

Reinhold Bernhardt
Inter-Religio
Das Christentum
in Beziehung zu
anderen Religionen



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 16

Reinhold Bernhardt • Inter-Religio

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Reinhold Bernhardt

Inter-Religio

Das Christentum in Beziehung
zu anderen Religionen

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18212-0

© 2019 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
1. Kultur und Interkulturalität	13
1.1. Kultur.....	14
1.2. Multikulturalität, Interkulturalität, Transkulturalität.....	19
1.2.1. Multikulturalität	20
1.2.2. Interkulturalität.....	23
1.2.3. Transkulturalität.....	29
1.2.4. Wiedererstarben eines identitären Kulturverständnisses	33
1.2.5. Interkulturalität als Beziehungsgeschehen	37
1.2.6. Interkulturelle Hermeneutik	40
2. Religion und Interreligiosität	49
2.1. Religion	49
2.1.1. Zur Übertragbarkeit des Religionsbegriffs auf andere religiöse Traditionen	54
2.1.2. Zum Verständnis von Religion: funktional oder substanziell	59
2.1.3. Zum Bedeutungsumfang des Religionsbegriffs.....	64
2.1.4. Zum Begriffsinhalt des Religionsbegriffs	65
2.1.5. Zum Verhältnis von Religion und Kultur	68
2.2. Multireligiosität, Interreligiosität, Transreligiosität	72
2.2.1. Multireligiosität	73
2.2.2. Interreligiosität.....	76
2.2.2.1. Aspekte interreligiöser Beziehungsgestaltungen – Unterscheidungen	77
2.2.2.2. Ebenen interreligiöser Beziehungsgestaltungen	85
2.2.2.3. Medien interreligiöser Beziehungsgestaltungen.....	88
2.2.2.4. Agenden interreligiöser Beziehungsgestaltungen	92
2.2.3. Transreligiosität	131
2.2.3.1. Formen transreligiöser Identität	134
2.2.3.2. Strukturen transreligiöser Identitätsformationen	139
2.2.3.3. Widerstände gegen transreligiöse Identitätsformationen	142
2.2.3.4. Synkretismus ist nicht gleich Relativismus	145

3. Paradigmenwechsel	147
3.1. Beziehung zum Judentum.....	147
3.2. Beziehung zum Islam	159
3.3. Beziehung zum Buddhismus.....	175
4. Paradigmen der interreligiösen Beziehungsgestaltung	183
4.1. «Dialog» als Leitbegriff der Beziehungsgestaltung.....	183
4.1.1. Der Dialogbegriff bei Hendrik Kraemer.....	186
4.1.2. Dialogphilosophie im 20. Jahrhundert.....	189
4.1.3. Ökumenischer, interkultureller und interreligiöser «Dialog»	199
4.1.4. «Dialog» als interreligiöses Beziehungsethos	205
4.1.5. David Bohms Dialogkonzept.....	212
4.1.6. Ideal und Realität.....	215
4.1.7. Dialog und Wahrheit	219
4.1.8. Dialog und Mission.....	221
4.2. Gastfreundschaft.....	223
4.2.1. Philosophische Grundlegungen.....	229
4.2.1.1. Emmanuel Lévinas.....	230
4.2.1.2. Jacques Derrida.....	233
4.2.1.3. Paul Ricœur	238
4.2.2. Theologien der interreligiösen Gastfreundschaft.....	243
4.2.2.1. Theo Sundermeier	243
4.2.2.2. Marianne Moyaert	252
4.2.2.3. «Who Do We Say That We Are»	256
4.2.2.4. Margit Eckholt.....	258
4.2.3. Gastfreundschaft und Dialog.....	259
4.2.4. Kritische Würdigung des Konzepts der interreligiösen Gastfreundschaft.....	263
5. Grundfragen der religionstheologischen Beziehungsbestimmung	267
5.1. Kann und soll es überhaupt «Religionstheologie» geben?.....	267
5.1.1. Zwei Auffassungen von «Religionstheologie».....	267
5.1.2. Pannenberg's «Theologie der Religionsgeschichte».....	270
5.1.3. Kritik am Projekt der Religionstheologie.....	273
5.1.4. Religionstheologische Aufbrüche evangelischer Missions- und Religionswissenschaftler	276
5.1.5. Henning Wrogemann	278

5.2. Was ist «Theologie der Religionen»?	282
5.3. Die Aufgabe der Religionstheologie	284
5.3.1. Sichtung religionstheologischer Denkwege im Blick auf «Absolutheitsansprüche»	285
5.3.1.1. Exklusivansprüche	286
5.3.1.2. Universalansprüche	290
5.3.1.3. Finalitätsansprüche	292
5.3.2. Religionstheologische Urteilsbildung	294
5.4. Ebenen der Religionstheologie	299
5.5. Der Praxisbezug der Religionstheologie	304
5.6. Religionsphilosophie oder Theologie als Grundlage?	306
5.6.1. Christian Danz' philosophischer Religionstheologie	311
5.6.2. Religionstheologie im nach außen offenen hermeneutischen Zirkel der Theologie	319
5.7. Das religionstheologische Grundproblem	321
5.8. Systematiken der Beziehungsbestimmungen	325
5.8.1. Das religionstheologische Dreierschema	326
5.8.2. Erweiterungen des Dreierschemas	331
5.8.3. Abwendungen vom Dreierschema	332
5.8.4. Formen des Zentrismus	335

6. Paradigmen der religionstheologischen

Beziehungsbestimmung	341
6.1. Einheit im Grund – Vielfalt in der Erscheinung	341
6.1.1. Symmachus	341
6.1.2. Radhakrishnan	343
6.1.3. Herbert von Cherbury	347
6.1.4. Zwischenbilanz	352
6.1.5. Die Pluralistische Theologie der Religionen	354
6.1.6. Interreligiöse Theologie	358
6.1.7. Schlussüberlegung	369
6.2. Genealogisch-traditionsgeschichtliche Beziehungsbestimmung: «Abrahamische Ökumene»	372
6.2.1. Abraham als Stammvater von Judentum, Christentum und Islam	374
6.2.2. Exegetische und systematische Probleme	381
6.2.3. Schlussüberlegung	390
6.3. Vergleich: «Komparative Theologie»	393

6.3.1. Komparative Theologie im Verhältnis zu konfessionsgebundener Theologie und vergleichender Religionswissenschaft	396
6.3.2. Die ältere, die neue und die neuste Komparative Theologie.....	402
6.3.3. Die Methode des Vergleichs	408
6.3.4. Komparative Theologie und Theologie der Religionen.....	418
6.3.5. Schlussüberlegungen.....	429
7. Theologische Begründungen interreligiöser Offenheit.....	431
7.1. Gemeinsamkeit als Grundlage interreligiöser Verständigung?	434
7.2. Glaube als Gewissheit	437
7.3. Universalitätspotentiale des christlichen Glaubens	443
7.4. Religionstheologie als standortgebundene, aber offene Denkbewegung	446
7.5. Theologische Religionskritik	449
7.6. Interreligiöse Beziehungsbestimmung und -gestaltung	456
Namensregister	459

Einleitung

Religionen sind keine beziehungs-fähigen Subjekte. Von ihren Anhängern und von außenstehenden Betrachtern werden sie aber zueinander in Beziehung gesetzt. Im Rückblick auf die Geschichte und im Blick auf die Gegenwart der Religionsbegegnungen zeigt sich, dass Begegnungen zwischen Anhängern verschiedener Religionen an bestimmten Leitvorstellungen orientiert waren und sind. Die Leitvorstellung der «Disputation» mit dem Ziel, die Wahrheit der eigenen Religion zu erweisen, ist beispielsweise deutlich unterschieden von der Leitvorstellung des «Dialogs», der auf gegenseitiges Verstehen zielt. In den Interreligiositätsdiskussionen der jüngeren Vergangenheit stand das Dialogkonzept im Vordergrund. Oft wurde es dabei ohne ausreichende inhaltliche Klärung propagiert, was wiederum zu kritischen Einwänden dagegen und zur Suche nach Alternativen geführt hat. Viele Vorschläge zur Gestaltung interreligiöser Beziehungen favorisieren derzeit das Modell der interreligiösen Gastfreundschaft.

In diesem Buch geht es um solche Modelle für die theologische Beziehungsbestimmung und für die praktische Beziehungsgestaltung zwischen dem christlichen Glauben bzw. der christlichen Religion und anderen Religionen. Es geht also nicht primär um die Beschreibung des Beziehungs*geschehens*, sondern um die Reflexion über die dabei in Anschlag gebrachten Beziehungsmuster, also um die *Paradigmen* der Zuordnung, um Leitvorstellungen, an denen sich das konkrete Beziehungs*geschehen* orientieren, von dem es aber auch abweichen kann. Es geht um Leitvorstellungen, die regulative Funktion für die theoretische Sicht anderer Religionen und für die praktische Interaktion mit ihren Anhängern haben.

Ich unterscheide also grundlegend zwischen – erstens – den (theologisch-)theoretischen Beziehungs*bestimmungen* zwischen den Religionstraditionen und ihren Anhängern und – zweitens – Zuordnungen auf der Ebene der ethisch-praktischen Beziehungs*gestaltung* zwischen Menschen, die verschiedenen Religionen angehören, und zwischen den Religionsgemeinschaften. Die theoretischen Beziehungsbestimmungen lassen sich unter der Formel «Theologie der Religionen» zusammenfassen, die Konzepte zur praktischen Beziehungsgestaltung unter dem Begriff «Begegnung der Religionen». Das eine ist vom anderen nicht zu trennen, aber doch zu unterscheiden.

Andererseits gibt es natürlich zwischen beiden Dimensionen enge Wechselbeziehungen. Begegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen werfen immer auch religionstheologische Fragen auf und die Diskussion dieser Fragen wirkt wiederum zurück auf die Gestaltung der Beziehungen. Wenn beispielsweise die Zuordnung der Religionen auf theologischer Ebene nach dem Muster von wahrer und falscher Religion vorgenommen wird, dann ist kaum zu erwarten, dass die Beziehung auf praktischer Ebene nach dem Dialogmodell gestaltet wird.

Auf beiden Ebenen kann man wiederum zwischen einer deskriptiven und einer normativ-präskriptiven Perspektive unterscheiden: Man kann zum einen fragen, welche Modelle der interreligiösen Beziehungsbestimmung und -gestaltung sich in Vergangenheit und Gegenwart beobachten und beschreiben lassen. Dabei kann man noch einmal unterscheiden zwischen idealen Beziehungsmustern und den Maximen, die dem tatsächlichen Beziehungsverhalten zugrunde lagen; nicht immer sind die Akteure in ihrem Verhalten den Leitideen gefolgt, die sie sich auf die Fahnen geschrieben hatten. Zum anderen kann man angeben, nach welchen Modellen diese Zuordnungen idealerweise erfolgen *sollten*.

Für die praktische *Gestaltung* interreligiöser Beziehungen lassen sich u. a. folgende Beziehungsmuster benennen: Konfrontation, Tolerierung, Koexistenz, Nachbarschaft, Partnerschaft, Freundschaft, Dialog, Mission, Konvivenz, Kooperation, Hospitalität (Gastgeber – Gast) usw. Diese Begriffe bezeichnen nicht nur Akte, sondern Beziehungsformen. Auch die «Beziehungs»muster der Nicht-Beziehung kann man in diesen Katalog mit aufnehmen: zum einen die Indifferenz, die an anderen Religionen und ihren Anhängern nicht interessiert ist und deshalb auch keine Beziehung zu ihnen entwickelt, und zum anderen die «negativen» Beziehungsformen der Abgrenzung bis hin zum Separatismus, des Kampfes und der Feindschaft.

Für die theologische Beziehungs*bestimmung* zu anderen Religionen kann man ebenfalls modellhafte Beziehungsmuster angeben. Besonders das seit den 1980er Jahren intensiv und kontrovers diskutierte Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus hatte diese Funktion. Andere Ansätze plädieren dafür, inhaltliche (theologische) Beziehungsbestimmungen ganz zu vermeiden und geben lediglich methodische Anleitungen: Die theologischen Beziehungen sollen nach dem Modell des Übersetzens oder nach der Methode des Religionsvergleichs hergestellt werden.

In der folgenden Darstellung soll zunächst der Leitbegriff dieser Studie – der Begriff «Interreligiosität» – einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Seinen systematischen Kontext bilden die Begriffe «Multi-religiosität» und «Transreligiosität». Diese drei Begriffe sind wiederum eng verbunden sind mit ihren Pendanten «Interkulturalität», «Multikulturalität» und «Transkulturalität». Die Explikation des mit diesen Begriffen Gemeinten kommt nicht aus ohne eine Reflexion über die darin enthaltenen Begriffe «Religion» und «Kultur».

In einem zweiten kürzeren Teil gehe ich mit großen Schritten durch die Geschichte der Wahrnehmung des Judentums, des Islam und des Buddhismus sowohl in der allgemeinen Geistes- und Kulturgeschichte des Abendlandes als auch in Kirche und Theologie seit der Aufklärung. Dabei zeigen sich markante Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung dieser Religionen und im Umgang mit ihnen. Diese Betrachtung soll das Thema dieser Studie in einer historischen Perspektive beleuchten.

Der dritte und längste Teil schließlich ist der Beschreibung zentraler Paradigmen in der Beziehungsbestimmung und -gestaltung des Christentums zu nichtchristlichen Religionen im Allgemeinen gewidmet. Ich konzentriere mich hier auf einige wenige dieser Modelle, die in der aktuellen Diskussion eine wichtige Rolle spielen, und gehe ihnen bis in ihre philosophischen Begründungszusammenhänge nach.

Das Buch soll eine Übersichtsdarstellung bieten, aber auch meine eigene Position anzeigen. Ich hoffe, dass es sich auch als Lehrbuch für Studien zu interreligiösen Beziehungen eignet. Für diese Studien gibt es keine klare Zuordnung im Fächerkanon der akademischen Theologie. Ich lokalisiere sie im Überschneidungsbereich von Systematischer und Interkultureller Theologie. Um die Aktualität und Relevanz des Themas zu zeigen, werde ich immer wieder Bezüge zu Praxisfeldern und zu aktuellen Diskussionen herstellen. Das Buch sollte Impulse geben, um die Praxis in diesen Feldern mit kritischer Reflexion zu begleiten.

Ich gebrauche inklusive Sprache zurückhaltend und nur dort, wo sie mit meinem Stilempfinden im Einklang steht. In dieser Hinsicht nehme ich also Uneinheitlichkeiten in Kauf.

Mein großer Dank gilt Andrea Klose für die Unterstützung bei der Literaturbeschaffung, Katharina Merian für die Mühe des Korrekturlesens, Annina Völlmy für die Erstellung der Druckvorlage und Dr. Christine Forster Wenger für das gründliche Lektorat beim TVZ.

1. Kultur und Interkulturalität

In diesem ersten Kapitel soll es nicht um eine Diskussion von Programmen der interkulturellen Theologie¹ gehen, sondern um eine Klärung der Begriffe «interkulturell» und «Interkulturalität». Diese Klärung ist notwendig, weil es sich bei interreligiösen Beziehungen immer auch um interkulturelle Beziehungen handelt. Das scheint nicht der Fall zu sein, wenn die sich begegnenden Anhänger verschiedener Religionen der *gleichen* Kultur angehören; sei es, dass sie zwar teilweise eine Migrationsbiografie haben, nun aber in der gleichen Kultur leben (wie beim Zusammentreffen einer Schweizer Christin mit einer in der Schweiz lebenden bosnischen Muslima); sei es, dass sie sogar von Geburt und Kindheit an von dieser Kultur geprägt sind (wie beim Zusammentreffen eines deutschen Christen mit einem in Deutschland geborenen und aufgewachsenen, dann aber zum Islam konvertierten Muslim). Weil jede Religion aber nicht nur separierbare kulturelle Komponenten enthält, sondern selbst eine Kulturformation darstellt, ist jede interreligiöse Begegnung immer auch eine interkulturelle Begegnung. Man denke nur an die verschiedenen Esskulturen in Judentum, Christentum und Islam, die zumindest für Judentum und Islam zu den Identitätsmerkmalen der Religionspraxis gehören. Kochen und Essen sind aber immer auch kulturelle Vollzüge.

Insofern sind die Begriffe «interkulturell» und «Interkulturalität» für die Erfassung von interreligiösen Beziehungen von grundlegender Bedeutung. Zur Klärung dieser Begriffe ist es erforderlich, zumindest knapp auf die darin enthaltenen Auffassungen von «Kultur» einzugehen.

¹ Siehe dazu etwa: Volker Küster: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011; Klaus Hock: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; Henning Wrogemann: Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 1: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundlagen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012.

1.1. Kultur

Zunächst ist zu unterscheiden zwischen dem Kulturbegriff und den damit bezeichneten *Phänomenen*. Der Begriff entscheidet darüber, welche Phänomene damit erfasst werden. Die Phänomene wiederum füllen den Begriff inhaltlich.

Kultur soll im Folgenden in einem weiten Sinn verstanden werden als

- das Gesamt der Codes, die das Bedeutungsverstehen, die Kommunikationen und Lebensgestaltungen im Rahmen von Natur und Geschichte in einem bestimmten Kollektiv regulieren. Dazu gehören Wertsetzungen wie Ideale und Normen sowie ästhetische Präferenzen;
- die in diesem Kollektiv intersubjektiv geteilten Vorstellungen, wie etwa Weltanschauungen, Menschenbilder, sinnstiftende Narrative aus dem kollektiven² bzw. sozialen³ bzw. kulturellen⁴ Gedächtnis, in die diese Codes eingebettet sind und die ein soziales Zusammengehörigkeitsgefühl (auch durch markierte Differenz) über einen gewissen Zeitraum hinweg erzeugen;
- das Ensemble der symbolischen Formen (Manifestationen, Gestalten, Darstellungen, Vollzüge), in denen diese Codes zum Ausdruck kommen.

Der erste Punkt bezeichnet die (zumeist impliziten) Regulative, der zweite die ideellen Gehalte und der dritte die Erscheinungsformen der Kultur.

Kultur stellt eine sozial erzeugte und geschichtlich gewachsene, emergente und in ständiger Transformation begriffene, aber doch auch relativ beständige inter- und übersubjektive Sphäre dar, die wie ein soziales Kraftfeld die darin befindlichen Subjekte in ihren Lebens- und Handlungsorientierungen, ihren Welt-, Selbst- und Fremdbildern beeinflusst

² Maurice Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1991.

³ Aleida Assmann / Jan Assmann: Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, in: Klaus Merten u. a. (Hg.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in Kommunikationswissenschaften, Opladen 1994, 114–140; Harald Welzer (Hg.): Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung, Hamburg 2001.

⁴ Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 72013.

und danach strebt, sich in Institutionen, Moralen und Rechtssystemen, philosophischen Strömungen, religiösen Anschauungen und Praktiken, künstlerischen Gestaltungen, kollektiven Geschichtsdeutungen usw. zu manifestieren. Sie fungiert als Orientierungsrahmen für die Verarbeitung der Wahrnehmung zu Erfahrungen, gibt Sinnmuster für die Deutung dieser Erfahrungen und Werte für ihre Beurteilung an die Hand. Sie orientiert das Selbstverständnis und den aktiven wie passiven Weltbezug, die Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und die Vergegenwärtigung der individuellen und kollektiven Geschichte. Dieser Orientierungsrahmen steht anderen Kulturen, die von anderen Kollektiven «bewohnt» werden, gegenüber, berührt und überschneidet sich mit ihnen, ist aber von eigenem Gepräge und entfaltet eine soziale Bindekraft. Er ist polymorph, in sich differenziert und in einem dynamischen Prozess ständiger Veränderung begriffen.

Je nachdem, wie weit der Horizont des Blickfeldes gesteckt ist, erscheint Kultur auf der Makroebene als etwas Allgemeinmenschliches, auf der Mesoebene als etwas an bestimmte Sozialverbände oder Regionen, Nationen oder Sprachgemeinschaften Gebundenes und auf der Mikroebene als etwas, das sich in einzelnen Milieus («Subkulturen», «Gruppenkulturen») oder auch Institutionen («Unternehmenskulturen») ausdrückt.

Analytisch kann man unterscheiden zwischen vier Ebenen: erstens den (schwer fassbaren, aber offensichtlich wirksamen) Prägekräften der Kultur, mit denen sie individuelle und kollektive Identitäten, Mentalitäten und Handlungsorientierungen formiert, zweitens dem kulturellen Prozess der Formierung sozialer und psychischer Strukturen (Identitäten), drittens den davon geprägten Denk- und Handlungsweisen sowie viertens deren Objektivationen wie etwa Artefakten. Bei den Artefakten kann es sich um Gegenstände (wie in der bildenden Kunst), Inszenierungen (wie im Theater) oder um geistige Produktionen (wie in der Literatur, im Rechtswesen oder in religiösen Traditionen) handeln.

«Kultur» darf aber nicht nur auf die Medien und Hervorbringungen der sogenannten Hochkultur als eines elitären Teilsystems der Gesellschaft eingeschränkt werden. In einem weiteren Sinn fallen *alle* Regulative in der Gestaltung kollektiv geteilter menschlicher Lebenswelten – im Gebrauch technischer Anwendungen, in symbolischen Kommunikationen, in soziale Interaktionen – unter diesen Begriff; nicht als solche, aber doch insofern sie kulturell geprägt und kulturprägend sind. Diese Blickfelderweiterung

fand vor allem mit dem sogenannten *cultural turn* in den Kulturwissenschaften seit den 1960er Jahren statt.⁵

Gemäß der oben genannten Unterscheidung zwischen vier Ebenen hat Kultur eine geistige (unsichtbare, aber wirkmächtige) und eine empirisch-manifeste Seite, wobei beide Seiten nur analytisch zu unterscheiden sind, in Wirklichkeit aber ineinander spielen: einerseits «Codes» als Prägekräfte und andererseits das von ihnen Geprägte. Die kulturellen Manifestationen bzw. Objektivationen sind nicht bloß geronnene *Ausdrucksformen* der Kultur, die sich von dieser abheben ließen; sie sind *Teil* der Kultur. Es sind die «leiblichen» Aggregatzustände der Kultur. Damit ist einem vergeistigten Kulturverständnis widersprochen. Kultur «zeigt» sich, transzendiert aber das, worin sie sich zeigt. Das bedeutet nicht, dass es sich dabei um eine ideelle Wirklichkeit hinter den manifesten Kulturleistungen handelt. Kultur bildet und ereignet sich durch soziale Resonanz als Zusammenstimmen der individuellen mit überindividuellen Wertsetzungen, Präferenzen, Erfahrungsdeutungen und Handlungsorientierungen. Kulturelle Codes zeigen sich in Formatierungen, in der Art, *wie* kommuniziert wird, im *Stil* eines bestimmten Sozialverhaltens, im *Modus* des Technikgebrauchs, in der darin zum Ausdruck kommenden kollektiven Geisteshaltung.

«Kultur» bezeichnet sowohl die *Aktivität* wie das *Resultat* der Deutung und Gestaltung menschlicher Lebenswelten. Wird die Aktivität betont, führt dies zu einem prozesshaft-dynamischen Verständnis von Kultur; werden die Resultate der Aktivität betont, erscheint Kultur als Summe der Kulturleistungen.

«Kultur» ist ein Kontrastbegriff, der seine inhaltliche Füllung zum einen im Gegenüber zu dem erhält, was als Nicht-Kultur (etwa «Natur» oder «Barbarei») angesehen wird, und zum anderen im Gegenüber zu anderen Kulturformationen.

In der Geistesgeschichte Europas wechselten die Auffassungen von dem, was «Nicht-Kultur» ist. In der Zeit der Aufklärung stand «Kultur» (als das Gesamt dessen, was aus menschlicher Produktivität hervorgegangen ist) vor allem dem Begriff der «Natur» (als den Vorgegebenheiten des menschlichen Lebens) gegenüber. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts trat im deutschen Sprachraum die wertende Opposition von Kultur und Zivilisation in den Vordergrund: «Kultur» war der Würdetitel der eigenen Nation,

⁵ Siehe dazu: Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2018.

in dem sich der Stolz auf ihre Leistungen ausdrückte. «Zivilisation» bedeutete demgegenüber «wohl etwas ganz Nützliches, aber doch nur einen Wert zweiten Ranges, nämlich etwas, das nur die Außenseite des Menschen, nur die Oberfläche des menschlichen Daseins umfasst.»⁶ In den 1960er Jahren war es dann das Gegenüber zu «Gesellschaft», das den Kulturbegriff formatierte: Kultur wurde einerseits (neomarxistisch) als gesellschaftlicher Überbau verstanden, andererseits (systemtheoretisch) als Subsystem der Gesellschaft. Heute wird «Kultur» einem rein rationalen wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Weltverhältnis gegenübergestellt. Sie ist der Entfaltungsraum des Humanums.

Der Kulturbegriff kann als Selbstbeschreibung dessen, was ein bestimmtes Kollektiv charakterisiert, gebraucht werden oder auch als Fremdbeschreibung der Charakteristika eines anderen Kollektivs. In beiden Fällen operiert er mit Zuschreibungen von Merkmalen. Er kann verwendet werden, um die Struktur einer Gesellschaft zu erhalten und zu stabilisieren, aber auch um sie zu kritisieren und zu transformieren.⁷

«Kultur» ist ein operativer Begriff, der das Gegenstandsfeld, das er anzeigt, nicht nur beschreibt, sondern konstituiert und prägt. Das Verständnis von Kultur ist selbst ein kulturbedingtes Konstrukt. Dazu gehören auch die Essenzialisierungen und Relativierungen von Kultur. Ebenso wichtig wie der *Inhalt* des Kulturbegriffs sind sein *Gebrauch* und die damit verbundenen Interessen. Er kann sowohl zur Abgrenzung einer Gruppenidentität als auch zur Propagierung einer «Willkommenskultur» in einer multikulturellen Gesellschaft verwendet werden. Der Begriff «Kultur» kann partikularisiert, mit Ethnizität identifiziert und mit diskriminierenden Zuschreibungen gefüllt werden. Er kann aber auch mit Werten universaler Humanität konnotiert sein.

Das Bewusstsein dafür, dass Kultur nicht einfach vorhanden ist, sondern etwas Menschengemachtes darstellt, führt zur Frage, wer die Macht hat, sie zu «machen» und welche Interessen dabei leitend sind. Kulturdiagnose verbindet sich dabei mit Kulturkritik. Wer übt die Kulturhoheit

⁶ Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt a. M. 1978, 2.

⁷ Shmuel N. Eisenstadt: The Order-maintaining and Order-transforming Dimension of Culture, in: ders.: Power, Trust, and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis, Chicago 1992, 306–327. Siehe dazu: Gerhard Preyer: Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstadt. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2011, 110–129.

aus? Welche Machtdiskurse sind in der Bestimmung kultureller Identitäten wirksam?

In dieser (diskurstheoretischen) Perspektive erscheint Kultur nicht mehr als ein von einer Gemeinschaft geteiltes relativ einheitliches Bedeutungssystem, sondern umfasst die Prozesse zur Organisation verschiedener Bedeutungssysteme. Das Konzept von Kultur(en) als semiotische Geflechte, die sich über bestimmte Sozialverbände oder Territorien erstrecken, ist demnach aufzulösen in eine Vielfalt überlappender kultureller Orientierungen. Die kulturelle Orientierung der Individuen erfolgt dabei nicht selten in der Teilhabe an verschiedenen Orientierungsmustern, die mit Sprache, Geschlecht, Religion, sozialer, ethnischer und nationaler Zugehörigkeit, Bildung, Beruf usw. verbunden sein können. Personale Identitäten sind oft fragmentiert und ständig auf der Suche nach relativ stabilen Integrationszuständen.⁸

Besonders die postkoloniale Kritik hat ein Verständnis von Kultur als über Generationen hinweg tradiertes, in seiner Substanz aber relativ statischer (weil auf essenziellen Wertfundamenten gegründeter) und daher homogener Container von Orientierungen und Objektivierungen des menschlichen Bewusstseins in einem bestimmten Kollektiv problematisiert. Kultur wird nicht mehr als ein Ensemble wesenhafter Merkmale verstanden, sondern als etwas Fluides, das ständigen Transformationen und Aushandlungsprozessen unterliegt. Als etwas nicht einfach Gegebenes, sondern Geschaffenes ist sie im Prozess ständiger Neuschöpfung begriffen. «Kultur ist nicht stabil, homogen und fest gefügt, sondern durch Offenheit, Widersprüche, Aushandlung, Konflikt, Innovation und Widerstand gekennzeichnet.»⁹ Die postkoloniale Kritik sensibilisiert dabei für die mangelnde Beteiligung von Minderheiten an den kulturgenerativen und -transformativen Diskursen, d.h. für deren Marginalisierung.¹⁰ Sie

⁸ Einen Überblick über Konzepte von «Identität» gibt: Heinz Abels: Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren, Wiesbaden 2017.

⁹ Karl H. Hörning, Rainer Winter (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt a. M. 1999, 9.

¹⁰ Dick Hebdige: Subculture. The Meaning of Style, Abington 1979, 5–19.

blickt auf die Ränder kultureller Verbände, fragt nach Hegemonie und subalternen Identität.¹¹

Damit wurde auch die Vorstellung zweifelhaft, dass ein Staat, eine Nation oder eine Gesellschaft ein möglichst einheitliches kulturelles Fundament, kohärente und stabile Symbol- und Wertsysteme braucht, um seinen bzw. ihren Zusammenhalt zu gewährleisten. Das Konzept der multikulturellen Gesellschaft konnte zur Leitvorstellung werden. Sie versprach, relative Einheit mit Vielfalt zu vermitteln.

1.2. Multikulturalität, Interkulturalität, Transkulturalität

Im Folgenden sollen die Begriffe Multikulturalität, Interkulturalität und Transkulturalität im Verhältnis zueinander und im Blick auf dafür relevante kulturtheoretische Ansätze profiliert werden. Alle drei Konzepte gehen davon aus, dass kulturelle Differenzen nicht nur an den Berührungspunkten zu anderen Kulturkreisen oder Gesellschaften bestehen, sondern zunehmend auch innerhalb der Gesellschaften. Es geht darin um verschiedene Modi der Verarbeitung dieser Differenzen.

Jeder der drei Begriffe kann auf einer Mikro-, einer Meso- und einer Makroebene operieren. Auf der Mikroebene geht es um die Beziehung von Individuen und Gemeinschaften verschiedener kultureller Prägung zueinander, auf der Mesoebene um die Verfasstheit von kulturell pluralen Gesellschaften und auf der Makroebene um die Verhältnisbestimmung von globalen «Kulturkreisen».

Im Blick auf jeden der drei Begriffe sind drei Dimensionen zu unterscheiden: die Beschreibung eines Zustandes («...kulturalität»), die Beschreibung eines Prozesses («...kulturalisierung») und die Propagierung eines Programms («...kulturalismus»). Die ersten beiden Dimensionen sind deskriptiv, die dritte ist normativ. Die gleichen Dimensionen werden dann im nächsten Kapitel in Bezug auf Religion bei der Reflexion über «Multi-religiosität», «Interreligiosität» und «Transreligiosität» begegnen.

¹¹ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, London 1994, 1–9; ders.: *Die Frage der Identität*, in: Elisabeth Bronfen u. a. (Hg.): *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, 97–122.

1.2.1. Multikulturalität

Auf der Mikro- und der Mesoebene beschreibt «Multikulturalität» zunächst nur die kulturelle Pluralität, d. h. die Koexistenz verschiedener kultureller Gruppen und Milieus in einer Gesellschaft.¹²

Zwischen den in diesem Zusammenhang gebrauchten Begriffen «Pluralität» und «Diversität» gibt es unterschiedliche Bedeutungsnuancen: «Pluralität» meint einfach das Vorhandensein einer Vielheit («manyness»), während «Diversität» («diversity») die Differenz, also die Verschiedenheit betont. «Pluralisierung» bezeichnet die kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Diversifizierungsprozesse in einer Gesellschaft.¹³

Das Programm des «Multikulturalismus» geht über die *Beschreibung* hinaus und fordert eine Wertschätzung und Kultivierung dieser Vielfalt. Diese Forderung hat ein Gefälle hin zu einem kulturellen Relativismus. Die verschiedenen Kulturen in einer Gesellschaft werden wie ein vielfarbiges Mosaik gesehen, in dem die Teile das Ganze ergeben. Das multikulturelle Beziehungsmuster besteht in der Selbstrepräsentation im Nebeneinander.

Besonders mit dem Abbau des Ost-West-Gegensatzes seit 1989, mit den Erweiterungen und der Umstrukturierung der Europäischen Gemeinschaft (seit 1992: der Europäischen Union) und der Wiedervereinigung Deutschlands wurde die Frage nach zukünftigen Gesellschaftsmodellen virulent. Bei einigen Wortführern in dieser Debatte verbanden sich (liberale) Vorstellungen einer offenen Gesellschaft mit dem Programm des Multikulturalismus. Der damalige Generalsekretär der CDU, Heiner Geißler, sagte in einem Interview: «Für ein Land in der Mitte Europas ist die Vision einer multikulturellen Gesellschaft eine große Chance.»¹⁴ Dagegen erhoben sich allerdings Stimmen wie die von Edmund Stoiber, die im Konzept der multikulturellen Gesellschaft keinen neuen und

¹² Friedrich Lohmann: Multikulturalität, I. Soziologisch und sozioethisch, in: RGG⁴, 5, 2002, 1574f; ders.: Die multikulturelle Gesellschaft. Ethische Reflexionen zwischen «melting-pot» und «laïcité», in: Thomas Bohrmann / Gottfried Künzelen (Hg.): Religion im säkularen Verfassungsstaat, Berlin 2012, 97–118.

¹³ Siehe dazu: Antonius Liedhegener: Pluralisierung, in: Detlef Pollack u. a. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 347–382.

¹⁴ DIE ZEIT vom 28. Oktober 1988, 9.