, die sich sowohl in autoritärer Aggression gegenüber anderen als auch in der bedingungslosen Unterordnung unter Autoritäten zeigt.¹³ Die autoritäre Persönlichkeit ist gekennzeichnet durch hohe Konformität und starken Normenkonventionalismus, der Gehorsam und absoluten Respekt gegenüber Autoritäten in den Vordergrund stellt. Der Wunsch nach Stärke einerseits und die Verachtung von Schwächeren andererseits bestimmen den Ruf nach einer starken Führungsperson sowie die Suche nach Sündenböcken und Feindbildern. In seiner politischen Ausrichtung ist der Autoritarismus antiliberal und antiuniversalistisch: Das Eigene wird verteidigt gegen Rechte und Freiheiten anderer.

► **Fundamentalismus und Autoritarismus sind nicht rational und gefährden Freiheit. Sie sind daher mit den Grundpositionen Christlicher Sozialethik nicht zu vereinbaren.**

2.4 Religion und Kultur

Über viele Jahrhunderte wurde Kultur in Mitteleuropa durch Religion (→ D.5.2) geprägt: durch das Christentum sowie durch Judentum und Islam. Kultur und Religion standen lange Zeit in einer engen Verbindung, die aber spätestens mit Aufklärung und Säkularisation aufgebrochen wurde und heute differenziert zu betrachten ist. Die Rede vom *christlichen Abendland* gibt diesen Zusammenhang sehr verkürzt wieder, da sie den Einfluss allein auf die christliche Religion engführt und die Vielfalt der Traditionen ausblendet.

Seit Ende des 20. Jh. besteht Uneinigkeit über die Wahrnehmung der Situation: Europa gilt als weitgehend säkularisiert, gleichzeitig erkennen einige eine *Wiederkehr der Religion* (wieder andere vertreten die Position, dass Religion nie an Bedeutung verloren hatte). Zumindest ein Aspekt der Säkularisierungsthese,¹⁴ nämlich dass Religion aus dem öffentlichen Raum verschwindet, ist fraglich geworden. Es gibt eine Präsenz von Religion im öffentlichen Raum trotz Säkularität. Dabei kann es Einflüsse

13 Vgl. Adorno, T., Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a. M. 1973, 41–43.

14 Vgl. Casanova, J., Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994, 211.

D. Kontexte

und Überschneidungen zum Bereich der Kultur geben. Dennoch ist es angebracht, die Bereiche zu unterscheiden.

Diese Unterscheidung verschwimmt im Anschluss an einen anderen Diskurs, der ebenso stark rezipiert wie kritisiert worden ist. Im Jahr 1996 veröffentlichte Samuel Huntington das Buch „Kampf der Kulturen“ (Original: *Clash of Civilizations*).¹⁵ Der Politologe schildert darin aus seiner Perspektive die Genese einer postkommunistischen Weltordnung. Macht werde nicht mehr bipolar (Ost – West) ausgeübt, sondern multipolar durch verschiedene Kulturräume (*civilizations*). Zivilisationen sind für ihn Wertgemeinschaften, die auf kulturelle, sehr homogen verstandene Identitäten gründen und eng mit den Weltreligionen verknüpft sind. In seiner Benennung der Zivilisationen taucht Afrika nur als potenzielle Zivilisation auf, der Buddhismus hat demnach gar keine Zivilisation geprägt, und das Judentum wird nur am Rande erwähnt. Die Einteilung erscheint willkürlich und wertend; Religion wird als Kriterium inkonsistent verwendet. Zwischen diesen Kulturräumen sagt Huntington Konflikte voraus, vor allem an sogenannten *Bruchlinien*, die teils durch einzelne Staaten gehen können. Seine Thesen wurden im internationalen Diskurs vielfach kritisiert wegen der Einteilung der vermeintlichen Kulturkreise, wegen seiner Vereinfachungen und Ungenauigkeiten – und wegen seines ahistorischen und essentialistischen Zivilisations- und Religionsbegriffs.¹⁶

In der kirchlichen Sozialverkündigung (→ B.4) spielt der Begriff der Kultur vor allem bei Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) eine bedeutende Rolle. Zum einen verbindet er in der Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015) im Begriff der „ökologischen Kultur“ (LS 111) Natur und Kultur aufs Engste. Zum anderen fordert er vehement die Wertschätzung insbesondere indigener Kulturen und durchbricht damit den Eurozentrismus, der die kirchliche Sozialverkündigung prägt, auch wenn seit *Mater et magistra* (MM, 1961) durchaus Öffnungen erkennbar sind (→ B.4.4). LS, *Fratelli tutti* (FT, 2020) sowie das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia* (QuA, 2020) werden in diesem Anliegen sehr deutlich. Es ist vom „kulturellen Reichtum“ (LS 63) die Rede, und QuA wirbt, diesen zu bewahren (QuA 13) sowie die Zerstörung zu beenden (QuA 17). Mehr noch, es sei notwendig,

15 Vgl. Huntington, S., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

16 Vgl. Riesebrodt, M., *Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000, 17 f.

die „Perspektive der Völker und Kulturen“ einzunehmen (LS 144), und FT tritt auf dieser Grundlage für eine Kultur der Geschwisterlichkeit ein. Scharf kritisiert Franziskus mitunter die *westliche* Kultur, etwa wenn von der „Wegwerfkultur“ (LS 16.22), von einer Kultur der Eindimensionalität (LS 106) oder des „Relativismus“ (LS 123) die Rede ist. Er bezeichnet sie als „destruktiv“ (FT 13) und spricht von neuer „kultureller Kolonisation“ (FT 14). Damit lenkt er den Blick der Weltkirche auf die Bedeutung und die Probleme der über Jahrhunderte verkannten und ausgebeuteten Kulturen, nimmt aber gleichzeitig Vereinheitlichungen und Zuschreibungen vor, die teils undifferenziert und daher selbst problematisch sind.

3. Herangehensweisen

CSE kann mit den Begriffen von Kultur und kultureller Identität operieren, wenn sie diese nicht als geschlossene Konzepte versteht. Engführungen und Instrumentalisierung zum Ausschluss anderer und zur Einschränkung von Freiheiten und Rechten sind zu identifizieren und zu dekonstruieren. Durch Differenzierung und Sachlichkeit kann CSE zugleich zur Entemotionalisierung und zur Überwindung von Polarisierungen beitragen. Dabei seien drei Konzepte in besonderer Weise hervorgehoben.

3.1 Interkulturalität

Es gibt verschiedene Konzepte, Interaktionsweisen zwischen den Angehörigen von Kulturen zu verstehen. *Multikulturalität* bezeichnet deskriptiv das Nebeneinander verschiedener Kulturen und Religionen in einer Gesellschaft. Als politisches Konzept der 1980er Jahre wirbt es für die Anerkennung von Unterschieden in der Gesellschaft. Kritiker werfen dem Konzept, das mittlerweile meist abwertend verwendet wird, einerseits vor, zu sehr für ein Nebeneinander unterschiedlicher Gruppen statt für ein Miteinander einzutreten und einem antiquierten Kulturverständnis anzuhängen. *Transkulturalität* betont demgegenüber die permanente Überschreitung kultureller Grenzen. Demnach gibt es gar kein Nebeneinander von Kulturen, sondern nur wechselseitige Durchdringung in transkulturellen Prozessen. Die Kritiker werfen Vertreter*innen von Multikulturalität und auch der Interkulturalität einen geschlossenen

D. Kontexte

und statischen Kulturbegriff vor. Diese Kritik an letzteren ist jedoch in den meisten Fällen nicht angebracht, da Interkulturalist*innen davon ausgehen, dass Kulturen prozesshaft und offen sind und kulturelle Identitäten nicht essentialistisch zu verstehen sind.¹⁷ Gleichwohl stellen sie die Existenz von Kulturen, deren Mitglieder durch geteilte Erfahrungen vereint sind, nicht in Frage.

Interkulturalität kann verstanden werden als eine Praxis und eine Haltung der Offenheit im Umgang mit Eigenem und Fremdem. Sie rechnet mit Unbekanntem und Neuem in der eigenen Kultur, weil diese nicht nur durch eine Tradition bestimmt, sondern selbst plural ist und durch ihre Mitglieder auf der Grundlage von deren Freiheit verändert wird. Und sie ist interessiert und aufmerksam gegenüber anderen, ohne sie zu vereinnahmen. Interkulturalität mahnt zur erkenntnistheoretischen Bescheidenheit. Daraus resultiert eine Kritik des Eurozentrismus und eine Öffnung gegenüber nichteuropäischen Denk- und Erkenntnisformen. Interkulturalität ist zugleich Praxis: Dialog, aber auch das Zusammenleben (*convivencia*) ermöglichen Kennenlernen und gegenseitiges Verstehen. Der Zwischenraum (*inter*), der sich in der Begegnung auftut, ist zu kultivieren als der Raum, in dem der andere zunächst unbestimmt bleibt und Urteile (vorübergehend) ausgesetzt werden, damit in der Unterbrechung etwas Neues entstehen kann.¹⁸ Die Orientierung am Handeln eröffnet einen gemeinsamen Horizont unabhängig von jeder Differenz.

Interkulturalität in diesem Sinn kritisiert politische und wirtschaftliche Herrschaftsformen, die andere Denk- und Lebensweisen dominieren und ihnen die materielle Lebensgrundlage verweigern. Dabei geht es ihr nicht nur um Anerkennung und Repräsentation in vorhandenen Systemen, sondern sie verlangt die Veränderung der Systeme, die beides verhindern. Interkulturalität zielt auf Transformation von Systemen des Wissens sowie der Wirtschaft und der Politik.

17 Vgl. Fornet-Betancourt, R., Die Debatte um den Kulturbegriff, in: Yousefi, H. u. a. (Hg.), *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Nordhausen 2008, 67–76.

18 Vgl. Becka, M., *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*, Frankfurt a. M. 2005, 121.

3.2 *Erinnern*

Kultur hat eine zeitliche Dimension: Geteilte Erfahrungen werden zu Traditionen, in denen nachfolgende Generationen stehen und zu denen sie sich verhalten müssen. Erinnern ist daher eine bedeutende Kategorie in Kulturen. Im Erinnern und in der Erzählung, die damit verbunden ist, wird eine gemeinsame Identität konstituiert. Indem aber *eine* Geschichte erzählt wird, werden andere Erfahrungen und Traditionen verdrängt. Erinnern und Gedenken sind notwendig, stehen aber zugleich selbst in der Gefahr, einseitig zu sein. Es kann etwa hier ein Zuviel und dort ein Zuwenig an Gedenken geben.¹⁹ Das eine gilt als erinnerenswert und das Gedenken wird in ritualisierter Weise wiederholt, während anderes nicht in Erinnerung gerufen wird. Die Entscheidung über das Erinnerungswerte ist eine Frage der Macht – sei es durch Regierungen, die eine nationale Identität stärken wollen, sei es durch Identitätspolitik der zweiten genannten Form. Weil aber das Erinnern sich nicht nur auf die Vergangenheit bezieht, sondern Grundlage für Handlungsentwürfe auf Zukunft hin ist, sollte die Erinnerung vielfältiger Erfahrungen möglich sein. Das gilt in besonderer Weise für Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit, weil diese Erfahrungen das soziale Handeln Betroffener erschweren können, sowohl für Einzelne als auch für Gruppen oder Kulturen. Das Erinnern ist daher auch Gegenstand ethischer Reflexion.

3.3 *Postkolonialismus*

Eine besonders wirksame kulturelle Logik ist Kolonialität. Sie wurde durch die Prozesse der Kolonialisierung generiert und bestimmt bis heute nicht nur die Formen des Erinnerns – und Vergessens –, sondern die Sicht auf die Welt sowie auf Lebensformen, Wissen, Politik und Wirtschaft. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. versucht die Strömung des Postkolonialismus (*postcolonial studies*)²⁰ sowie der Dekolonialismus in Lateinamerika, Kolonialität aufzuzeigen und zu dekonstruieren.

19 Vgl. in Anlehnung an Paul Ricœur Bogner, D., *Das Recht des Politischen*, Bielefeld 2014, 260–271.

20 Vgl. Castro Varela, M./Dhawan, N., *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.

D. Kontexte

Post- und dekoloniale Aufarbeitungsprozesse zeigen auf, wie jene Aufteilung der Welt von dem her, was wir *Westen* oder *Norden* nennen, alle Bereiche menschlichen Lebens prägt. Es handelt sich nicht in erster Linie um Begriffe der Geografie, sondern um lose an Orte geknüpfte historische Konstrukte, die mit Eigenschaften, Stereotypen und Mythen verbunden und schließlich auch normativ aufgeladen werden. Stuart Hall (1932–2014) erklärt den Prozess der Aufteilung der Welt in den „Westen und de[n] Rest“²¹: Gesellschaften werden in Kategorien charakterisiert und klassifiziert. Es entsteht ein auf Vereinfachung und der Homogenisierung von Unterschieden beruhendes Bild aus *einer* Perspektive, das Teil eines Repräsentationssystems ist und zum Standard bzw. Vergleichsmodell erhoben wird. *Westen* wird auf diese Weise zum Synonym für *modern*. Damit erhält man machtvolle Kriterien zur Bewertung. Denn das, was davon abweicht, wird abgewertet oder erst gar nicht wahrgenommen: andere Wirtschaftsformen, andere politische Organisationsformen oder Erkenntnisweisen. Kolonialität bringt bestimmtes Wissen hervor und unterbindet anderes. Umgekehrt heißt das, dass weite Bereiche unserer Art zu denken und zu urteilen, die wir für selbstverständlich halten, kolonial strukturiert sind und deshalb auch die Ungerechtigkeiten dieser Struktur beinhalten oder gar reproduzieren.

Postkolonialismus stellt auch die Frage nach den unsichtbaren Subjekten in den – homogen konstruierten – Kulturen. Die durch die Kolonialität verkannten Subjekte werden im Anschluss an Gayatri Spivak (* 1942) *Subalterne* genannt.²² Der Begriff bezeichnet eine sehr heterogene Gruppe, die durch fehlende soziale Mobilität gekennzeichnet ist, das heißt, dass für sie sozialer Aufstieg kaum möglich ist. Es ist eine Gruppe, die in der Gesellschaft nicht repräsentiert wird. Das bedeutet z. B., dass die Anliegen der Straßenhändlerin in Delhi oder des Kleinbauern in den Anden in Gesetzgebungsprozessen keine Beachtung finden, mehr noch, sie werden erst gar nicht verstanden. Das ist ein sozialetisches Problem, da der moralische Anspruch besteht, dass alle an Prozessen beteiligt werden – direkt oder durch Repräsentation –, die von deren Ausgang betroffen

21 Vgl. Hall, S., *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 2012, 137–179.

22 Vgl. Spivak, G., *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2018.

sind (→ C.7).²³ Es stellt sich die Frage, wie Strukturen aussehen könnten, die jene Subalternen als Akteur*innen sichtbar machen.

- ▶ **Die Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen sollte von Respekt gekennzeichnet sein. Auf dieser Grundlage kann kulturelle Verschiedenheit anerkannt werden. Verschiedene Ansätze und Zugänge ermöglichen das.**

4. Hermeneutische Ethik

Hermeneutik ist die Theorie – oder auch die Kunst – des Verstehens und des Interpretierens von Texten, aber auch darüber hinaus. Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Ansätze hebt die Hermeneutik unterschiedliche Ebenen des Textverstehens hervor: So gibt es neben der semantischen Textanalyse und der damit verbundenen Intention, den Text als solchen zu entschlüsseln, den Versuch, die Motivation des*der Autor*in sowie die jeweilige Lebenswelt zu erfassen. Und weil jeder Text weit über die ursprüngliche Intention hinausgeht, gerät schließlich der*die Verstehende selbst in den Blick. Verstehen ist daher vieldimensional. Und es gibt stets mehr als eine mögliche Art der Interpretation und Reinterpretation. Das ist wegweisend für den ethischen Umgang mit Kultur:

- (1) Menschen setzen sich in Beziehung zu ihrer Mitwelt und generieren damit Sinn und Bedeutung (Kultur). Um diesen Sinn, der dem Handeln – auch dem sozialen – zugrunde gelegt wird, zu erfassen, muss auch das Gewebe verstanden werden, in dem dieser Sinn verortet ist. Ein hermeneutischer Zugang ermöglicht die Annäherung an diesen Kontext.
- (2) In einer interkulturellen Hermeneutik wird Verstehen auch angesichts von Fremdheit und Befremden für möglich gehalten, ohne dass eine völlige Transparenz angenommen werden muss. Bei Achtung der Differenz werden Brücken der Verständigung gesucht.²⁴

23 Vgl. Winkler, K./Möhring-Hesse, M., Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“, in: Emunds, B. (Hg.), Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?, Baden-Baden 2018, 153–178.

24 Vgl. Lesch, W., Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, in: Düwell, M. u. a. (Hg.), Handbuch der Ethik, 231–242, hier 234.

D. Kontexte

- (3) Im Anschluss an den portugiesischen Soziologen Boaventura Sousa Santos (* 1940) ist eine diatopische Hermeneutik anzustreben, die die Beschränkung auf einen Ort der Erkenntnis durchbricht. „Ich meine damit ein hermeneutisches Verfahren, basierend auf der Idee, dass alle Kulturen unvollständig sind und dass die Topoi einer gegebenen Kultur, wie stark diese auch sind, ebenso unvollständig sind wie die Kultur, der sie zugehören.“²⁵

Eine hermeneutische Ethik ist eine schwach normative Ethik: Der Rekurs auf kulturelle Gepflogenheiten oder Traditionen liefert keine Begründungen. Aber der hermeneutische Zugang erhellt den Kontext dieser Normbegründung. Das ist wichtig, weil der Gehalt von Normen selbst, aber auch die Einsicht in ihre Notwendigkeit und die Wahrnehmung relevanter Zusammenhänge sehr unterschiedlich sein und zu Missverständnissen und Konflikten führen können. Aus diesem Grund ist eine hermeneutische Ethik kein Ersatz, aber eine wichtige Ergänzung zu stark normativen Ethikansätzen. Dazu greift sie auch auf vielfältige Methoden und (Rationalitäts-)Formen zurück, insbesondere Narrativität. Im Modus des Erzählens werden Erfahrungen von literarischen Figuren und Rezipient*innen in ein Verhältnis gesetzt. Das schärft die Sensibilität, zeigt alternative Lebensmodelle auf und eröffnet Denk- und Handlungsräume, ohne Handlungsoptionen vorzuschreiben, d. h. ohne präskriptiv zu sein.

Zwei Gefahren sind allerdings zu vermeiden, wenn man dem hermeneutischen Ansatz folgt:

- (1) Etwas um jeden Preis verstehen zu wollen und nicht hinzunehmen, dass manches intransparent bleibt. Ein solches Verstehen wäre gewaltvoll. Der hier verwendete dynamische Kulturbegriff verlangt diese Ambiguitätstoleranz.
- (2) Handlungsunfähig zu werden. Verstehen ist nie abgeschlossen. Daher besteht die Gefahr, im immer endlosen Interpretieren den richtigen Zeitpunkt zum Handeln zu übersehen.²⁶

Wenn beide Gefahren vermieden werden, ermöglicht hermeneutische Ethik einen angemessenen Umgang mit den Unschärfen des Kulturbegriffs – nicht im Sinne einer verbindlichen Begriffsklärung, aber im Verstehen der Verwendungsweisen im jeweiligen Kontext.

25 Sousa Santos, B., *Epistemologien des Südens*, Münster 2018, 140.

26 Vgl. Lesch, *Hermeneutische Ethik*, 237.

- **Hermeneutische Ethik erkundet sensibel die Bedingungen der Erkenntnis und des Verstehens und setzt Aussagen in ein Verhältnis zu ihrem Kontext.**

5. Normative Orientierungen und Herausforderungen

Angesichts der Komplexität des Handlungskontextes Kultur sind viele normative Orientierungen relevant: Die Achtung der Menschenwürde und die Suche nach Gerechtigkeit sind wie in jedem Kontext auch hier maßgebend (→ C.4; C.5). Zwei Konzepte werden nachfolgend knapp skizziert, weil sie besonders wichtig und aktuell erscheinen und weiteren Reflexionsbedarf anzeigen.

5.1 Freiheit

Das größte Problem in der Berufung auf Kultur und der Konstruktion kultureller Identitäten ist, dass sie häufig auf Kosten der Freiheit gehen, insofern die Berufung auf ein Gemeinsames die Differenz verdeckt und dadurch Handlungsräume schließt. Es sollte vorangehend deutlich geworden sein, dass das nicht notwendig so sein muss.

Statt Kulturen als Zufluchtsort derer zu konstruieren, die in Furcht vor der eigenen Freiheit Sicherheit durch autoritäre Strukturen suchen, kann Kultur auch dazu beitragen, zur Freiheit zu befähigen und zu ermutigen. Für die Fälle, in denen das nicht der Fall ist, bleibt im Anschluss an Raúl Fornet-Betancourt (* 1946) die Option zum *kulturellen Ungehorsam*, der in Anlehnung an den zivilen Ungehorsam gegen unterdrückende Tendenzen innerhalb einer Kultur aufbegehrt und dazu auf emanzipatorische Strömungen innerhalb derselben zurückgreift. Kultureller Ungehorsam führt zu einer Praxis der Befreiung, wenn er gegen die Macht der stabilisierten Kulturauffassung die befreienden Erinnerungen einer Kultur freilegt und stärkt.

Kultur, kulturelle Praktiken und sogar Identitätspolitik müssen nicht im Gegensatz zu Freiheitsbemühungen stehen. Identitätspolitik der ersten Art, so wurde eingeführt, zielen darauf, das Versprechen des Liberalismus einzulösen, nämlich Freiheiten und Rechte für alle zu erlangen. Insofern Kultur Ausdruck geteilter Erfahrung ist, gibt sie der Gemeinschaftlichkeit des Menschen Ausdruck und stützt sie. Das kann

D. Kontexte

Freiheit eingrenzen, es kann aber auch zur Freiheit ermutigen und befähigen (→ A.5; C.7). Dieses Potenzial ist wahrzunehmen und zu schützen. Letztlich entscheidet sich die sozialethische Bewertung von kulturellen Praktiken, aber auch von Identitätspolitik, daran, ob Freiheit für alle oder aber für einige auf Kosten anderer gefordert wird.

► **Kultur muss Freiheit nicht beschränken, sie kann auch zur Freiheit ermutigen.**

5.2 Anerkennung

Der Begriff der Anerkennung vereint zwei gegenläufige Dimensionen, da er sich sowohl auf eine Anerkennung von Verschiedenheit als auch auf eine Anerkennung der Gleichheit von Menschen richtet. Axel Honneth (* 1949) entwirft in seiner Anerkennungstheorie²⁷ im Anschluss an Hegel drei Sphären der Anerkennung. In der ersten Sphäre, der Liebe, geht es um die Anerkennung als Besondere*r in Primärbeziehungen. Anerkennung hat hier den Charakter affektiver Zustimmung und Ermutigung durch nahestehende Personen. Die Sphäre des Rechts ermöglicht, zweitens, die Anerkennung als Gleiche. Rechtssubjekte erkennen, indem sie denselben Gesetzen gehorchen, sich gegenseitig als Personen an: mit gleichen Rechten, mit gleicher Würde. Für die dritte Sphäre, die Honneth meist Solidarität nennt, stellt sich die Herausforderung, wie eine Anerkennung der Besonderheit auch ohne die starke emotionale Bindung der ersten Sphäre möglich ist. Das ist wichtig, damit sich Menschen in der Gesellschaft nicht nur als Gleichberechtigte (das bleibt freilich bestehen), sondern auch als besondere und wertgeschätzte Person begreifen. Welche Eigenschaften Werteschätzung erhalten, stellt sich als theoretische und praktische Herausforderung. Daher ist diese dritte Sphäre die schwierigste, gleichwohl nicht weniger wichtig als die anderen. Auch wenn Honneth sich nicht mit Fragen interkultureller Anerkennung befasst, wird auf der Basis seines Ansatzes deutlich, dass die Anerkennung der Gleichheit, nämlich der gleichen Würde und der gleichen Rechte aller, die Grundlage für die Anerkennung der (kulturellen) Verschiedenheit ist. Das ist für den Umgang mit Differenz wichtig, weil die Anerkennung von Andersheit nicht zur Leugnung von Gleichheit an Würde und Rechten führen darf.

27 Vgl. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1994.

Anerkennung kann aber auch zur Verkennung werden, etwa wenn der*die andere auf ein bestimmtes Bild oder eine Rolle festgeschrieben oder auf bestimmte Eigenschaften reduziert wird.²⁸ Das geschieht beispielsweise, wenn Menschen, selbst wenn sie mitunter sehr lange in Deutschland leben, auf ihre Herkunft reduziert und allein als Türke oder Muslima wahrgenommen werden. Ein einzelnes Persönlichkeitsmerkmal schiebt sich dann zwischen die Begegnung von Ich und Du. Damit Anerkennung nicht zur Verkennung wird, ist daher der*die *konkrete* andere in den Blick zu nehmen – mit einer ganz bestimmten Geschichte und Identität, mit bestimmten Bedürfnissen, Wünschen und Erfahrungen, ohne ihn oder sie wiederum auf eine Identität zu fixieren. Alterität entzieht sich dem vollständigen Verstehen und der Fixierung, Anerkennung bleibt ein Prozess. Die Anerkennung von Verschiedenheit auf der Grundlage der Gleichheit, ohne in die Fallen der Verkennung zu tappen, sollte für CSE handlungsleitend sein.

- ▶ **Die Andersheit des und der anderen ist anzuerkennen auf der Grundlage der Anerkennung als Gleicher oder Gleiche, d. h. mit derselben Würde und denselben Rechten.**

Weiterführende Literatur

- Fornet-Betancourt, R. (Hg.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 2006.
- Lesch, W. (Hg.), *Christentum und Populismus*, Freiburg i. Br. 2017.
- Postkolonialismus und Christliche Sozialethik*, JCSW 61 (2020).

28 Vgl. Butler, J., *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a. M. 2003, 34; Bedorf, T., *Verkennende Anerkennung*, Berlin 2010, 137–149.