

Fremdverstehen und Toleranz
Interdisziplinäre und interkulturelle Perspektiven

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Karim Animi

Universität Bayreuth
Interkulturelle Germanistik (Deutsch als Fremdsprache)
Sommersemester 2013

Erstgutachter: **Prof. Dr. Wolf Dieter Otto**
Zweitgutachter: **Prof. Dr. Christoph Bochinger**

Bayreuth, Juni 2013

Inhaltsverzeichnis

<i>Danksagung</i>	4
1 Einleitung	5
1.1 Zur Thematik des Zusammenhangs von Fremdverstehen und Toleranz.....	5
1.2 Fragestellung und Aufbau der Arbeit	19
2 Das Verstehen des Fremden im wissenschaftlichen Diskurs	21
2.1 Gadammers hermeneutisches Konzept der Überwindung historischer Distanz und Fremde: Das Problem der Horizontverschmelzung.....	21
2.2 Die Problematisierung des Fremdverstehens im Kontext von Fragen der Kulturbegegnung und globaler Kommunikation.....	36
2.2.1 Semantische Aspekte und die Relationalität des Fremdheitsbegriffs	36
2.2.2 Neuakzentuierung der hermeneutischen Situation oder die kulturelle Überschneidungssituation: Von der Horizontverschmelzung zur Horizonterweiterung	45
2.2.3 Ausscheren aus dem hermeneutischen Zirkel	60
2.3 Der neuzeitliche Kolonisierungs- und Missionierungsprozess als Lernprozess für das westliche Denken. Theodor Sundermeiers Analyse historischer Begegnungsmodelle und das Ideal interkultureller Verständigung in praktischer Absicht	64
2.3.1 Sundermeiers Kritik des europäischen Denkens. Überblick über die Stellung des Fremden im europäischen philosophischen Diskurs (Hegel, Husserl, Levinas und Habermas).....	65
2.3.2 Gewinnung von Begegnungsmodellen mit dem Fremden aus der Analyse der Eroberung Amerikas.....	74
2.3.3 Vertrautwerden in der Distanz oder das Ideal interkultureller Verständigung als viertes Modell der Begegnung mit dem Fremden.....	79
2.3.4 Schlussfolgerungen aus dem Diskurs über das Fremdverstehen. Plädoyer für eine <i>Hermeneutik der Distanz</i> und die Stufen der verstehenden Annäherung durch Kommunikation mit dem Fremden	81

3	<i>Der, die, das Fremde als Gegenstand von Verstehensprozessen oder von intentionalen Fremdstellungen</i>	91
3.1	Fremdverstehen und Herrschaft. Orient und Orientalismus bei E. Said.....	91
3.2	Die Wiederentdeckung der eigenen Kultur. Okzident und Okzidentalismus bei Hassan Hanafi	108
3.3	Amatya Sens Kritik der abgrenzenden Identitätsfindung.....	120
3.4	Der verwurzelte Kosmopolitismus Antony K. Appiahs.....	128
4	<i>Schlussfolgerungen aus der Problematik des Fremdverstehens für Konzepte toleranten Umgangs mit kultureller Vielfalt</i>	141
5	<i>Der deutsche Toleranzgedanke und sein historisches Scheitern in der Praxis</i>	156
5.1	Toleranz und Aufklärung.....	156
5.2	Lessings Toleranzkonzept aus der Perspektive der Ringparabel.....	168
5.3	Das Märchen von der Toleranz. George Taboris Lessingkritik in <i>Nathans Tod</i>	180
5.4	<i>Nathan der Weise</i> in der deutsch-jüdischen Rezeption und im wissenschaftlichen Kontext der <i>German-Jewish Studies</i>	185
5.5	Drei Lesarten zum Toleranzpotenzial der Ringparabel.....	201
6	<i>Toleranz auf dem Prüfstand: Das Toleranzpotential des Islam und der Säkularität</i>	213
6.1	Das traditionell-theologisch begründete Konzept von Toleranz im Islam.....	213
6.2	Zeitgenössische Islamdiskurse und das Problem der Toleranz	230
6.3	Das Problem religiöser Toleranz im säkularen Verfassungsstaat westlicher Prägung	248

6.4	Exkurs: Das Problem der Anerkennung und des Ausgleichs kulturdifferenten religiöser und kultureller Konzepte anlässlich der Gesetzgebung zur rituellen Beschneidung in Deutschland	2567
7	<i>Zusammenfassung und Schluss</i>	264
8	<i>Literaturverzeichnis</i>	272

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei meinen Gutachtern Herrn Prof. Dr. Wolf Dieter Otto und Herrn Prof. Dr. Christoph Bochinger bedanken. Ihre Seminare und Vorlesungen in Bayreuth waren Anstoß für die vorliegende Arbeit. Ihre fachkundige Betreuung, ihre kritischen Anmerkungen und konstruktiven Kommentare waren mir bei der Abfassung dieser Arbeit sehr hilfreich.

Mein Dank gilt auch insbesondere Cornelia Springer und Aurelius Satlow, die mich bei der Endredaktion des Textes unterstützt haben, und allen Kollegen aus dem Fachgebiet *Interkulturelle Germanistik* an der Universität Bayreuth, mit denen ich während meines Masterstudiums und meiner Promotion zahlreiche anregende Gespräche über das Thema dieser Arbeit geführt habe.

Mein besonderer Dank gilt auch meiner gesamten Familie, die mich während meines Aufenthaltes in Deutschland unterstützt hat.

1 Einleitung

1.1 Zur Thematik des Zusammenhangs von Fremdverstehen und Toleranz

Die geistige Situation im 20. und beginnenden 21. Jh. zeichnet sich durch politische und ökonomische Tendenzen zur Internationalisierung und Globalisierung der menschlichen Kommunikation und der Lebensbereiche aus. Im technologischen Zeitalter, das sich durch grenzenlose Kommunikation und die digitale Revolution kennzeichnet, kommt es häufig zu der kritischen Frage nach einer potenziellen Homogenisierung der Kulturen bzw. einer Uniformierung der Weltzivilisation. Vor diesem Hintergrund dürfen Fragen der Wahrnehmung des Fremden und der Toleranz nicht unterschlagen bzw. geringgeschätzt werden. Das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem und die Frage der Toleranz sollen in einer globalisierten Welt neu zur Debatte stehen, weil das Zusammenreffen von Menschen verschiedener Sprachen, kultureller Zugehörigkeitsentwürfe und Traditionen zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit im globalen, regionalen, nationalen und lokalen Rahmen unserer Existenz unvermeidbar geworden ist und große Herausforderungen widerspiegelt¹. Aufgrund der politischen Konflikte im 20. Jahrhundert entsteht die These eines *Kampfs der Kulturen*. Diese These, die der Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington vertritt, speist sich aus der Uniformierungsmöglichkeit der Kulturen – ohne die ein Kampf der Kulturen unvermeidbar sei. Die These eines *Kampfs der Kulturen* ist doch widerlegbar, wenn man bereit ist, die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht zu verwischen und die kulturelle Vielfalt anzuerkennen und zu bewahren. Die Klassifikation der Kulturen bzw. der Zivilisationen nach *zivilisierten* und *nicht-zivilisierten*, die manche westlichen und arabischen Denker machen, verursacht Intoleranz und gebietet dem Zusammenleben der Menschen unterschiedlicher Identitäten Einhalt. Um Intoleranz und Identitätsbeeinträchtigung zu vermeiden, sollten die Menschen von heute lernen, die Fremdheit zu akzeptieren, das Anderssein von Menschen anderer Kulturen, anderer Ethnien, anderer Klassen oder ande-

¹ Vgl. Alois Wierlacher: *Die vernachlässigte Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. Zugleich eine Einführung in den vorliegenden Band*. In: Ders. (Hg.): *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996, S. 11-27, hier S. 13.

rer Konfessionen nicht als Bedrohung des eigenen Lebens zu empfinden, sondern als eine Ergänzung und Bereicherung.²

Durch die modernen technischen Möglichkeiten hat die geografische Entfernung fast keine Bedeutung mehr, da die Kommunikation zwischen Menschen aus der ganzen Welt möglich geworden ist. Je mehr Menschen aus unterschiedlichen Kulturen miteinander kommunizieren können, desto wichtiger wird die Frage des Verstehens des Fremden und der Toleranz. Das Verstehen des kulturell Fremden und die Toleranz gegenüber ihm in einer vernetzten Welt hängen davon ab, was unter Fremdheit, Toleranz und Kultur verstanden wird.

Versteht man Fremdheit oder fremde Kulturen als Bedrohung der globalen Kommunikation, so geht das höchstwahrscheinlich mit einem vereinnahmenden Denken einher, das den eigenkulturellen Kontext überschätzt und idealisiert, das zur Folge hat, dass das Fremde entweder exkludiert oder total in den eigenen Kontext inkludiert wird. Dieser Prozess kultureller Aneignung bzw. Vereinnahmung war in Europa seit der Entdeckung des amerikanischen Kontinents verbreitet. Das kulturell Fremde wurde in Europa nur im Rahmen der eigenen Tradition wahrgenommen und verstanden. Dies hatte dazu geführt, dass die Vielfalt mehr oder weniger ignoriert wurde. Die Verleugnung der kulturellen Vielfalt ist ein Merkmal der Flucht vor dem Fremden oder dessen, was in der kulturwissenschaftlichen Fremdeheitsforschung (Xenologie)³ als Xenophagie bezeichnet wird.⁴ Diese Überwindung des Fremden wird von Bernhard Waldenfels als Bändigung der Fremdheit bezeichnet.⁵ Nach Waldenfels prägen Ego,- Logo,- und Ethnozentrik die moderne europäische Weltanschauung, die seit etwa drei Jahrhunderten das Fremde an der eigenen Rationalität gemessen hat.⁶ Diese europäische Bändigung des Fremden hat dazu

² Vgl. ebd., S. 14.

³ Als Begründer der Xenologie gilt der Politologe und Soziologe Munasu Duala-M'bedi. Er bezeichnet den Begriff *Xenologie* als „Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozess der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretische Fragen.“ Munasu Duala-M'bedi: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität aus der Anthropologie*. Freiburg, München 1977.

⁴ Vgl. Wolf Dieter Otto: *Tischgespräche über das Fremde. Zum Problem der Xenophagie*. In: Corinna Albrecht, Andrea Bogner (Hg.): *Tischgespräche: Einladung zu einer interkulturellen Wissenschaft*. Göttingen 2013.

⁵ Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M. 1990, S. 60.

⁶ Vgl. ebd., S. 61.

geführt, dass „ die eigene Lebensform nicht nur verteidigt [...], sondern schrankenlos verteidigt wird als Vorhut einer universalen Vernunft.“⁷

Die Aneignung des Fremden wurde im Laufe der europäischen Geschichte, aber auch der Geschichte arabisch-islamisch geprägter Gesellschaften, meistens dadurch begründet, dass die anderen Völker unzivilisiert sind und deshalb dem eigenen Weltbild nichts Wertvolles anbieten können. In Europa wurden die Völker, die der europäischen Tradition nicht angehörten, als *Naturvölker* beschrieben. Für die Kolonisatoren und Eroberer enthielt die Bezeichnung *Naturvölker* einen überzeugenden Grund, um ihre Eroberungen zu rechtfertigen: Es sei eine Aufgabe der *zivilisierten* Völker, die *nichtzivilisierten* zu zivilisieren. Eine solche Wahrnehmung fremder Völker findet Tradition im universalistischen Denken, das sich weigert, die kulturelle Vielfalt anzuerkennen.

Das kulturell Fremde kann als Bereicherung des Eigenen wahrgenommen werden, wenn es nicht am Eigenen gemessen wird bzw. wenn das Eigene relativiert wird. In diesem Zusammenhang hat sich der Anthropologe und Ethnologe Claude Lévi-Strauss im Rahmen seiner ethnologischen Forschungen darum bemüht, die Grenzen der Errungenschaften der westlichen Zivilisation aufzuzeigen. Levi-Strauss Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden basiert auf seiner Kritik der abendländischen Egozentrik. Aus einer anthropologischen Perspektive erklärt Lévi-Strauss, dass die abendländische Zivilisation in die Krise geraten ist, als sie ihren materiellen Fortschritt zum Vorbild erhoben hat, an dem die anderen Zivilisationen in all ihren Charakteristika gemessen werden sollen. Lévi-Strauss sagt:

Seit etwa zwei Jahrhunderten hat sich die abendländische Zivilisation als die Zivilisation des Fortschritts definiert. Andere Zivilisationen, die sich demselben Ideal verschrieben, glaubten, sie sich zum Vorbild nehmen zu müssen. Alle teilten die Überzeugung, dass Wissenschaft und Technik unaufhörlich voranschreiten und den Menschen mehr Kraft und Glück beschere würden; daß die politischen Institutionen, die Formen sozialer Organisation, wie sie Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich und in den Vereinigten Staaten in Erscheinung getreten sind, sowie die ihnen zugrunde liegende Philosophie allen Mitgliedern einer jeden Gesellschaft mehr Freiheit in ihrem persönlichen Leben und mehr Verantwortung in der Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten geben würden; daß die moralische Urteilskraft und das ästhetische Empfinden, mit einem Wort die Liebe zum Wahren, Guten und Schönen, in einer unaufhaltsamen Bewegung um sich greifen und die gesamte bewohnte Welt erfassen würden.

Die Ereignisse, deren Schauplatz die Welt im Laufe des Jahrhunderts gewesen ist, haben diese optimistischen Prognosen widerlegt. Totalitäre Ideologien haben sich verbreitet,

⁷ Ebd., S. 62.

und in mehreren Gegenden der Welt verbreiten sie sich weiterhin. Die Menschen haben einander millionenfach ausgerottet und entsetzliche Völkermorde begangen. Und auch wenn wieder Friede eingekehrt ist, scheinen sie sich nicht mehr sicher zu sein, daß Wissenschaft und Technik nur Nutzen bringen oder daß die philosophischen Prinzipien, die politischen Institutionen und die Formen sozialen Lebens, die im 18. Jahrhundert entstanden sind, für die großen Probleme, die sich dem Menschen stellen, endgültige Lösungen bieten.⁸

Das obige Zitat ist ein Abschnitt aus einem Vortrag, den Lévi-Strauss in Japan im Jahr 1986 gehalten hat. Lévi-Strauss hat den Versuch unternommen, die Rolle der Anthropologie im Verstehen der heutigen Probleme aufzuzeigen. Die Betitelung des Vortrags lautet: Das Ende der kulturellen Überlegenheit des Westens. Damit will Lévi-Strauss darauf aufmerksam machen, dass die westliche Zivilisation die großen Probleme der Menschheit nicht allein lösen kann und damit ihre Grenzen hat. Lévi-Strauss wendet sich gegen den Universalismus⁹, weil dieser zur Ablehnung anderer Traditionen und zur Gewalt führen kann. Die oben dargestellten Versprechen der westlichen Zivilisation, dass die ganze Menschheit in Frieden und Freiheit leben wird, konnten nicht eingehalten werden, weil – so können Lévi-Strauss Aussagen interpretiert werden – die Teilnahme anderer Zivilisationen am Weltgeschehen geringgeschätzt wurden. Als Ausweg aus dieser westlichen Krise schlägt Lévi-Strauss die Erweiterung des herkömmlichen Horizonts und den Verzicht darauf, anderen das eigene Weltbild aufzuzwingen, vor:

Der lange Zeit herrschende Glaube an einen ununterbrochenen materiellen Fortschritt erlebt somit seine schwerste Krise. Die Zivilisation westlichen Typs hat das Vorbild verloren, das sie sich selbst gegeben hatte, und wagt nicht mehr, dieses Modell den anderen vorzuschlagen. Ist es nicht geboten, anderswo hinzuschauen, die herkömmlichen Rahmen zu erweitern, in denen unsere Überlegungen zu den Lebensbedingungen des Menschen sich bewegen? Müssen wir nicht vielfältigere und von den unseren stärker unterschiedene Erfahrungen einbeziehen als diejenigen, auf deren engen Horizont wir uns lange beschränkten?¹⁰

Aus Lévi-Strauss kritischen Überlegungen über das europäische Selbstbild kann erschlossen werden, dass das Ernstnehmen des Fremden den eigenen Horizont nicht beeinträchtigt, sondern auf den Prüfstand stellt und zur Anerkennung der kulturellen Vielfalt und zu Toleranz führen kann. Je mehr das Fremde ernst genommen wird, desto öfter

⁸ Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie in der modernen Welt*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Berlin 2012, S. 11-13.

⁹ Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird mit dem Philosoph Ram Adhar Mall das Problem der Vereinnahmung erörtert, die der Universalismus herbeiführen kann.

¹⁰ Lévi-Strauss, a. a. O., S. 14.

wird das eigene Weltbild in Frage gestellt, zu dessen Erweiterung es (das Fremde) beitragen kann. Dieses Prinzip hat die kulturanthropologisch, xenologisch orientierte interkulturelle Germanistik verwendet, um das Fremdverstehen im Bereich der Kulturvermittlungspraxis zu thematisieren. Die interkulturelle Germanistik versucht zu zeigen, dass die Anerkennung der kulturellen Vielfalt die Anerkennung der kulturellen Fremdheit voraussetzt. Dabei ist das Konzept der Interkulturalität sehr wichtig. Es betont nicht die Überwindung, sondern das Verstehen des Fremden. Nicht die Gegenüberstellung der Kulturen, die letztendlich auf die Vereinnahmung der einen Kultur abzielt, sondern die Interdependenz des Eigenen und Fremden wird bei Kulturbegegnungen in den Mittelpunkt gerückt. Somit geht das Konzept der Interkulturalität von einem dynamischen Interaktionsverhältnis der Kulturen aus und trägt zur Konstitution eines kritischen Konsenses der Kulturen bei.¹¹ Das Verstehen des Fremden aus interkultureller Perspektive bedeutet nicht, dass das Fremde im Ganzen verstanden werden kann. Es handelt sich um einen dynamischen, kritischen und un abgeschlossenen Prozess, wie im Laufe dieser Arbeit genauer erläutert und nachdrücklich betont werden soll. Fremdverstehen kann nur im Zwischen geschehen. In diesem Zwischen wird über das Verstehen-Können und Nicht-Verstehen-Können des Fremden gedacht. Es ist diese unauflösbare Spannung des Zwischen, die unsere menschliche Welt konstituiert.¹²

Fremdheit und kulturelle Vielfalt sind aufeinander angewiesen. Wo es Fremdheit gibt, stößt man unbedingt auf die kulturelle Vielfalt. Das Ideal der Anerkennung von Fremdheit und kultureller Vielfalt wirft zwangsläufig die Toleranzfrage auf. Toleranz wird bisher leider stets in den Hintergrund gerückt, wenn es um Fragen des Verstehens und der Alterität geht. Der Grund für diese Vernachlässigung ist, dass Toleranz für viele Intellektuelle ein unklarer Begriff ist, der meistens mit einer Schwäche assoziiert wird. Warum ist Toleranz mit Unklarheiten der Begriffsverwendung geprägt und bis zu ihrer Ablehnung belastet?

Seit der ersten Verwendung des Wortes Toleranz von Tullius Cicero im Jahre 46 vor Christus bestanden Unklarheiten über den Wortinhalt dieses Begriffs. Die bis zum Beginn des europäischen Aufklärungszeitalters sowohl im politischen als auch im gesell-

¹¹ Vgl. Alois Wierlacher: *Interkulturalität Zur Konzeptualisierung eines Leitbegriffs interkultureller Literaturwissenschaft*. In: *Interpretation 2000: Positionen und Kontroversen*; Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst Steinmetz / hrsg. von Henk de Berg; Matthias Prangel. Heidelberg 1999, S. 168.

¹² Vgl. Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag: M. Nijhoff 1971.

schaftlichen Kontext anerkannte Wortbedeutung von Toleranz beschränkte sich auf die Möglichkeit der Duldsamkeit gegenüber anderen religiösen Bekenntnissen, weil diese bis dahin an eingeschränkter Ausübung ihrer konfessionellen Überzeugungen gelitten haben. Das Duldungskonzept war also dem Toleranzbegriff innewohnend. Dieses Duldungskonzept löste im Laufe der Geschichte bei vielen Intellektuellen heftige Kritik aus; sie fand besonders bei Goethe ihre klaren Worte, indem er sagte: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“¹³ Dieses Zitat von Goethe stellt eine kritische Überprüfung einer Toleranzkonzeption dar, die sich historisch entfaltet hat. Das Etikett einer bloßen Duldung, mit dem Toleranz in ihrem historischen sowie gesellschaftlich-politischen Kontext versehen wurde, stellt Goethe dem Anerkennungsprinzip gegenüber und bereitet somit bereits den Weg für ein neues Begriffsverständnis von Toleranz, der durch die Abwendung von der durch die Obrigkeit einseitig erklärten Duldung und Hinwendung zur gegenseitigen Anerkennung charakterisiert sein soll. Erst diese kann das politische und soziale Zusammenleben gewährleisten. Den Zusammenhang von Toleranz und Anerkennung hat auch Hans Robert Jaufß betont, wenn er schreibt: „Soll die Toleranzidee für das Zusammenleben der Menschheit wirksam werden, so setzt sie nicht ein bloßes Dulden des Anderen, sondern die Anstrengung des Verstehens und Aufarbeitung des Trennenden voraus.“¹⁴

Der Übergang von der Duldungstoleranz zur Toleranz der Anerkennung hat den zeitgemäßen Toleranzdiskurs in Deutschland stark geprägt. Dies spiegelt sich Definitionsversuch von Alexander Mitscherlich wider, der Toleranz als „das Ertragen des anderen in der Absicht, ihn besser zu verstehen“¹⁵ definiert. Obwohl diese Auffassung sich des Duldungsaspekts nicht völlig entledigt hat – da es scheinbar um Ertragen und nicht um Akzeptanz des Anderen geht – oder zumindest scheint es so zu sein, ist sie jedoch ausschlaggebend für die Neuorientierung der deutschsprachigen Toleranzforschung, wie sie von Alois Wierlacher eingekreist wurde. Wierlachers Interesse liegt nicht darin, eine

¹³ Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen*. Frankfurt a. M. 1981.

¹⁴ Hans Robert Jaufß: *Religionsgespräch oder: The last Things before the Last*. In: Karlheinz Stierle/Rainer Warning (Hrsg.): 'Das Ende'. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI. München 1996, S. 413/414.

¹⁵ Mitscherlich, Alexander: *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*. In: Alexander Mitscherlich. Gesammelte Schriften V. Sozialpsychologie 3. Helga Haase (Hg.). Frankfurt a. M. 1983, S. 429-455, hier S. 431.

umfassende Definition für Toleranz zu finden, sondern zunächst den Begriffsgehalt aufzufächern, um im Interesse einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung die Vielfalt der Toleranzauffassungen zu zeigen. Toleranz wird dabei als *Ordnungs-* und *Anerkennungsbegriff*, als *hermeneutische Kategorie*, als *Komplexitätskategorie*, als *Kulturarbeit*, als *Diätetik des Verhaltens*, als *Spielraum des Verhaltens*, als *Reziprozität*, als *Orientierungswert* und als *Erziehungsziel* konzeptualisiert. Diese Aufzäherung des Toleranzbegriffs hilft jedenfalls mit einer alten Toleranztradition aufzuräumen, nämlich mit der Duldungstoleranz bzw. Erlaubnis-Toleranz, wie der Philosoph Rainer Forst sie nennt. Es geht also nicht um eine bloße Neuaufnahme eines alten Toleranzkonzeptes, sondern um eine Neubegründung der Toleranzforschung, die die Fremdheitsfragen in den Vordergrund stellt. Die von Wierlacher vorgeschlagene neue Konzeptualisierung des Toleranzbegriffs betont also grundsätzlich den Zusammenhang von Fremdheits- und Toleranzfragen, auf den die vorliegende Arbeit großen Wert legen soll. Durch diese Neuorientierung der Toleranzforschung werden die auf die politische Ebene beschränkten Toleranzdiskurse auf ein kulturthematisch konturiertes Diskursfeld erweitert. Diese Erweiterung bedenkt, dass das Diskursfeld der Toleranz in seiner Beschäftigung mit Alteritäten den kulturellen Kontext berücksichtigt, um herauszufinden, welche Toleranzdiskurse aus welchen spezifischen Kulturräumen heraus entstehen.

Es gibt nur wenige deutschsprachige Publikationen, die *Fremdverstehen und Toleranz* als einheitliches Thema behandeln. In den interdisziplinären und interkulturellen Beiträgen, die Wierlacher im Sammelband *Kulturthema Toleranz* herausgegeben hat, ist unter dem Stichwort *aktiver Toleranz* und mit Blick auf den deutschsprachigen Toleranzdiskurs nach 1945 ein xenologisch begründetes Toleranzverständnis entstanden.¹⁶ Kennzeichnend für diese Beiträge ist, dass sie sich nicht mit einer Definition von Toleranz begnügen. Sie fokussieren Toleranzdiskurse, die eine Vielzahl unterschiedlicher begrifflicher Festlegungen anbieten. Diese begrifflichen Festlegungen bzw. Begriffsfächer sind kulturell *offen* d.h. un abgeschlossen und bilden somit den Grundstein für eine interdisziplinäre und interkulturelle Toleranzforschung. Auf einige dieser Beiträge, vor allem auf Wierlachers Einführungsbeitrag wird in dieser Arbeit Bezug genommen, weil

¹⁶ Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Toleranz: zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. Mit einer Forschungsbibliographie hrsg. von Rainer Haabus. München 1996.

er auf das Problem des Fremden in der Gegenwart in Zusammenhang mit dem Toleranzbegriff eingeht.

Das Nachdenken über Toleranz ist abhängig davon, was unter Fremdheit verstanden wird. Ein toleranter Umgang mit Fremdheit und kultureller Vielfalt entsteht dort, wo Fremdheit als produktive Kategorie wahrgenommen wird. Toleranz ist jedoch überflüssig oder wird als Akt des Duldens praktiziert dort, wo die Fremdheit nur im Rahmen der eigenen Kultur wahrgenommen und bezähmt wird. Ein Beispiel für die Verleugnung bzw. Überwindung der Fremdheit bildet der westliche Diskurs über den Orient vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, den Edward Said in seinem Buch *Orientalism* (1978) scharf kritisiert hat. Die Konsequenzen dieser Zähmung der Fremdheit waren intentionale Fremdstellungen und ein intoleranter politischer Umgang mit der Kultur des Anderen, der sich als Kolonialherrschaft über nordafrikanische und östliche Völker erwiesen hat. Das Verstehen der östlichen Kulturen hat sich bei manchen westlichen Politikern und Orientalisten als Bändigung der Fremdheit dieser Kulturen vollzogen. Dieses vereinnahmende Verstehen von östlichen Kulturtraditionen ist ein Ergebnis eines Überlegenheitsdenkens, das die eigenen Ideale überschätzt. Mit Friedrich Nietzsche lässt sich das vereinnahmende Verstehen als Intoleranz der Ideale bestimmen. Toleranz fordert statt der Selbstüberschätzung ein Misstrauen gegen im eigenkulturellen Kontext gewonnene Ideale¹⁷, damit das kulturell Fremde anerkannt wird. Die Frage der Toleranz wird aber bei Said nicht berührt, weil der von ihm ausgewählte westliche Diskurs über den Orient Intoleranz produziert.

Saids Kritik der politischen Macht des Westens im 19. und 20. Jh. wird im Zusammenhang dieser Arbeit nicht erweitert, sondern als Quelle dargestellt, um zu zeigen, dass ein aus einem Überlegenheitsgefühl entstandener Diskurs die Funktion der Toleranz im Umgang mit dem Fremden unterschätzt. Saids Kritik an diesem westlichen Verstehenskonzept begnügt sich mit dem Hinweis, dass das Verstehen des Anderen nur eine Vereinnahmungsstrategie sei. Andere Konzepte, die ohne Aneignung zum Verstehen führen können, schließt Said in seiner Orientalismusstudie aus. In dieser Arbeit wird die Vereinnahmung als hermeneutisches Verstehenskonzept zwar nicht negiert, aber doch rela-

¹⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Unschuld des Werden II*. Stuttgart 1956. Zitiert nach Alois Wierlacher: Was ist Toleranz? Zur Rehabilitation eines umstrittenen Begriffs. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994), S. 115-137.

tiviert; und auf die Vielfalt der Alteritäts- bzw. Fremdwahrnehmungen¹⁸, die unterschiedliche hermeneutische Verstehenskonzepte hervorrufen, wird großen Wert gelegt. In der vorliegenden Arbeit wird die Problematisierung des Fremdverstehens nicht im Kontext von Fragen der Herrschaft und Macht, sondern im Kontext der Kulturbegegnung und der Toleranz als aktiver Kategorie verfolgt. Für diesen Zweck ist eine Reihe von Publikationen hilfreich. Die Aufsätze von Wierlacher zur interkulturellen Hermeneutik und Fremdheitsforschung *Mit fremden Augen*¹⁹ und zur *kulturwissenschaftlichen Xenologie*²⁰, Ram Adhar Malls interkulturelle Lesart von Hans-Georg Gadamers Hermeneutik²¹ und der Versuch von Theo Sundermeier auf eine praktische Hermeneutik, die zum Verstehen des Fremden führt,²² werden in dieser Arbeit fokussiert, um zu verdeutlichen, dass Fremdverstehen eigentlich ein Verstehen in der Distanz und in der Mitte ist.

Das Drama *Nathan der Weise* von Gotthold Ephraim Lessing ist der meist gelesene und rezipierte literarische Text in der deutschsprachigen Literatur, die Toleranz thematisiert. Die Theologen Heinrich Schmidinger und Karl-Josef Kuschel universalisieren das aus der Perspektive der Ringparabel entwickelte Toleranzkonzept Lessings zu einer europäischen Idee, die als alternativlos gilt.²³ Schmidinger nennt drei Gründe, die Lessings Toleranzkonzept zum europäischen Toleranzgedanken erheben sollen. Nach Schmidinger betrifft der erste Grund die Details des motivgeschichtlichen Kontextes an, die Lessing im Drama *Nathan der Weise* zusammengefasst hat. Zu den einzelnen Motiven, die geistig und kulturell zur Toleranz geführt haben, zählen die göttlichen Weisungen im Bund mit Noach, im Liebesgebot Jesu sowie in der Aufforderung zum Wetteifer

¹⁸ Im arabischen Sprachraum wird kaum über Fremdheitsforschung gesprochen. Wissenschaftliche Forschungen in arabischer Sprache bevorzugen den Gebrauch des Alteritätsbegriffs vor dem Fremdheitsbegriff. Da diese Arbeit die Problematik der Toleranz und der Andersheit auch bei Autoren aus dem arabischen Sprachraum z.B. bei dem Philosoph Hassan Hanafi berührt, werden die Begriffe Fremdheit, Alterität und Andersheit meistens als Synonyme verwendet.

¹⁹ Alois Wierlacher: *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München 1985, S. 3-28.

²⁰ Alois Wierlacher: *Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder*. In Ders. (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie*. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht et al. München 1993, S. 19-112.

²¹ Ram Adhar Mall: *Hans-Georg Gadamers Hermeneutik interkulturell gelesen*. Nordhausen 2005.

²² Theo Sundermeier: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen 1996.

²³ Vgl. *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, hrsg., eingeleitet und erläutert von Heinrich Schmidinger. Darmstadt 2002. Und Karl-Josef Kuschel: *Im Ringen um den wahren Ring. Lessings „Nathan der Weise“ – eine Herausforderung der Religionen*. Düsseldorf 2011.

durch Mohammed, die Wahrnehmung und Wertschätzung des Anderen und Fremden, das Bewusstsein um die *familiäre* Verbindung aller Menschen, die Erfahrung der Gottmittelbarkeit jedes einzelnen, der humanistische Glaube an die Kraft der Sprache, die philosophische Einsicht in die Begrenztheit aller menschlichen Erkenntnis sowie die Entdeckung von unveräußerlichen Rechten, die mit dem Menschsein als solchem gegeben sind. Nach Schmidinger findet man zu jedem von den erwähnten Motiven eine Entsprechung im Lessingschen Drama.²⁴ Schmidinger bezieht sich auf Karl-Josef Kuschel, der Lessings *Nathan* als eine große Wende in der Religionstheologie bezeichnet hat,²⁵ um den zweiten Grund für die Universalisierung des Toleranzkonzepts der Ringparabel zu nennen. Dieser Grund ist Lessings Anerkennung der prinzipiellen Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, ohne im Sinne der meisten Philosophen der Aufklärung die Überwindung oder gar die Abschaffung dieser Religionen zugunsten einer universellen Vernunft- oder Naturreligion zu fordern.²⁶ Die Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit der Religionen, für die Lessing plädiert, bedeutet nicht, so erklärt Schmidinger, dass Lessing alle Religionen als indifferent betrachtet, sondern erfordert vielmehr den Wettstreit in der Liebe auf.²⁷ Die Wahrheit einer Religion interpretiert Lessing weder als ein objektiv offenbarungstheologisches Dogma, noch als in einer vergleichsgültigen neutralisierte Indifferenz.²⁸ Schmidinger stellt fest, dass Lessing großen Wert eher auf die Praxis der Liebe legt: „Wo geliebt wird, da ist wahre Religion.“²⁹ Der dritte Grund für die Hochschätzung des Lessingschen Toleranzgedankens ist für Schmidinger Lessings Bereitschaft, die Tatsache zu gestehen, dass er in seinem Stück *Nathan der Weise* eine Utopie entwirft.³⁰ Die Realität sieht anders aus und den liebenden Wettstreit der Religionen untereinander als geübte Praxis hat es vielleicht bisher noch nie gegeben, aber vielmehr geht es bei Lessing um die Frage nach der Wertigkeit der drei Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Schmidinger zitiert aus einem Brief von Lessing an seinem Bruder, in der er 1779 die ambivalente Resonanz,

²⁴ Schmidinger, a.a.O., S. 283.

²⁵ Karl-Josef Kuschel: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen - Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf 1998.

²⁶ Schmidinger, a.a.O., S. 284.

²⁷ Vgl. ebd., S. 284.

²⁸ Vgl. ebd., S. 284.

²⁹ Ebd., S. 284.

³⁰ Vgl. ebd., S. 285.

die sein Stück auslösen kann, anspricht: „Es kann wohl sein, daß mein *Nathan* im ganzen wenig Wirkung tun würde, wenn er auf das Theater käme, welches wohl nie gesehen wird. Genug, wenn er sich mit Interesse nur lieset, und unter tausend Lesern nur *einer* daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt.“³¹ Gerade dieser Zweifel an der Universalität der eigenen Religion ist das Hauptprinzip des neuzeitlichen, säkularen Toleranzgedankens. Aber ob das Toleranzkonzept der Ringparabel in der Praxis der Gegenwart realisierbar ist, wird in dieser Arbeit anhand von kritischen Perspektiven überprüft.

Der Theologe Karl-Josef Kuschel, der sich mit dem interreligiösen Dialog befasst hat, verteidigt die Inszenierung Nathans in dieser Zeit, die sich durch politische und religiöse Spannungen kennzeichnet. Der Grund dafür ist, dass die Leute immer mehr an Toleranz und Versöhnung als humane Perspektiven für Verständigung zwischen den Völkern erinnert werden sollten: „Schafft möglichst viele Nathans“. Jetzt sei die Kunst gefragt, um „nicht Hysterie und Wahnsinn hereinbrechen zu lassen“, um vielmehr an die „große humane Predigt“ des Menschen Nathans zu erinnern.“³² Für Kuschel ist Lessings *Nathan* heute noch aktuell, alternativlos und universalisierbar. Kuschel behauptet, man verfüge in der deutschen Literatur über kein anderes vergleichbares literarisches Dokument für das Konflikts- und Versöhnungspotential zwischen Juden, Christen und Moslems. Es gab Literaten, sagt Kuschel, die die Begegnung zwischen Christentum und Judentum, zwischen Islam und Christentum, zwischen Judentum und Islam, zwischen Abendland und Morgenland, zwischen Orient und Okzident thematisiert haben wie Goethes West-östlicher Diwan gezeigt hat; das besondere an Lessing ist, dass er die drei religiösen Traditionen in ihrem Konflikt- und Toleranzpotenzial in einem literarischen Text zusammenfassen konnte.³³

Zu den neueren deutschsprachigen Publikationen zur Toleranz, die auf Lessings *Nathan der Weise* Bezug nehmen und für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind, zählen

³¹ Gotthold Ephraim Lessing: *Brief an Karl Lessing vom 18. April 1779*. Zitiert nach Schmidinger, a.a.O., S. 285.

³² Karl-Josef Kuschel, a.a.O., S. 18.

³³ Vgl. ebd., S. 18/19.

Barbara Fischers Dissertation *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori* im Jahr 2003³⁴, George Taboris *Nathans Tod* im Jahr 1991³⁵ und Klaus Berghahns Studie *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*.³⁶ Die drei Publikationen lassen sich dem Kontext der German-Jewish Studies zuordnen. Vor allem die Publikation von Fischer *Nathans Ende* und Taboris *Nathans Tod* werden in dieser Arbeit ausführlich diskutiert, da sie die kulturspezifische Problematik des Toleranzverständnisses insbesondere in Deutschland thematisieren. Fischer und Tabori betrachten Toleranz als eine strategische Praxis gegenüber Minderheiten. Dabei werden nicht das Problem der Fremdheit und die sprachgeschichtliche Entwicklung des Toleranzbegriffs, sondern das politische totalitäre Regime des Nationalsozialismus fokussiert. Die Gleichsetzung der Nathan-Rezeption mit den Konsequenzen einer Politik der Intoleranz bewirkt unmittelbar eine negative Auffassung von Toleranz. Es soll aber nicht unterschlagen werden, dass der Begriff der Toleranz nach 1945 in Deutschland eine schlechte Presse hat.³⁷ Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges sprachen manche Intellektuelle vielmehr vom Scheitern der Toleranzidee in Deutschland und versuchten sie durch andere Begriffe zu ersetzen. Ein Beispiel dafür ist Martin Bubers Versuch, Toleranz durch den Begriff des Dialogs zu ersetzen.³⁸

Für die Theologen Karl-Josef Kuschel und Heinrich Schmidinger ist das aus der Perspektive der Ringparabel entwickelte Toleranzkonzept von Lessing alternativlos und von daher wird es von ihnen mehr oder weniger stark universalisiert. Der Grund für diese Universalisierung sei das Fehlen an anderen Toleranzkonzepten, die die Religionen in ihrem Konflikt- und Friedenpotenzial literarisch darstellen. Von Barbara Fischer und George Tabori wird Lessings Toleranzdenken extrem relativiert, so dass *Nathan der Weise* angesichts der heutigen Probleme als hilflos dargestellt wird. Für die beiden Autoren sind der Zweite Weltkrieg und das Konzentrationslager in Auschwitz ein Beweis dafür, dass der Toleranzgedanke der Aufklärung in Deutschland gescheitert ist.

³⁴ Barbara Fischer: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von Nathan der Weise*. Göttingen 2000.

³⁵ George Tabori: *Nathans Tod (nach Lessing)*. Unpubliziert (Erstaufführung Wolfenbüttel und München 1991).

³⁶ Klaus L. Berghahn: *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. 2., durchgesehene Auflage. Köln, Weimar, Wien 2001.

³⁷ Vgl. Alois Wierlacher: *Was ist Toleranz? Zur Rehabilitation eines umstrittenen Begriffs*. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 20 (1994), S. 115-137.

³⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. Heidelberg 1958.

Im Gegensatz zu den Publikationen von Fischer und Tabori, die Toleranz nicht im Kontext von Fremdheitsfragen erörtern, sondern sie als Taktik der Herrschaft betrachten, hat diese Arbeit das Ziel, ausgehend von einem xenologischen Toleranzverständnis das Konzept *aktiver Toleranz* in den Mittelpunkt zu rücken. Demzufolge ist Toleranz kein Ausdruck der politischen Herrschaft gegenüber Minderheiten, sondern ein Mittel der Verständigung.

In dieser Arbeit wird in erster Linie das Toleranzpotenzial des Islam als kulturspezifische Toleranztradition dargestellt. Was die deutschsprachige Literatur über die Thematik *Toleranz im Islam* anbetrifft, sei hier auf den Aufsatz von Rudi Paret *Toleranz und Intoleranz im Islam*³⁹ und den von Albrecht Noth *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz* hingewiesen.⁴⁰ Die beiden Autoren behandeln die sogenannte *formale Toleranz* im Islam aus historischer Perspektive. Noth beginnt seinen Beitrag mit dem Hinweis darauf, dass seine Erörterung von Toleranz im Islam sich auf den religionswissenschaftlichen Begriff *formale Toleranz* beschränkt.⁴¹ Damit meint Noth in Anlehnung an Gustav Mensching den Akt eines bloßen Unangetastetlassens fremder Glaubensüberzeugungen und eines Nicht-Verfolgens von Personengruppen anderer Religion.⁴² Noth und Paret gehen davon aus, dass Toleranz im Islam oder in der islamischen Tradition eine Handlung der Duldung ist, die gegenüber unter islamischer Herrschaft lebenden nichtmoslemischen Minderheiten praktiziert wird. Die beiden Autoren grenzen sich vom theologischen Aspekt der Toleranz im Islam ab und wenden sich der historischen Praxis zu, denn der theologische Bereich, so meint Noth, stellt den Islam wie jede Religion mit universalem Anspruch dar und daraus sei zu folgern, dass der Islam intolerant ist.⁴³ Noth kommt in seinem Beitrag zu der Schlussfolgerung, dass die Frage der Toleranz im Islam ambivalent ist, und nur unter weltlich-historischen Tatsachen zu verstehen ist. Islam, so behauptet Noth, kann je nach dem historischen Kontext tolerant und intolerant sein:

³⁹ Rudi Paret: *Toleranz und Intoleranz im Islam*. In: Saeculum XXI (1970) 4, S. 344-365.

⁴⁰ Albrecht Noth: *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*. In: Saeculum XXIX (1978) 2, S. 190-204.

⁴¹ Albrecht Noth, a.a.O., S. 190.

⁴² Noth, a.a.O., S. 190. Und Gustav Mensching: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Heidelberg 1955, S. 16.

⁴³ Vgl. ebd., S. 192. und Paret, a.a.O., S. 344-364.

Die oft gestellte Frage „War der Islam tolerant oder intolerant“[ist] im Grunde genommen nicht sachmäßig [...]. Der Islam konnte grundsätzlich beides sein, und zwar jeweils im extremen Maße. Nach welcher Seite das Pendel ausschlug, war davon abhängig, welche historischen Traditionen, diejenigen die Toleranz ermöglichten, oder diejenigen, die zur Intoleranz führen konnten, die stärkere Durchsetzungskraft besaßen.⁴⁴

Die Beiträge von Noth und Paret betrachten die Frage der Toleranz in der islamischen Tradition nur in ihrem Zusammenhang mit Intoleranz. Diese Betrachtungsweise ist relativ sachlich, weil sie an die historischen Kontexte erinnert. Sie schließt jedoch den theologischen Aspekt der Toleranz im Islam bzw. die inhaltliche Toleranz im Islam aus, aus der viele moslemische Intellektuelle den Dialog und die Verständigung mit dem Anderen in der islamischen Tradition argumentieren. In dieser Arbeit wird das Potenzial der Intoleranz in der islamischen Tradition aus dem Grund nicht berührt, weil nicht auf Gewalt oder Fundamentalismus, sondern auf Verstehen des Anderen und Verständigung größter Wert gelegt wird.

Eine deutsche Übersetzung der Publikation *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz* von dem türkischen Theologen Fethullah Gülen, in der die Toleranz im Islam aus einer rein theologischen Perspektive beschrieben wird,⁴⁵ soll in dieser Arbeit fokussiert werden. Diese theologische Perspektive wird im Rahmen des zeitgenössischen Diskurses im Islam kritisiert. Das theologisch begründete Konzept von Toleranz im Islam ist ein Duldungskonzept, das einer Erweiterung bedarf, weil die Prinzipien der Säkularität über es hinausgehen.

Im Jahr 2003 hat der Philosoph Rainer Forst eine umfangreiche Studie veröffentlicht, die sich der Geschichte, dem Gehalt und der Gegenwart des Toleranzbegriffs widmet.⁴⁶ Im Rahmen seiner politisch theoretischen Forschungen über Gerechtigkeit will Forst Toleranz ebenso als Tugend der Gerechtigkeit und als Forderung der Vernunft verteidigen. Er unterscheidet vier mögliche Konzeptionen der Toleranz: Die *Erlaubnis-Konzeption*, in der es darum geht, dass eine Autorität oder eine Mehrheit einer Minder-

⁴⁴ Albrecht Noth: *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*. In: Saeculum XXIX (1978) 2, S. 190-204, hier S. 203.

⁴⁵ Fethullah Gülen: *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz*. Offenbach a. M. 2006.

⁴⁶ Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt a. M. 2003.

heit erlaubt, nach ihren Überzeugungen zu leben; *die Koexistenz-Konzeption*, in der sich etwa gleich starke Gruppierungen gegenüberstehen und Kompromisse im Umgang mit- und nebeneinander eingehen, wobei Toleranz hier vorrangig pragmatisch-instrumentell verstanden wird; *die Respekt-Konzeption*, die von moralisch begründeter Achtung gegeneinander ausgeht; schließlich die *Wertschätzungs-Konzeption*, in der die jeweilig anderen nicht nur als Gleichberechtigte respektiert, sondern in ihren Überzeugungen als ethisch wertvoll geschätzt werden. Alle diese vier Konzeptionen sind in einem politischen Kontext begründet und haben relativ wenig mit xenologischen Fragen zu tun. Deshalb werden sie in dieser Arbeit nicht im Mittelpunkt stehen, sondern nur wenn es nötig ist, um das theologisch begründete Toleranzpotenzial im Islam näher zu bestimmen.

1.2 Fragestellung und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit will den Zusammenhang von Fremdheits- und Toleranzfragen betonen und die Toleranztradition der Aufklärung sowie das Toleranzpotenzial des Islam auf den Prüfstand stellen. Für diesen Zweck werden Analyseverfahren und Methoden nicht getrennt, sondern integrativ verwendet. Es handelt sich um vier methodische Ansätze, nämlich um den kulturwissenschaftlichen xenologischen Ansatz, die diskursanalytische Vorgehensweise als Textanalyse, die mentalitätsgeschichtlich orientierte Untersuchung, die ermöglicht, einen Überblick über begriffliche Entstehungskontexte des Toleranzgedankens in kulturspezifischen Räumen zu erhalten und schließlich um die interkulturelle Hermeneutik als analytische Methode der Literaturwissenschaft, da die zu behandelnden Textkorpora unterschiedliche Disziplinen widerspiegeln und es ist daher sinnvoll, sie in interdiskursiven Konfigurationen darzulegen.

Zum Aufbau der Arbeit. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit erörtert das Problem des Fremdverstehens im wissenschaftlichen Diskurs, indem interdisziplinäre und interkulturelle Ansätze zum Thema *Fremdverstehen* beschrieben werden. Der Sinn der Auseinandersetzung mit interdisziplinären und interkulturellen Aspekten ist es, aus der Problematik des Fremdverstehens Konzepte für einen toleranten Umgang mit kultureller Vielfalt zu schlussfolgern.

Der zweite Teil widmet sich der Toleranzproblematik im Europa der Aufklärung, unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Toleranztradition von Lessing und deren Aktualität. Daneben werden das Toleranzpotenzial des Islam und die westliche Säkularität in einem interkulturellen Diskurs behandelt. Das Beispiel des Urteils des Kölner Landgerichts über Beschneidung als rechtliches und kulturelles Problem wird in einem Exkurs näher beleuchtet. Dieses Beispiel zeigt, dass interkulturelle Probleme in der Tat Toleranzprobleme widerspiegeln. Fragen wie *Wann ist Toleranz eine Lösung und wo sind ihre Grenzen?* hört man ständig besonders in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften.

2 Das Verstehen des Fremden im wissenschaftlichen Diskurs

2.1 Gadammers hermeneutisches Konzept der Überwindung historischer Distanz und Fremde: Das Problem der Horizontverschmelzung

Hermeneutik sucht im Rückgang zu den originalen Quellen ein neues Verständnis für etwas zu gewinnen, das durch Verzerrung, Entstellung und Missbrauch verdorben war, die Bibel durch die Lehrtradition der Kirche, die Klassiker durch das barbarische Latein der Scholastik, das römische Recht durch regionale Rechtsübung usw. Dem sollte die neue Anstrengung gelten, nicht bloß richtiger zu verstehen, sondern vorbildliches neu geltend zu machen, im selben Sinne, wie wenn es sich um die Verkündung einer Götterbotschaft, die Auslegung eines Orakelspruches oder eines zwingend vorschreibenden Gesetzes handelt.

Hans Georg Gadamer

Das im Jahre 1960 veröffentlichte Hauptwerk *Wahrheit und Methode* von Hans Georg Gadamer gilt als ein neuer Entwurf bzw. als eine Wende im Bereich der philosophischen Hermeneutik. Im Zentrum seiner philosophischen Überlegungen steht das Problem des Verstehens als hermeneutischer Fragestellung. *Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip* heißt der Abschnitt im Buch *Wahrheit und Methode*, der das Herzstück von Gadammers Beschreibung einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung bildet.⁴⁷ Gadamer bezieht sich in seiner Erörterung der Geschichtlichkeit des Verstehens als hermeneutisches Problem auf zwei zueinander komplementäre Betrachtungsmöglichkeiten: Auf die Rehabilitierung des Problems der Vorurteile als Bedingung des Verstehens und auf das Prinzip der Wirkungsgeschichte.⁴⁸ In diesem Abschnitt werden diese zwei Betrachtungen zunächst vorgestellt, um dann in ihrem Rahmen die Problematik des Fremdverstehens herauszuarbeiten. Im Folgenden werden also die von Gadamer entwickelten Bausteine der Geschichtlichkeit des Verstehens im Interesse des Alteritätsproblems in den Fokus gestellt.

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 7.durchgesehene Auflage. Tübingen 2010. Die folgenden Zitate aus Gadammers Werk *Wahrheit und Methode* werden im Text bezieht sich auf die obige Ausgabe.

⁴⁸ Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 270-312.

Gadamer verweist, um die hermeneutische Grundlage des Verstehens in Augenschein zu nehmen, auf zwei wichtige Aspekte, die den Unterbau seiner Theorie einer hermeneutischen Erfahrung bilden. Zum einen auf den Beitrag von Heidegger zur Vorstrukturbegründung des Verstehens und zum anderen auf den Versuch der Aufklärung, beim Verstehen die Rolle von Vorverständnissen zu diskreditieren (Gadamer WM 2010).

Inspiziert von Heideggers Gedanken über den hermeneutischen Zirkel, dem „ein ontologisch positiver Sinn verliehen wird“ (Gadamer WM 2010, S. 271), versucht Gadamer den Ausleger von Texten davor zu warnen, sich in die Willkür von Einfällen und in die Beschränktheit unmerklicher Denkgewohnheiten zu verstricken. Als Ausgangsthese wird das Vorverständnis, das sich aus einem Vor-Entwerfen ergibt, erhoben. Gadamer legt dar:

Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht. (Gadamer WM 2010, S. 271)

In Gadamers Konzept stehen zwei Komponenten des Verstehensvorgangs im Vordergrund: Vorverständnis oder Vorentwurf von Sinn und Sinnerwartung. Der Vorentwurf, während des Auslegens bzw. Sinnbildungsversuchs, bringt Vorbegriffe hervor, die sukzessive durch die Auseinandersetzung mit dem Text durch angemessenere Begriffe ersetzt werden (sollen) (Gadamer WM 2010, S. 271). Gadamer sieht die Aufgabe des Auslegungsprozesses darin, die dem Ausleger immanenten, beliebigen, sich am Text überprüfen lassenden Vorbegriffe oder Vormeinungen, wie er sie nennt, herauszuarbeiten, um sie als bewährte Interpretation bzw. als sinnadäquates Verstehen zu präsentieren.⁴⁹

Die Vormeinungen kennzeichnen sich nach Gadamer durch zwei Betrachtungsperspektiven. Der Sprachgebrauch, mit welchem wir an den Text herantreten, entscheidet einerseits eine Differenz zwischen dem Ausleger/Interpret und dem Verfasser bezüglich der

⁴⁹ Gadamer macht hier keinen Unterschied zwischen *Bewährung* und *Objektivität*. Für ihn verwandeln sich beliebige Vor-Meinungen, die er als sachunangemessene Vor-Meinungen darstellt, in sachangemessene, wenn sie ihre Legitimation und ihren Geltungsanspruch durch die Annäherung an den Text finden. Objektivität wird nur realisiert, wenn die Bewährung der Vor-Meinung und das durch den zu lesenden Text geforderte sinnadäquate Verständnis zu einem Konsensus kommen (vgl. Gadamer WM 2010, S. 272).

erhofften Vereinbarkeit der Sinnerwartungen vor, andernteils sind Vormeinungen eigentlich inhaltliche Vormeinungen, die unser Vorverständnis ausmachen (Gadamer WM 2010, S. 272/273). Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass die inhaltlichen Vormeinungen den Gegenpol zu denen des Verfassers bilden könnten. Gadamer äußert sich zu diesem Zusammenhang wie folgt:

Was mir einer sagt, ob im Gespräch, Brief oder Buch oder wie immer, steht ja zunächst im Gegenteil unter der Voraussetzung, daß es seine und nicht meine Meinung ist, die da ausgesprochen wird und die ich zur Kenntnis zu nehmen habe, ohne daß ich dieselbe zu teilen brauche. (Gadamer WM 2010, S. 273.)

Mit der Anerkennung, dass Sprachgebrauch und inhaltliche Vormeinungen wesentliche Kriterien sind, um zwischen Text und seinem Ausleger zu unterscheiden, wird der erste Schritt des hermeneutischen Geschäfts von Gadamer konkretisiert. Der Text gibt die Möglichkeit, ein bestimmtes Vokabular ins Bewusstsein treten zu lassen, das sowohl die eigenen als auch die anderen inhaltlichen Meinungen widerspiegeln könnte. Die Vor Meinungen ebnen nach Gadamer dem Verstehen den Weg, indem ihre Beliebigkeit nicht ins Zentrum des hermeneutischen Verfahrens gerückt wird, sondern sich als Folie, auf der sie sich von der Andersheit des Textes unterscheidet, versteht. In diesem Zusammenhang spricht Gadamer von einer „bewegliche[n] Vielfalt von [Interpretations-] Möglichkeiten“ (Gadamer WM 2010, S. 273), die unterschiedliche Meinungen verkörpern. Dies bewegt sich in einer Supposition, die darin besteht, dass

innerhalb dieser Vielfalt des >Meinbaren<, d.h. dessen, was ein Leser sinnvoll finden und insofern erwarten kann, [...] doch nicht alles möglich [ist], und wer an dem vorbeihört, was der andere wirklich sagt, wird das Mißverständene am Ende auch der eigenen vielfältigen Sinnerwartung nicht einordnen können. (Gadamer WM, S. 273.)

Diese Worte Gadamer im obigen Zitat können als erste Antwort auf seine Frage angesehen werden, die er bezüglich des Missverständnisses gestellt hat: „Wie soll vorgängig ein Text vor Mißverständnis geschützt werden?“ (Gadamer WM, S. 273.). Um diese Frage präziser zu fassen, eröffnet Gadamer eine Diskussion über das Problem des Missverständnisses, die im Folgenden in Betracht gezogen wird.

Gadamer zufolge konstituieren die Zufälligkeit der eigenen Vor Meinungen und die Meinung des Textes das Fundament, auf dem das Verstehen sich entfaltet. Dabei spricht Gadamer nicht von einer Preisgabe des einen, sondern von einem Ineinandergreifen

beider Elemente dieses Fundaments, wobei die reziproke Anerkennung der Andersheit für ein vorrangiges Ziel gehalten werden soll:

Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören –bis diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muß ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein. Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche >Neutralität< noch gar Selbstausschaltung voraus, sondern schließt die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile ein. Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innezuwerden, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen. (Gadamer WM 2010, S. 274.)

Dieses Zitat erklärt annähernd die unerlässlichen Bedingungen des Verstehens, oder vielmehr des objektiven Verstehens, das Gadamer konzipiert. Objektivität bedeutet hier, dass sowohl der Leser als auch der Verfasser ihre sachliche(n) Neutralität(en) mit sich bringen und ihre Blickwinkel sozusagen gegeneinander abgrenzen, damit „der Wahrheitsanspruch [des] Textes, also die adäquate Sinnerschließung seines Gehaltes [...] sich einzig für und in einem *kritisch reflektierten Verstehen* [entfaltet].“⁵⁰ Eine solche Herangehensweise an das Verstehen kann als ein Deutungsverfahren in einer Weise des Vorsichtigseins des Interpreten bezeichnet werden, der am Text das unabhängig von ihm, von seiner eigenen Verstehensweise, rechte Verständnis sucht. Derart spricht Gadamer von „ein[em] mit methodischem Bewusstsein geführt[en] Verstehen [...], [das] seine Antizipation nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen [versucht]“ (Gadamer WM 2010, S. 274).

Die Beschreibung eines Textes sowohl durch das Mündliche als auch das Schriftliche begleitet nach Gadamer immer ein Evozieren von jenen Vormeinungen, die er als „undurchschaute Vorurteile“ (Gadamer WM 2010, S. 274) apostrophiert. In diesem Belang sind die Vorurteile für das hermeneutische Problem von wissenschaftlicher Relevanz. Gadamer spricht von „Anerkennung der wesenhaften Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens“ (Gadamer WM 2010, S. 274), weil er den Vorurteilen im Gegensatz zu der Aufklärungslehre einen positiven Sinn verleiht und sie für das Verstehen fruchtbar macht.

⁵⁰ Hans-Helmuth Gander: *Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip (GW 1, 270-311)*. In: Günter Figal (Hg.): Hans Georg Gadamer. Wahrheit und Methode. Berlin 2007, S. 108.

Die Zurückweisung der Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung kann man als Ausgangsposition des geschichtlich orientierten hermeneutischen Konzepts von Gadamer beschreiben. Er stellt zum Zweck einer „wahrhaft geschichtlichen Hermeneutik mit erkenntnistheoretischer Basis“ zwei substantielle Fragen: „Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?“ (Gadamer WM 2010, S. 281/282). Gadamer wirft im Kontext seiner folgenden Vorurteilsuntersuchung der Aufklärung vor, dass sie den Begriff des Vorurteils immer nur mit negativen Eigenschaften konnotiert hat, und beim Verstehen von Texten die *richtige* Überlieferung zu finden versucht hat. Dem Versuch der Aufklärung, alle Vorurteile zu überwinden und „alles vor dem Richterstuhl der Vernunft zu entscheiden“, begegnet der kritische Ansatz von Gadamer, wenn er formuliert: „[das] grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung“ (Gadamer WM 2010, S. 275). Gegen den „Perfektionsglauben der Aufklärung“, der „nicht [die] Überlieferung, sondern die Vernunft [...] [als] die letzte Quelle aller Autorität [darstellt]“ (Gadamer WM 2010, S. 277) richtet sich die hermeneutische Position Gadamers mit einem Hinweis auf die *wahren Vorurteile* der christlichen Religion, die die Aufklärung selber nicht beiseiteschieben konnte.

Gadamer stützt sich auf die Vorurteilshaftigkeit all unseres Verstehens, um den Autoritäts- und Traditionsbegriff zu rehabilitieren (Gadamer WM 2010, S. 281). Überzeugt von der Idee einer *geisteswissenschaftlichen Hermeneutik*, die sich auf Diltheys Versuch bezieht, sich dem den Geisteswissenschaften gegebenen naturwissenschaftlichen Wissenschaftscharakter zu entziehen und der Tradition, Kultur und Sprache einen positiven Charakter zu geben in einer Art psychologischer Sichtweise. So versteht sich *Wahrheit und Methode* als „eine grundsätzliche Kritik der Methodenobsession in der Sorge um die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften.“⁵¹ In kritischer Absicht behandelt Gadamer den Historismus und seine Aporien bei der Analyse der menschlichen Geschichte. In Anlehnung an die Philosophie der Aufklärung strebt der Historismus nach Wahrheit und Objektivität in den Geisteswissenschaften durch die Überwindung der Vorurteile, weil dadurch die Erkenntnis präziser und am Objektivitätsanspruch

⁵¹ Jean Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt 2001, S. 155.

naturwissenschaftlicher Denkmodelle gemessen wird. Grondin formuliert die Gegeneinstellung Gadamers wie folgt:

Es war [...]ein Wahn des Historismus, unsere Vorurteile durch sichere Methoden beseitigen zu wollen, um so etwas wie Objektivität in den Geisteswissenschaften zu ermöglichen. Diese von der Aufklärung her stammende Kampfstellung des Historismus war selber ein Vorurteil des methodologischen 19.Jh., das glaubte, Objektivität nur auf dem Wege einer Außerkraftsetzung der situiert verstehenden Subjektivität erreichen zu können. Der Historismus wird gleichsam durch Selbstanwendung überwunden: Er war es, der lehrte, jede Doktrin sei aus ihrem Zeitalter her zu verstehen. Diese Einsicht läßt sich auf den Historismus applizieren.⁵²

Dieses Zitat verdeutlicht die Uneingeschränktheit der Vorurteile⁵³ im hermeneutischen Unternehmen Gadamers und die aporetische Situation des Historismus, dass er, obwohl er die allgemeine Geschichtlichkeit alles menschlichen Wissens betont, auf so etwas wie absolutes Wissen der Geschichte abzielt.⁵⁴

Gadamer behält Heideggers Aufdeckung der ontologischen Struktur des hermeneutischen Zirkels bei und pointiert die Universalität dieses Zirkels und seine dynamische Eigenschaft, denn „das Urteil [wird nach dieser Vorstellung] seine privilegierte Stellung [verlieren], insofern im Ausgang von der Vorstruktur des Verstehens so etwas wie eine wahrheitsfertige und wahrheitsstiftende Potenz der Vorurteile anerkannt wird.“⁵⁵ Die Anerkennung der Vorurteile als Möglichkeitsbedingung des Verstehens setzt doch voraus, dass sie fähig sein müssen, an der Wahrheitssuche teilzuhaben. Es ist ein Impetus Gadamers zwischen *wahren* und *falschen* Vorurteilen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung lässt sich dadurch erklären, dass die *wahren* Vorurteile die Fähigkeit bzw. die Bereitschaft besitzen, den eigenen Geltungsanspruch immer wieder zu revidieren und sich damit an der Sache zu bewähren⁵⁶, während die falschen Vorurteile diese Revision des Selbst nicht leisten können. Um diese Unterscheidung durch die zwei Elemente des Verstehens, Vorverständnis und Sinnerwartung in ihrer Relation zum Wahrheitsan-

⁵² Ebd., S. 157.

⁵³ Gadamer entlarvt seiner Meinung nach die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Wissens das Ideal der historischen Aufklärung und betont wiederum die Unabdingbarkeit der Vorurteilslosigkeit: „Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiß zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine *vis a tergo*.“ (Gadamer WM 2010, S.366).

⁵⁴ Vgl. Grondin, a.a.O., S. 157.

⁵⁵ Hans-Helmuth Gander, a.a.O., S. 113.

⁵⁶ Vgl. Hans-Helmuth Gander, a.a.O., S. 114.

spruch näher zu bestimmen, wird das Wahrheitsgeschehen als stimulierende Sinneröffnung betrachtet, die die *wahren* Vorurteile ständig als wichtige erkenntniskonstituierende Bausteine der Wahrheit, hier des *rechten* Verstehens, rehabilitiert.⁵⁷ Die Aufgabe, die sich als dynamischer hermeneutischer Zirkel bewährt, besteht für Gadamer darin, „in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern.“ (Gadamer WM 2010, S. 296) Die Lesetätigkeit hat die hermeneutische Aufgabe, einen Raum der Übereinstimmung zwischen Vorurteilhaftigkeit des Lesers und dem nach sinnadäquatem Verstehen trachtenden Verfasser zu schaffen. Gadamer formuliert die folgende Grundthese:

Einstimmigkeit aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens. (Gadamer WM 2010, S. 296)

Ausgehend von diesem Zitat stellt sich die Frage: Wie ist die Einstimmigkeit des Verstehens durch die *wahren* Vorurteile erfüllbar? In *Wahrheit und Methode* finden wir einen Ansatz, der die hermeneutische Bedeutung des Zeitabstandes hervorhebt. Die Idee, unsere Urteile aus einem geschichtlichen Abstand heraus zu beurteilen, zweckt eigentlich auf das Einverständnis der Sache ab, damit das Missverständnis vermieden wird.⁵⁸

Die Hermeneutik, die Gadamer zufolge an das rechte Verstehen gelangen kann, „muß davon ausgehen, dass, wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht (Gadamer WM 2010, S. 300). Damit Gadamer ein mögliches Missverständnis seiner hermeneutischen Position, dass sie zum schlichten Traditionalismus⁵⁹ neige, vermeidet, streicht er heraus, dass

⁵⁷ Vgl. Gander, a.a.O., S. 114. „Das Wesen der *Frage* ist das Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten. Wird ein Vorurteil fraglich [...], so heißt dies mithin nicht, daß es einfach beiseite gesetzt wird und der andere oder das Andere sich an seiner Stelle unmittelbar zur Geltung bringt. Das ist vielmehr die Naivität des historischen Objektivismus, ein solches Absehen von sich selbst anzunehmen. In Wahrheit wird das eigene Vorurteil dadurch recht eigentlich ins Spiel gebracht, daß es selber auf dem Spiele steht. Nur indem es sich ausspielt, vermag es den Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren und ermöglicht ihm, daß er sich auch ausspielen kann“ (Gadamer WM 2010, a.a.O., S. 304).

⁵⁸ In diesem Zusammenhang formuliert Gadamer so etwa ein hermeneutisches Postulat: „Nichts anders als dieser Zeitenabstand vermag die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir mißverstehen zu scheiden“ (Zitiert nach Grondin, a.a.O., S. 159).

⁵⁹ Vgl. Hans Helmuth Gander, a.a.O., S. 116.

[...] das hermeneutische Bewußtsein [weiß], dass es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann, wie sie für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt. Es besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. (Gadamer WM 2010, S. 300)

Gadamer distanziert sich von Schleiermachers Psychologisierung der Hermeneutik, indem er die Überlieferung zum Herzstück der hermeneutischen Aufgabe erhebt:

[...] Nur daß diese nicht mit Schleiermacher psychologisch als die Spannweite, die das Geheimnis der Individualität birgt, zu verstehen ist, sondern wahrhaft hermeneutisch, d. h. im Hinblick auf ein Gesagtes, die Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, die Sage, die uns sagt. Auch hier ist eine Spannung gegeben. Die Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, ist das Zwischen zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik. (Gadamer WM 2010, S. 300)

In der Rehabilitierung des Traditionsbegriffs nimmt Gadamer, sowohl von der Aufklärung als auch von der Romantik, da die Letztere schon dem Weg der Aufklärung folgt, Abstand, um die Tradition als *freie Selbstbestimmung*, ohne *vernünftige Begründung* der für uns geltenden geschichtlichen Begebenheit nachzuzeichnen. Gadamer sieht keinen Gegensatz zwischen Tradition und Vernunft, denn „auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege“ (Gadamer WM 2010, S. 286). Wichtig für unser hier diskutiertes hermeneutisches Problem ist das Verhalten zu dem Überlieferten. Zu unserer geschichtlichen Vergangenheit, so Gadamer, sollten wir uns nicht in *einem schlechthinnigen Gegensatz* verhalten, sondern Wert darauf legen, dass wir „vielmehr ständig in Überlieferung [stehen] und [dass] dieses Darinstehen kein vergegenständlichendes Verhalten [ist]“ (Gadamer WM 2010, S. 286).

Was die Vergangenheit zum fertigen Produkt zum Überliefern macht, ist unser geschichtliches Bewusstsein, das „eine Vielzahl von Stimmen [umfasst], in denen die Vergangenheit widerklingt. Nur in der Vielfachheit solcher Stimmen ist sie da. Das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben und teilgewinnen wollen. Die moderne historische Forschung ist selber nicht nur Forschung, sondern Vermittlung von Überlieferung. (Gadamer WM 2010, S. 289)

Wenn es sich um Vermittlung der Überlieferung handelt, so stellt Gadamer in Bezug auf seine Erörterung des Begriffs des *Klassischen* die Frage, ob eine geschichtliche Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart allem historischen Verhalten als wirk-

sames Substrat zugrunde liege (Gadamer WM 2010, S. 295). Das Verstehen spielt bei dem Antwortversuch auf jene Frage eine gravierende Rolle, denn Gadamer meinte, wenn das historische Bewusstsein eine konstruktive Selbstkritik übt, dann wird es entdecken, dass „nicht nur im Geschehen, sondern ebenso [...] im Verstehen geschichtliche Bewegtheit zu erkennen [ist] (Gadamer WM 2010, S. 295). Das Verstehen, nach dem oben dargestellten Gadamerischen Ansatz, trachte nach Einstimmigkeit, insofern ein Konsensus der Meinungen über den Text oder irgendwelchen Untersuchungsgegenstand entsteht. Dies bedeutet aber nicht, dass das Objektive zugunsten der Einstimmigkeit des Verstehens auf das Subjektive verzichtet, um die Klarheit und Vollkommenheit des Textverständnisses in den Vordergrund zu stellen, weil sich davon die Legitimität des hermeneutischen Zirkels fortbestehen lässt. Das Verstehen ist jedoch keine rein subjektive Sache. Im Überlieferungsgeschehen überschneiden sich subjektive und objektive, vergangene und gegenwärtige Verständniskreise, die Gadamer zufolge durch den geschichtlichen Abstand bzw. den Zeitenabstand⁶⁰ bestimmt werden:

Das Verstehen ist selber nicht so sehr als Haltung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. (Gadamer WM 2010, S. 295)

Für Gadamer ist der hermeneutische Zirkel universal, weil ein jedes Verstehen von Vorurteilen ausgeht und ausgehen muss, um verstehen zu können. Der Zeitenabstand gewinnt auch bei ihm eine hermeneutische Bedeutung, insofern er nicht im Namen der

⁶⁰ „[...] Die Zeit [ist] nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabschnitt ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Es ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt. Hier ist es nicht zu viel, von einer echten Produktivität des Geschehens zu sprechen. Jedermann kennt die eigentümliche Ohnmacht unseres Urteils dort, wo uns nicht der Abstand der Zeiten sichere Maßstäbe anvertraut hat. So ist das Urteil über gegenwärtige Kunst für das wissenschaftliche Bewußtsein von verzweifelter Unsicherheit. Offenbar sind es unkontrollierbare Vorurteile, unter denen wir an solche Schöpfungen herangehen, Voraussetzungen, die uns viel zu sehr einnehmen, als daß wir sie wissen könnten und die der zeitgenössischen Schöpfung eine Überresonanz zu verleihen vermögen, die ihrem wahren Gehalt, ihrer wahren Bedeutung nicht entspricht. Erst das Absterben aller aktuellen Bezüge läßt ihre eigene Gestalt sichtbar werden und ermöglicht damit ein Verständnis des in ihnen Gesagten, das verbindliche Allgemeinheit beanspruchen kann.“ (Gadamer WM 2010, S. 302/303).

historischen Forderung auf die Auslöschung vergangener Interpretationsmöglichkeiten und die Einseitigkeit aktueller Deutungstraditionen abzweckt.⁶¹

Im Folgenden soll in Bezug auf Gadammers hermeneutisches Unternehmen ein Begriff diskutiert werden, der die zwei Begriffe *Vorurteil* und *Verstehen* einschließt. Es handelt sich um den Begriff der *Horizontverschmelzung*. Mit der Erörterung dieses Begriffs werden die ersten hermeneutischen Ansätze unter dem Aspekt des Fremdverstehens zu konkretisiert. In diesem Zusammenhang ist das Prinzip des Begriffs *Wirkungsgeschichte*⁶² ausschlaggebend, um zu zeigen, wie Gadammers Reflexion über die Geschichtlichkeit des Verstehens als hermeneutisches Prinzip die Rolle der Wirkungsgeschichte bei einer sachangemessenen Hermeneutik einordnet. Verstehen bezeichnet er als „wirkungsgeschichtlichen Vorgang“, in dem „eine sachangemessene Hermeneutik [...] die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen [hätte]“ (Gadamer WM 2010, S. 305). Die Gadammersche Erhebung der Wirkungsgeschichte zum hermeneutischen Prinzip lässt sich darauf zurückführen, dass das historische Interesse am überlieferten Werk sich nicht allein auf den geschichtlichen Kontext seiner Entstehung beschränkt, sondern sich auf die Aufgabe erstreckt, eine Überlieferung aus dem Zwielficht zwischen Tradition und Historie ins Klare und Offene ihrer eigentlichen Bedeutung zu stellen (vgl. Gadamer WM 2010, S. 305). Diese neue Aufgabe der Wirkungsgeschichte entstammt dem historischen Bewusstsein, das „[...] sich bewußt werden [soll], daß in der vermeintlichen Unmittelbarkeit, mit der es sich auf das Werk oder die Überlieferung richtet, diese [neue Forderung] stets, wenn auch unerkannt und entsprechend unkontrolliert, mitspielt“ (Gadamer WM 2010, S. 305). Mit dieser neuen Forderung steht die Wirkungs-

⁶¹ „Es ist diese Erfahrung, die in der historischen Forschung zu der Vorstellung geführt hat, daß erst aus einem gewissen geschichtlichen Abstände heraus objektive Erkenntnis erreichbar werde. Es ist wahr, dass da, was an einer Sache ist, der ihr selbst einwohnende Gehalt, sich erst im Abstand von der aus flüchtigen Umständen entstandenen Aktualität scheidet. [...] Gewisse Fehlerquellen sind da von selbst ausgeschaltet. Aber es fragt sich, ob das hermeneutische Problem sich damit erschöpft. Der zeitliche Abstand hat offenbar noch einen anderen Sinn als den der Abtötung des eigenen Interesses am Gegenstand. Er läßt den wahren Sinn, der in einer Sache liegt, erst voll herauskommen. Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Kontext oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß (Gadamer WM 2010, S. 303).

⁶² Grondin verweist in diesem Zusammenhang auf die literaturwissenschaftliche Perspektive von *Wirkungsgeschichte*. Die Letztere soll die Rezeptionsgeschichte von Werken einer bestimmten Epoche darstellen und damit verschiedene Interpretationen hervorrufen. Im Bereich der hermeneutischen Aufgabe soll die eigene hermeneutische Situation und die Produktivität des Zeitenabstandes vor Augen behalten werden (vgl. Grondin, a.a.O., S. 160).

geschichte nicht in unserer Macht oder unserem Verfügen⁶³, sondern wir unterliegen immer bereits ihrer Wirkung, wenn wir aus der, für unsere hermeneutische Situation im Ganzen bestimmenden, historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen (vgl. Gadamer WM, S. 305).

Die Erhebung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins zum Prinzip alles Verstehens prätendiert nach Gadamer Absicht auf kein absolutes Wissen, wie es der Fall bei Hegel war, sondern vielmehr versucht er geltend zu machen, dass unsere Auseinandersetzung mit der Überlieferung eine Deutungsmöglichkeit derselben darstellt, die aber nicht vollendbar ist (vgl. Gadamer WM 2010, S. 307). Dies ist jedoch kein Anzeichen einer mangelnden Reflexion, wie der Historismus behauptete, wenn er durch ein eigenes entwickeltes historisches Bewusstsein ein objektives Studium der Geschichte zu entfalten versuchte⁶⁴, sondern ein deutliches Bewusstsein vom unendlichen Sein. Gadamer legt dar:

Geschichtlichsein heißt, nie Sichwissen Aufgehen. Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel >Substanz< nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt. (Gadamer WM 2010, S. 307)

Eine hermeneutische Situation bezeichnet Gadamer als „die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben“ (Gadamer WM 2010, S. 307). Die Akzentuierung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins bei der Markierung jener hermeneutischen Situation führt Gadamer zur Inanspruchnahme eines konkreten Begriffs, der durch die wirkungsgeschichtliche Reflexion als „de[r] Gesichtskreis, der [alle Möglichkeiten des Sehens] [darstellt], umfasst und umschließt“ (Gadamer WM 2010, S. 307) charakterisierbar ist. Dieser Begriff ist der des Horizontes. Die Verwendung und Anwendung dieses Begriffs lässt sich Gadamer zufolge auf den philosophischen Sprachgebrauch seit Nietzsche und Husserl zurückführen, wodurch die Gebundenheit des Denkens an seine endliche Bestimmtheit und das Schrittgesetz der Erweiterung des Gesichtskreises, also des Horizontes, charakterisiert werden. (Gadamer 2010, S. 307). Um den Horizontbegriff näher zu bestimmen und zu konkretisieren, gibt

⁶³ Grondin, a.a.O., S. 160.

⁶⁴ Ebd., S. 160.

Gadamer ein Beispiel für sein Fehlen und sein Vorhandensein bei einer Person, indem er sagt:

Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende überschätzt. Umgekehrt heißt >Horizont haben<, Nicht-auf-das-Nächste Eingeschränktsein, sondern über es Hinaussehenkönnen. Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit. Entsprechend bedeutet die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen. (Gadamer WM 2010, S. 307/308)

Verbindet man nun diesen Horizontbegriff mit der Dialektik von Vergangenheit und Gegenwart, auf der nach Gadamer prinzipiell das Verstehen beruht, so kann man einen Diskurs über „fremde Horizonte“ eröffnen. Der Vergangenheitshorizont wird durch den Gegenwartshorizont abgerufen, jedoch deutet diese Abrufbarkeit Gadamer entsprechend nicht auf eine Aufgabe des eigenen historischen Horizontes, sondern bildet ausgehend von dem wirkungsgeschichtlichen Prinzip den dynamischen Gesamthorizont, der unser geschichtliches Bewusstsein dem Eigenen und dem Anderen gegenüber aufgeschlossen macht:

Wenn sich unser historisches Bewußtsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfasst. In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält. (Gadamer WM 2010, S. 309)

Gegen geschlossene Horizonte wehrt sich Gadamer, weil das Individuum sich ständig in einer kommunikativen Situation mit anderen Horizonten befindet und deshalb keinen Anspruch auf eine „schlechthinnige Standortgebundenheit“ erheben darf. Der Horizont lässt sich mit Gadamer dadurch charakterisieren, dass „(der Horizont) [...] etwas [ist], in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert (Gadamer WM 2010, S. 309). Aus dieser Sicht bildet sich der Horizont der Gegenwart aus der Begegnung mit der Vergangenheit und aus dem Verstehen der Überlieferung heraus, sofern unsere Vorurteilhaftigkeit sich durch das geschichtliche Bewusstsein erproben lässt. Dass es einen Gegenwartshorizont für sich ohne die Vergangenheit gibt, ist für Gadamer undenkbar (Gadamer WM 2010, S. 311). So betrachtet, kann man das Verstehen als den Vorgang bezeichnen, in dem sich „die Verschmelzung [...] der für sich seiende[n] Horizonte

[realisiert] (Gadamer WM 2010, S. 311). Um diese Verschmelzung näher zu erklären, verweist Gadamer auf die Aufgabe des historischen Horizontes beim Verstehen. Er geht davon aus, dass das historische Bewusstsein darauf bedacht sein soll, den eigenen Horizont von dem der Überlieferung abzuheben und den Letzteren als Entwurf, ja nur für „ein Phasenmoment im Vollzug des Verstehens [zu] [halten], [weil er] [...] sich nicht zu der Selbstentfremdung eines vergangenen Bewusstseins [verfestigt], sondern wird von dem eigenen Verstehenshorizont der Gegenwart eingeholt“ (Gadamer WM 2010, S. 312).

Das Konzept der Horizontverschmelzung wird mit Jean Grondin weiterverfolgt. Grondin stellt in Anlehnung an die Gadammersche Wahrheitsstruktur zum Zusammenhang von Wahrheit und Horizontverschmelzung zwei deutliche Fragen: Die erste Frage berührt die Möglichkeit des Verstehens in Anbetracht eines Überganges vom damaligen Horizont zum heutigen, und die zweite nähert sich den Fremden von dem hermeneutischen Aspekt.⁶⁵ Die Analyse von Grondin basiert auf der Rolle der Geschichtlichkeit bei der Wahrheitsrekonstruktion und führt letztlich dazu, dass die Horizontverschmelzung *eine Wahrheit* ist, d.h. sie ist nicht durch Äquivalente, etwa *Horizontenerweiterung* oder *Horizontaustausch* zu substituieren. Wenn es um Verstehen oder vielmehr um produktives Verstehen geht, so wird eine neue Sinndimension eröffnet, und damit Abschied von dem früheren Horizont mit seinem Wahrheitssinn genommen.⁶⁶ Im Begriff der *Horizontenerweiterung* könnte man Grondin nach nur im Falle eines Besserverstehens den Vergangenheits- und Gegenwartshorizont fassen.⁶⁷ Gestützt auf den bisherigen Reflexionsstand macht Grondin einen Selbsteinwand, den er in einem Brief an Gadamer schreibt, der das Aufeinander-angewiesen-sein des hermeneutischen Wahrheitsgeschehens und der Horizontenerweiterung erklären sollte.⁶⁸ Wenn wir bei uns genau betrachten, wie viele Ereignisse unser Gedächtnis speichert, und wie es sie bei den angezeigten Gelegenheiten ins Bewusstsein zurückruft, werden wir uns darüber im Klaren, dass „die Kapazität des [menschlichen] Gedächtnisses in der Geschichte nicht unterschätzt werden [darf]“⁶⁹. Obwohl man diese Erklärung in bestimmter Hinsicht nicht für eine pro-

⁶⁵ Vgl. Jean Grondin: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*. Weinheim 1994, S. 159.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 159.

⁶⁷ Ebd., S. 159.

⁶⁸ Vgl. ebd., S.159.

⁶⁹ Ebd., S. 159.

fessionalisierte Argumentation halten kann, sei sie nicht unwichtig, da sie hervorhebe, dass neue und frühere Horizonte, ohne den einen dem anderen zu opfern, gut zusammenspielen können. Grondin spricht über die Entwicklung der Wahrheitserfahrung unter Berücksichtigung einer Bejahung der Perspektivenvielfalt, aufgrund derer Wahrheit anerkannt wird.⁷⁰ Gadamer's Antwort auf diesen Aufsatz im Brief Grondins, brachte Grondin zu seiner ersten Einstellung zurück. Dies ist deutlich, wenn Gadamer sagt:

Aber ich würde nicht einmal so sehr gerne von der Erweiterung unseres Horizontes sprechen, die durch Verstehen gelingt, sondern lieber nur von Verschiebung. Das leistet ja das Bild auch in Wahrheit: Wenn man einen neuen Blick auf den Horizont gewinnt, also einen neuen Horizont hat, hat man auch etwas hinter sich gelassen. Erwerb und Verlust scheinen ineinander geflochten und gerade darauf beruht die Geschichtlichkeit der Wirkungsgeschichte.⁷¹

Grondin rechtfertigt unter Bezugnahme auf Gadamer's Antwort die Idee der *Horizontverschmelzung* bzw. *-verschiebung*⁷², indem der Wirkungsgeschichte das Zusammenauftauchen vergangener und gegenwärtiger Horizonte angehängt wird, und nach aktuellster Überlieferung das Wahrheitsgeschehen interpretiert und beurteilt wird. Dabei sei die Rede von einem unbewussten Blick auf die wirkungsgeschichtlich aufgebrauchten Horizonte, die sich von den alten Perspektiven verabschieden, damit sie eine neue Autorität für sich in Anspruch nehmen dürfen.⁷³ Die Abgrenzung der neuen Horizonte von den früheren heißt aber weniger eine Überschreitung oder Verkennung der Letzteren als vielmehr eine Sache der Geschichtlichkeit, die unabhängig von uns – es ist nicht unser Tun⁷⁴ – die Vergangenheit beiseiteschiebt, damit die Gegenwart ihren neuen Horizont gestalten kann. Aus dieser Perspektive geht nach Grondin's Analyse hervor, dass die gesuchte Wahrheit weder der Vergangenheit noch der Gegenwart gehört, sondern durch die Überlieferung eines Textes oder eines Werkes als Aufgabe des Verstehens aufgefasst wird, das durch ein gemeinsames Gespräch vollzogen werden soll.⁷⁵

Aus der obigen Beschreibung lässt sich erschließen, dass Gadamer's hermeneutische Position zum Verstehen das Problem der Fremdheit bzw. die Fremdheit anderer Hori-

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 160.

⁷¹ Gadamer: *Brief an Grondin*. Zitiert nach Grondin, a.a.O., S. 160.

⁷² Grondin, a.a.O., S.160.

⁷³ Vgl. Jean Grondin, a.a.O., S. 160.

⁷⁴ Jean Grondin, a.a.O., S. 160.

⁷⁵ Vgl. Jean Grondin, a.a.O., S. 161.

zonte in den Hintergrund gerückt. Die fremden Interpretationen des Lesers müssen an die Bedeutung des Textes angeglichen werden. Für Gadamer ist das Verstehen eines fremden Textes oder einer fremden Tradition ein Vertrautwerden, so dass die Fremdheit verschwindet. Verstehen setzt Gadamer zufolge einen Zeitabstand bzw. eine historische Distanz zwischen dem gegenwärtigen Leser und dem überlieferten Text voraus, wobei ihre Horizonte einander konfrontiert werden. Diese Konfrontation muss im Laufe des Verstehensprozesses zu einer Verschmelzung führen, wobei die Horizonte zu einem Konsens gelangen. Dieses Verstehensmodell von Gadamer kann als assimilierendes Verstehen betrachtet werden, weil es das Fremde überwindet und somit nicht anerkennt. Diese hermeneutische Überwindung des Fremden wurde von dem Philosoph Ram Adhar Mall und dem Literaturwissenschaftler Alois Wierlacher kritisiert. Wierlacher und Mall haben die hermeneutische Situation der Gegenwart neu akzentuiert und den Übergang von der Horizontverschmelzung zur Horizonterweiterung gemacht. Diesen Übergang werden die folgenden Ausführungen beschreiben.

2.2 Die Problematisierung des Fremdverstehens im Kontext von Fragen der Kulturbegegnung und globaler Kommunikation

Wir sollten bei Erfahrungen echter Fremde den Reiz des Fremden Landes anziehen, aber den des eigenen im Schrank behalten

Hans Peter Duerr

2.2.1 Semantische Aspekte und die Relationalität des Fremdeheitsbegriffs

Das Wort *fremd*, eng. *strange*, fr. *étrange*, arab. *Gharib* (غريب) umfasst ein breites Spektrum von Bedeutungen und Perspektiven, die in den wissenschaftlichen Disziplinen different behandelt werden. Auch in der deutschen Alltagssprache wird das Wort *fremd* je nach Kontext in einer Vielzahl von verschiedenen Bedeutungen verwendet. Dies lässt sich dadurch erklären, dass das deutsche Adjektiv *fremd* in drei Genera substantiviert werden kann: Der, die, das Fremde.⁷⁶ *Das* Fremde bezieht sich auf etwas Sächlich-objekthaftes; *die* Fremde weist meistens auf einen fernen geographischen Ort, ein fernes Land hin; als *der* Fremde wird ein Mensch bezeichnet, der aus der Ferne kommt mit anderen Sitten und anderer Sprache.⁷⁷ Der, die, und das Fremde sind im Deutschen, aber auch in anderen Sprachen polyseme Negativbezeichnungen⁷⁸ und weisen auf ein Ausgrenzungsverfahren hin: Zeitlich oder räumlich entfernt sein, ausländisch, nicht aus unserem Land, nicht aus unserem Ort, nicht zu unserer Gesellschaft gehörig, von daher fremde Völker, Länder, Städte; nicht zu unserem Haus gehörig, aus diesem Grund ist der Gast, der zum Besuch kommt, als Fremder zu bezeichnen; unbekannt, nicht vertraut, ungewöhnlich und seltsam, deshalb bildet eine Normalitätsabweichung und kann bedrohlich oder exotisch bzw. reizvoll etc. sein.⁷⁹ Vor dem Hintergrund dieses vielschichtigen Bedeutungsspektrums lässt sich sagen, dass der Begriff *fremd* als

⁷⁶ Vgl. Corinna Albrecht, a.a.O., S. 233.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 233.

⁷⁸ Vgl. Alois Wierlacher; Corinna Albrecht: *Kulturwissenschaftliche Xenologie*. In: Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.). Stuttgart, Weimar 2008, S. 280-306, hier S. 284.

⁷⁹ Vgl. Johann Christoph Adelung: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*. Leipzig 1774-1786. Und Alois Wierlacher: *Kulturthema Fremdheit*, a.a.O., S. 39.

Negationswort drei Aspekte einschließt: Den Zugehörigkeits- oder Nichtzugehörigkeitsaspekt, den Kognitionsaspekt und den Normalitätsaspekt.⁸⁰ Wolfram Högbe beschreibt aus epistemischer Perspektive auch drei Verneinungen, die dem Fremdbegriff zugrundeliegen: „Die Verneinung einer Zugehörigkeit, die Verneinung eines Wissens und die Verneinung einer Vertrautheit.“⁸¹ Das Zusammentreffen dieser drei Aspekte ist möglich, aber das Fehlen einer Bedeutungsvariante führt nicht unbedingt zur Aufhebung bzw. Überwindung der Fremdheit. Wichtig an dieser Stelle ist die Relationalität des Begriffs *fremd*. Das Fremdsein ist immer in Bezug auf etwas Anderes anzumerken: Als fremd wird etwas für eine Gruppe, eine Person, einen Ort etc. wahrgenommen. Dies zeigt sich besonders im sozialen Denken, wenn eine Gruppe dem Fremden den Status des Außenseiters oder der marginalen Person gibt, weil er oder sie anders als die Gemeinschaft denkt. Als Prototyp des Fremden in unseren Tagen gelten wohl der Gastarbeiter bzw. der Exilierte und der Flüchtling.⁸² Aus soziologischer Perspektive, aber auch aus kulturanthropologischem Verständnis ist der Fremde in Bezug auf die eigene Gruppe ein in einer Gruppe, Organisation oder der gesamten Gesellschaft bisher unbekannter Mensch, über dessen soziale und individuelle Existenz man nicht genug oder gar nichts weiß, und ebenso weiß er wenig über die Gruppe, die ihn aufnehmen kann. Ein fremder Mensch kann aber auch Mitglied der Gesellschaft sein, also ein schon bekannter Mensch, der sich aber gegen die kulturellen und sozialen Muster seiner Gesellschaft verhält und handelt, was seine Integration und Anpassung in Frage stellt.⁸³ Der, die, das Fremde bildet also eine dialektische Beziehung zum eigenen Ich oder zur eigenen Gruppe, von der eine Person oder eine Sache als fremd bezeichnet wird. Noch präziser lässt sich folgendermaßen formulieren:

Jemanden oder etwas als fremd zu bezeichnen heißt, eine Beziehung zu konstituieren, in der sich eine Person gegenüber einer anderen Person, sich selbst, einer Sache oder Situation auffasst. Die Bezeichnung *fremd* oder *Fremde* und *Fremdheit* stellt also eine Beziehung her zwischen dem, was als jeweils Eigenes betrachtet wird, und dem, was als diesem nicht zugehörig bewertet wird.⁸⁴

⁸⁰ Vgl. Corinna Albrecht: *Fremdheit*, a.a.O., S. 234.

⁸¹ Wolfram Högbe: *Die epistemische Bedeutung des Fremden*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Fremdheit*, S. 355-371, hier S. 358.

⁸² Vgl. Alois Wierlacher: *Fremdheit*, a.a.O., S. 40.

⁸³ Vgl. Günter Hartfiel/Karl-Heinz Hillmann: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1972.

⁸⁴ Corinna Albrecht: *Fremdheit*. In: Wierlacher, Alois; Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart, Weimar 2003, S. 232-238, hier S. 235.

Generell wird mit *fremd* ein ambivalentes Phänomen von *Faszination und Bedrohung* assoziiert⁸⁵. Die drei Verneinungen und Negationsaspekte, die oben angesprochen wurden, rufen ein ambivalentes Gefühl zum Umgang mit dem Fremden hervor. Bei der ersten Begegnung stellt besonders die Verneinung der Vertrautheit das Problem der Kommunikation mit dem Fremden in den Vordergrund. Die ambivalente Situation, in der sich der Fremde befindet, beschreibt Hogrebe wie folgt:

So sind fremd meist Personen, ihre Sprache und Sitte, auch die Gegend, in der sie wohnen. Als solche können sie im Falle der Begegnung positive oder negative Bedeutung als Freund oder Feind erhalten. Diesen doppelten Sinn deckt auch das griechische Wort für *fremd*, also *xenos* ab. Abgeleitet von der Wurzel ξένος ist es stammverwandt mit lat. *hostis*, got. *gasts* und ahd. *gast*. Dass der Doppelsinn des Fremden als Gast oder Feind nichts Ursprüngliches ist, sondern bereits ein Kulturprodukt, erkennt man übrigens leicht daran, dass die Gastlichkeit in allen alten Gesetzestexten eigens vorgeschrieben werden musste. Bei Hesiod heißt es: „Frevel begeht, wer dem Gast, wer dem, der um Schutz fleht, Leid antut“ [...]. Auch müssen Fremde dieselbe Rechtssicherheit genießen wie Einheimische [...]. Auch das mosaische Gesetz schreibt eine faire Behandlung von Fremden eigens vor: „Einen Fremdling sollst du nicht drücken noch quälen! Auch ihr seid Fremdlinge im Lande Ägypten gewesen.“⁸⁶

Diese Dialektik von *Feind* und *Gast*, die der, die, das Fremde verkörpert, und die das Kernproblem aller kulturwissenschaftlichen und kulturvergleichenden Untersuchungen über Fremdheitsfragen konstituiert, lässt sich, wie in dieser Arbeit später noch darauf eingegangen wird, mit den Begegnungsmodellen mit dem Fremden erhellen, die von dem Missionstheologen und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier aus dem von ihm analysierten westlichen Kolonisierungsdenken entworfenen werden.⁸⁷ Besonders die Angst vor dem Fremden und die potenzielle Bedrohung sind eine Herausforderung für die zwischenmenschliche Kommunikation. In dem obigen Zitat wird die Gastlichkeit bzw. die Gastfreundschaft in den Vordergrund gestellt, um xenophobe Haltungen dem Fremden gegenüber zu vermeiden. Der Rabbiner und Theologe Pinchas Lapide erklärt aus theologischer und religiöser Sicht, wie die Praxis der Nächstenliebe und Gastfreundschaft die Fremdenangst abbauen kann. Er erinnert in diesem Zusammenhang an einen hebräischen biblischen Grundsatz: „Du sollst den Fremdling, der in deinen Toren weilt, oder in deinem Lande wohnt, wie den Einheimischen und den Bruder

⁸⁵ Heinz Rothbucher/Franz Wurst (Hg.): *Wir und das Fremde. Faszination und Bedrohung*. Salzburg 1989. Auch Alois Wierlacher: *Kulturthema Fremdheit*, a.a.O., S. 39.

⁸⁶ Hogrebe, a.a.O., S. 375.

⁸⁷ Theo Sundermeier: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

deines Volkes behandeln. Ich bin der Herr, euer Gott.“⁸⁸ Lapidé behält das mosaische Gesetz im Auge, das besagt, dass die Hebräer Fremdlinge nicht verachten sollen, weil sie selber in Ägyptern Fremde waren. Das Fremdsein hält Lapidé für eine Pädagogik Gottes⁸⁹, denn Abraham wurde verheißen, dass er und seine Nachkommenschaft Fremde in einem fremden Land leben werden. Demnach ist Fremdsein ein Schicksal, mit dem Gott das Verhalten des Menschen überprüfen will. Jede schlechte Behandlung des Fremden wird als Sünde betrachtet, die mit Selbstentfremdung vergeltet wird. Dass die Hebräer vierhundert Jahre lang als Sklaven, Fremde und Frontarbeiter in Ägypten behandelt wurden, ist kein rationaler Grund dafür, dass sie andere Menschen wegen ihrem Fremdsein verachten oder misshandeln sollen. Lapidé meint hier, dass die Fremdenverachtung, die aus religiösem Blickwinkel als Schicksal aufgefasst wird, sich in Fremdenliebe verwandeln soll.⁹⁰ In der Fremdenliebe sieht Lapidé die Nachahmung Gottes in Wort und Tat⁹¹, denn jeder kann nicht nur in der Fremde, sondern auch in seiner Heimat fremd werden.

Eine gute Behandlung des Fremden, der vor der Tür des Einheimischen steht, lässt sich nach Lapidé in der Gastfreundschaft widerspiegeln. Gastfreundschaft bzw. Gastlichkeit gehört früher wie heute zu den wichtigsten Kommunikationskonzepten, die das menschliche Zusammenleben über Grenzen hinweg regelt.⁹² Generell werden von Wierlacher drei Grundformen der Gastlichkeit unterschieden, nämlich die anthropologische Form, die politische und die kulturelle. Mit der ersten Form wird jenes Konzept assoziiert, bei dem wir alle Gast des Lebens sind; mit der politischen Form ist der Bedarf an Aufnahme von Menschen in Not und Verfolgung bis hin zum Asyl gemeint und in der kulturellen Gastlichkeit geht es um eine kulturspezifische Praxis, Menschen zu einem gemeinsamen Essen einzuladen und gegebenenfalls zu beherbergen.⁹³ Die drei angesprochenen Grundformen der Gastlichkeit bzw. der Gastfreundschaft verflechten sich im Alltagsleben. Vor allem die erste und die dritte Form konkurrieren in ihren Begründungen des guten Umgangs mit dem Fremden.

⁸⁸ Pinchas Lapidé: *Der Fremdling in deinen Toren*. In: Fremdsein. Literarische Wanderungen. Angelica Schütz/Felix Mitterer (Hg.). Wien 1992, S. 23-38, hier S. 31.

⁸⁹ Lapidé, a.a.O., S. 38.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 29.

⁹¹ Ebd., S. 29.

⁹² Vgl. Alois Wierlacher: *Gastlichkeit und Kulinaristik. zur Begründung einer kulinaristischen Gastlichkeitsforschung*. In: Gastlichkeit. Rahmenthema der Kulinaristik. Alois Wierlacher (Hg.). Berlin 2011, S. 5.

⁹³ Alois Wierlacher: *Gastlichkeit und Kulinaristik*, a.a.O., S. 5.

Ob die Gastfreundschaft bzw. Gastlichkeit dem Fremden eine Chance gibt, sich an die neue Gesellschaft anzupassen und inwieweit diese Anpassung die Identität des Fremden in Frage stellt, sind Fragen, auf die bei jeder Beschäftigung mit Fremdem eingegangen werden sollte. In der islamischen Überlieferung gibt es ein sittliches Gebot, das dem Gast eine besondere Stellung gibt und ihn in bestimmter Art und Weise ehrt. In Al-Buharis Sammlung der Hadithe (Aussprüche des Propheten des Islam Mohammed) heißt es:

Der Gast ist ehrenvoll aufzunehmen und auf beste Weise zu bewirten.

Gott der Erhabene sagte: „Hast du nicht die Geschichte von den ehrenvoll aufgenommen Gästen Abrahams gehört?“

Abu Suraih al-Kabi berichtet, der Gesandte Gottes [der Prophet Mohammed] habe gesagt: Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, soll seinen Gast ehrenvoll aufnehmen. Eine Nacht und einen Tag lang ist der Gast auf die beste Weise zu bewirten. Und die Gastfreundschaft hat eine Dauer von drei Tagen. Was darüber hinausgeht, ist eine freiwillige Spende. Dem Gast aber ist es nicht erlaubt, so lange bei seinem Gastgeber zu bleiben, daß dieser dadurch in eine schwierige Lage kommt.⁹⁴

Das Zitat verdeutlicht die Notwendigkeit der guten Behandlung eines Gastes, die aus islamischer Sicht mit Gottes Belohnung revanchiert wird. Die Gastfreundschaft ist nach diesem Zitat auf eine Dauer von drei Tagen beschränkt, und der Gast soll unbedingt die Interessen des Gastgebers beachten. Es ist in diesem Zitat unklar, ob es sich um den einheimischen oder den fremden Gast handelt. Relativ deutlich ist hingegen, dass weder die Fremdheit des Gastes – in diesem Zusammenhang ist die Nichtzugehörigkeit-zu-unserem-Haus gemeint – noch die des Gastgebers aufgehoben bzw. normalisiert werden soll. Es handelt sich also beim gastfreundlichen Handeln um ein Handeln im Zusammenhang beidseitiger Fremdheit, die als nützlich betrachtet werden sollte. In diesem Zusammenhang nennt Lapide Etappen, die den Umgang mit dem Fremden fruchtbar machen. Zuerst muss man anerkennen, dass Fremdsein, wie oben erwähnt, eine gegenseitige Angelegenheit ist. Weil das so ist, muss man die Bereitschaft zur Einfühlsamkeit haben.⁹⁵ Das ist ein entscheidender Prozess für eine gegenseitige Annäherung. Es entsteht durch die Einfühlsamkeit eine Stufe zwischen „Gast“ und „Feind“, wobei der Übergang von Ent-Fremdung, also von der Aufhebung der Unvertrautheit zur Befreundung durchgeführt wird. Lapide verdeutlicht, dass das Befreundet-Werden ein

⁹⁴ Al-Buhari: *die Sammlung der Hadithe*. Übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl. Stuttgart 2010, S. 439.

⁹⁵ Vgl. Lapide, a.a.O., S. 36.

langer Prozess ist, der neben der Anerkennung des gegenseitigen Fremdseins und der Einfühlsamkeit auch Konfliktfähigkeit einschließt, wobei das Gespräch über unsere kulturellen Unterschiede, wie später mit Anthony Appiah herausgestellt wird, eher als Übereinstimmung über die kulturelle Vielfalt funktioniert.⁹⁶ Darüber hinaus sind die Kompromissfähigkeit und die Dialogbereitschaft sehr wichtig für die Akzeptanz des Anderen als Anderen, also als Dialog-Partner und Dialog-Stifter.⁹⁷ Die Akzeptanz des Anderen in seiner Andersheit ist für Lapide der Ursprung *echter Toleranz*.⁹⁸ Demnach entsteht Toleranz dort, wo der Fremde anerkennend verstanden wird.

Ausgehend von der These, dass das Fremdsein eine gegenseitige Angelegenheit ist, die mit Einfühlsamkeit verknüpft werden soll, lässt sich sagen, dass der Fremde nicht der *ganz Andere* ist. Aus soziologischer Perspektive stellt George Simmel fest, dass ein reines Fremdsein eigentlich nicht existiert. Für Simmel ist der fahrende Händler der Prototyp des Fremden. Die soziologische Bezeichnung des Fremden nach Simmel ist derjenige Wanderer, der die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.⁹⁹ Demzufolge zeichnet sich die formale Position des Fremden durch seine Beweglichkeit ab, die eine Synthese von „fern und nah“ konstituiert.¹⁰⁰ Der Fremde lebt also im Wechselverhältnis von Nähe und Entferntheit, wie Simmels Beispiel der Bewohner des Sirius verdeutlicht.¹⁰¹ Neben der Einfühlsamkeit, mit der Lapide zufolge eine Beziehung zu dem Fremden angefangen werden soll, betrachtet Simmel die Begegnung mit dem Fremden als besondere Wechselwirkungsform, weil der Fremde nicht exterritorial ist; er ist „ein Element der Gruppe selbst (...) – ein Element, dessen immanente Gliederung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt.“¹⁰² Wie sich die menschliche Kommunikation durch Konflikte und Kompromisse auszeichnet, gibt es Differenzen zum Fremden, aber auch Gemeinsamkeiten mit ihm: Der Fremde bringt unbekannte und ungewöhnliche Sitten in die Gruppe, aus der er nicht stammt. Deshalb entstehen hier Begegnungssituationen oder kulturelle Überschneidungssituationen, die Verstehensfragen unbedingt auslösen.

⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 36/36.

⁹⁷ Ebd., S. 37.

⁹⁸ Ebd., S. 37.

⁹⁹ George Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt a. M. 1992.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

Wenn also der Fremde nicht der *ganze Andere* wie die Bewohner des Sirius ist, dann soll er in seinem politischen, historischen, wirtschaftlichen, religiösen oder konfessionellen Entstehungskontext verstanden werden. Der kulturelle Fremde steht ständig in Verhältnis zum kulturell Eigenen und bildet mit ihm den Gegenstand eines kulturwissenschaftlich xenologisch orientierten Denkens, das, wie Alois Wierlacher im folgenden Zitat beschreibt, das Problem der *Wahrnehmung* und der *Auffassung* ins Zentrum jeder Beschäftigung mit Fremdheit rückt:

Menschen erwerben eine fremde Sprache und sehen eine fremde Kultur immer durch den Filter ihrer eigenkulturellen Vorverständnisse und Vorbilder. Das „Fremde“ ist darum grundsätzlich als das aufgefasste Andere, als Interpretament der Andersheit und Differenz zu definieren. Es ist mithin keine objektive Größe und Eigenschaft des Fernen, Ausländischen, Nichteigenen, Ungewohnten, Unbekannten, des Unvertrauten oder Seltenen. Als Interpretament ist das Fremde wie alle gesellschaftliche Wirklichkeit aber auch keine nur subjektive Größe. Es besitzt eine mehrwertige Valenz, insofern es um die Andersheit und deren im Fremdheitsprofil der Wahrnehmung erscheinendes Sosein, um Assimilation zwischen dem Fremden und dem Eigenen sowie darum geht, dass sich beide mit ihrer differenzierenden, Reiz und Spannung setzenden Interrelation (Wahrnehmung, Auffassung) selbst konstituieren und charakterisieren, so dass die Begriffe Andersheit und Fremdheit ihre Stellung wechseln können.¹⁰³

Wird Fremdheit als eine relationale Größe begriffen, die den Anderen als Fremden für jemanden an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Hinsicht, zu einer bestimmten Zeit qualifiziert, dann können wir über den, die oder das Fremde nur reden, wenn wir den Blickwinkel mitbedenken, unter dem wir den Anderen, die oder das Andere als fremd auffassen.¹⁰⁴ Das obige Zitat verdeutlicht, dass Fremdheit nur im Rahmen unserer personalen und kulturellen Identität aufgefasst werden kann, deshalb gilt die Bezeichnung *fremd* als die von uns interpretierte Andersartigkeit. Das andere gilt nicht immer als fremd; es handelt sich hier um eine Wahrnehmungssache. Der Gast oder der Händler, die oben als Prototyp für den Fremden dargestellt wurden, können nicht ohne weitere Bestimmungen als Fremde bezeichnet werden. Sie sind Fremde, wenn wir aus unseren eigenkulturellen Vorverständnissen ihre Sprache und ihre Gewohnheiten als abweichende Merkmale wahrnehmen. Es gibt einheimische Gäste und Händler, die durch ihre abweichenden Verhaltensweisen eine Normalitätserwartung – sich absichtlich oder unabsichtlich nicht wie Gäste verhalten oder vom Gastgeber nicht als Gäste wie gewöhn-

¹⁰³ Wierlacher: *Kulturthema Fremdheit*, a.a.O., S. 62/63.

¹⁰⁴ Vgl. Alois Wierlacher/Corrina Albrecht: *Kulturwissenschaftliche Xenologie*. In: *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Ansgar/Vera Nünning (Hg.). Stuttgart 2003, S. 280-306, hier S. 285.

lich behandelt werden – nicht erfüllen, deshalb werden sie von ihrer Umgebung eher als Randseiter oder marginale Personen bezeichnet. Als *fremd* wird ein Gast oder ein Händler charakterisiert, wenn aus seinen Verhaltensweisen dem Eigenen unbekanntes, unvertraute oder ungewöhnliche Zeichen interpretiert werden. Hier geht es um die Herausforderung, diese fremden Zeichen zu verstehen oder eher wie man sie verstehen kann/will. Die These, das Fremde sei *ein Interpretament der Andersheit und Differenz* (Weinrich 1990) oder das *aufgefasste Andere* (Wierlacher 1985), berührt die Möglichkeiten und Grenzen des Fremdverstehens. Mit Alfred Schütz wird festgestellt, dass unser Verstehen des Fremden auf Akten unserer Selbstausslegung baut¹⁰⁵. Aus dieser These geht hervor, dass das Eigene auch als Interpretament der Andersheit erscheint und dass das Verstehen unseres Selbst auch nur durch den Fremden möglich ist. Wie das Eigene und das Fremde relationale Bezugsgrößen sind, kann das Verstehen des Fremden und des Eigenen auch nur wechselseitig geschehen. Auf dieser Dialektik basiert der Fremdheitsbegriff einer interkulturellen Hermeneutik und kulturwissenschaftlichen Xenologie, der im Kontext der Bemühungen um eine interkulturelle Germanistik von Wierlacher entwickelt wurde, um sich vom hermeneutischen Zirkel des Verstehens zu distanzieren und zum *Verstehen in der Distanz* hinzuwenden.

Die Problematisierung des Fremdverstehens im Kontext der Kulturbegegnung und der globalen Kommunikation unterscheidet sich von manchen üblichen philosophischen Konzepten des Verstehens, wie dem von Gadamer, bei dem es ihm vielmehr um die Überwindung historischer Distanz und die Pflege des Verstehens innerhalb der eigenen Tradition geht. Im Verstehenskonzept von Gadamer, wie oben dargestellt, wird die Kategorie *Fremde* nicht als relationale Größe oder als Wahrnehmungsbegriff betrachtet, sondern als objektive Eigenschaft vor allem des Unvertrauten, das ausgeschaltet bzw. überwunden werden muss, damit das Verstehen gelingt. Für die von Wierlacher entwickelte Hermeneutik kultureller Alterität, die in den folgenden Ausführungen behandelt wird, und die aus ihr herausgewachsene Interkulturelle Germanistik als Universitätsstudiengang und die kulturwissenschaftliche Xenologie existiert das Phänomen der Fremdheit nur in der menschlichen Interpretation, die sich im Reden und Handeln nieder-

¹⁰⁵ Vgl. Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a.M. 1974, S. 156.

schlägt.¹⁰⁶ Fremdheit wird von Wierlacher als ein wichtiger Bestandteil im Kontext der Kulturthemenforschung in der interkulturellen Kommunikation untersucht. Von daher spielt das Eröffnungskapitel des Sammelbandes *Kulturthema Fremdheit*¹⁰⁷ eine maßgebliche Rolle und die kulturwissenschaftliche Xenologie lässt sich als eine interdisziplinär und interkulturell ausgerichtete Fremdeitsforschung verstehen, die die Problematik des Fremdverstehens aus den Perspektiven mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen untersucht. Ausgehend davon lässt sich Xenologie auch als Beitrag zur kulturhermeneutischen Diskursforschung begreifen, die untersucht und lehrt, was in einer oder mehreren Kulturen in einem gegebenen Zeitabschnitt oder in gesellschaftlichen Teildiskursen und wissenschaftlichen Disziplinen unter dem Anderen als Fremdem verstanden wird, wie man von ihm spricht und wie die Auffassungen in Handlungen umgesetzt werden und welche Figurationen des Fremden aus welchen Erkenntnisinteressen die Künste, vor allem die Literatur, erfinden.¹⁰⁸

Es gibt eine Reihe von Leitbegriffen, die Fremdheit als Kulturthema im interaktiven Diskurs behandelt, und somit xenologische zentrale Konzepte konstituieren. Sie versuchen, Antworten auf Problemstellungen in kulturwissenschaftlichen Disziplinen wie die internationale Kulturpolitik, interkulturelle Literaturwissenschaft, Fremdsprachendidaktik usw. zu geben, ebenso Analysen von Phänomenen wie Xenophagie, Xenophobie und Entfremdung durchzuführen. In diesem Zusammenhang werden Aneignung bzw. Assimilation, Distanz, Fremdverstehen, Interkulturalität, Multikulturalismus und Toleranz in den folgenden Abschnitten erörtert. Für die vorliegende Untersuchung ist der Zusammenhang der Fremdheits- und Toleranzfragen von großer Bedeutung, der zu den wichtigen Forschungsaufgaben kulturwissenschaftlicher Xenologie gehört: Wie wird Fremdheit bzw. Alterität und Toleranz als hermeneutische Kategorie unter fächerübergreifendem Aspekt definiert, wahrgenommen und analysiert? Es gibt einen Fächer von Aspekten des Kulturthemas *Fremdheit*, unter dem die kulturwissenschaftliche Xenologie Probleme interkulturellen Verstehens und Handelns kritisch untersucht. Besonders über die Frage, was Fremdwahrnehmen und Fremdverstehen heißt, wird hermeneutisch und perspektivistisch reflektiert. Zu den relevanten Forschungsaufgaben kulturwissenschaftlicher Xenologie, die für die nächsten Erörterungen von großem Belang sind, gehören

¹⁰⁶ Vgl. Alois Wierlacher; Corinna Albrecht: *Kulturwissenschaftliche Xenologie*, a.a.O.

¹⁰⁷ Vgl. Wierlacher: *Kulturthema Fremdheit*, a.a.O.

¹⁰⁸ Alois Wierlacher; Corinna Albrecht, a.a.O., S. 285.

ebenso Fremdheitskonstruktionen. Dabei handelt es sich um die Analyse intentionaler Fremdstellungsprozesse durch die Entwicklung von Feindbildern (Antisemitismus, Islamophobie, Kolonialismus), die das Fremdverstehen und Toleranz als hermeneutische Kategorie der Anerkennung verhindern.

Die Kategorie *Fremde* kann heutzutage nur im Rahmen der Kulturbegegnung und globaler Kommunikation befriedigend umfassend behandelt werden. Weil sie eine relationale Größe ist, wie oben festgestellt wurde, ist ihre Wahrnehmung auch kulturspezifisch und damit wird ihr Verstehen auch relativiert.

2.2.2 Neuakzentuierung der hermeneutischen Situation oder die kulturelle Überschneidungssituation: Von der Horizontverschmelzung zur Horizonterweiterung

Gadamers hermeneutische Überlegungen zielen darauf ab, dass die historische Distanz zwischen gegenwärtigem Leser und überliefertem Text überwunden werden soll. Es gilt als Voraussetzung für das Verstehen, dass die zwei Horizonte des Lesers und des Textes zu einer Verschmelzung kommen. Die Verschmelzung kommt zustande, wenn der Leser meint, auf die Fragen, die er an den Text herangetragen hat, Antworten gefunden zu haben.¹⁰⁹ Der Leser liest den Text im Rahmen seiner Vorverständnisse und hat folglich einen Erwartungshorizont. Nach Gadamer wird die Lesererwartung bestätigt, wenn der Leser selbst an die Tradition des Textes anknüpft und den adäquaten Sinn im Text entdeckt. Man könnte im Falle einer Auseinandersetzung mit hoher Literatur der Moderne bzw. mit Texten altherwürdiger Traditionen von Korrekturen oder sogar von Subversionen der Erwartungen des Lesers sprechen.¹¹⁰ Das Verstehen ist dann zum Scheitern verurteilt, wenn ein Konsens der Horizonte nicht geschaffen wird. Ein solches Modell des hermeneutischen Verstehens bewegt sich aber nur im eigenen innerkulturellen Kreis und setzt die Zugehörigkeit zu der Traditionsgemeinschaft voraus. Gadamer betont zwar, dass der wahre Ort der Hermeneutik sich zwischen Fremdheit und Vertrautheit befindet, aber es wird letztendlich nur die historische, sprachliche und rhetorische Diffe-

¹⁰⁹ Vgl. Joachim Küpper: *Grenzen der Horizontverschmelzung. Überlegungen zu Hermeneutik und Archäologie*. München 2002, S. 430.

¹¹⁰ Vgl. Ebd., S. 430.

renz im Verstehensprozess behandelt. Die kulturelle Fremdheit im hermeneutischen Konzept von Gadamer wird außer Betracht gelassen und die eigene historische Tradition hingegen hervorgehoben. Das Verstehen, das nur im Rahmen der eigenen Traditionsgemeinschaft geschehen soll, findet seine Tradition im traditionellen religiösen und kosmo-theologischen Denken und kann als assimilierendes Verstehen bezeichnet werden.

In seiner Diskussion der Assimilation als hermeneutischer Kategorie unterscheidet Axel Horstmann zwei Formen des Assimilierens: Die reflexive Assimilation als „Sich-selbst-Angleichen-an-das-Andere“ und die aktiv-transitive Assimilation als „Angleichung bzw. Aneignung des Fremden.“¹¹¹ Bei der reflexiven Assimilation handelt es sich um eine im Extremfall völlige Preisgabe des spezifisch menschlichen Selbst zugunsten jenes als göttlich wahrgenommenen Anderen, das als das schlechthin Überlegene und Besondere gilt, dabei aber nicht eigentlich als etwas Fremdes, sondern im Gegenteil als das wahrhaft Eigene des Menschen begriffen wird.¹¹² Die zweite Form, die aktiv-transitive Assimilation, die meist mit dem Gewaltsamen verbunden ist, lässt sich durch die Beschreibung des Subjekts, der diese Assimilation vollzieht, als Organismus verdeutlichen, der die Speisen, die er für seine Nahrung aufnimmt, in seine Natur umwandelt.¹¹³ In Bezug auf das kulturell Fremde wird der letzteren Form des Assimilierens zufolge die Andersheit nur im Rahmen des Vertrauten bzw. Bekannten wahrgenommen und über sie reflektiert: „Das Unbekannte muss irgendwie dem Bekannten angenähert werden, sonst gäbe es überhaupt keinen rationalen Zugang zu allem Unbekannten.“¹¹⁴ Literaturwissenschaftlich gesehen wird z.B. von Peter Szondi statt von Assimilation über die intensive Versenkung in das literarische Kunstwerk¹¹⁵ gesprochen, damit der Abstand zum Text aufgehoben und das Verstehen vollzogen werden kann. Sowohl die Versenkung in ein kulturelles System als auch die beiden Assimilationsformen als hermeneutische Kategorien oder die Aneignung des Fremden zum Zwecke der Horizontverschmelzung und des Konsens werden von Horstmann sowie von Wierlacher zurückgewiesen. Horstmann unterstreicht die Rolle der Kritik im hermeneutischen Prozess,

¹¹¹ Axel Horstmann: *Das Fremde und das Eigene – „Assimilation“ als hermeneutischer Begriff*. In: Kulturthema Fremdheit, a.a.O., S. 371-410.

¹¹² Vgl. ebd., S. 380.

¹¹³ Vgl. ebd., S. 383.

¹¹⁴ Ebd., S. 400.

¹¹⁵ Vgl. Peter Szondi: *Über philologische Erkenntnis*. In: P.S.: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1970, S. 21.

denn dadurch gewinnt das Subjekt die Bereitschaft zum Unterscheiden zwischen Fremdem und Eigenem und setzt die kulturelle Alterität in ein lebendiges Verhältnis zum Eigenen¹¹⁶:

Eine Hermeneutik kultureller Alterität, die völlig auf Kritik verzichtet und sich aufs Feststellen und Beschreiben des Fremden in seinem bloßen Anders-sein beschränkt, versammelt ihre fremden Völker und Kulturen letztlich ebenso im Museum, wie es der Historismus mit den vergangenen Epochen und Jahrhunderten tat.¹¹⁷

Die Kritik des Eigenen und des Fremden spielt eine große Rolle in einer Hermeneutik kultureller Alterität. Sie versteht sich als gegenseitige Selbstaufklärung, die die Traditionsgemeinschaft oder das Einrücken in die eigene kulturelle Tradition nicht als Voraussetzung für das Verstehen annimmt. Was im Verstehenskonzept von Gadamer, das zur Assimilation führen kann, festzustellen ist, ist der Verdacht der Vereinnahmung des Fremden und folglich auch der Intoleranz gegenüber ihm. Wie Vereinnahmung bzw. Assimilation und Intoleranz vermieden werden können, soll durch eine Hermeneutik der Differenz bzw. der Distanz näher bestimmt werden.

Alois Wierlacher veröffentlichte im Jahr 1985 den literaturwissenschaftlichen Aufsatz „*Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment*“¹¹⁸. Der Aufsatz orientiert sich an den Praxisfragen in der Kulturvermittlung und versucht, am Beispiel des Faches Deutsch als Fremdsprache, – da mit diesem Bereich besonders die Auslandsentsendung von Deutschlehrern mit der Vermittlung der deutschen Sprache und Kultur als Zielsetzung stark verbunden ist – Aspekte einer Hermeneutik deutscher als fremdkultureller Literatur zu thematisieren. Dabei geht es nicht um die Begründung einer neuen Hermeneutik als Methodologie wissenschaftlichen Verstehens und Interpretierens, sondern um eine Reflexion auf Verstehen als interkulturelle Praxis, präziser um eine Durcharbeitung traditioneller Hermeneutik unter interkultureller Perspektive.¹¹⁹ Die Kernfrage in diesem Zusammenhang ist, wie ein interkulturelles Verstehen möglich ist. Interkulturelles Verstehen als reziproke Kompetenz, zwischen Eigenem und Fremdem zu stehen, und fremde und eigene Lebenswelt als komplementäre Lernstationen zu erfassen, setzt na-

¹¹⁶ Vgl. Horstmann, a.a.O., S. 408.

¹¹⁷ Ebd., S. 408.

¹¹⁸ Alois Wierlacher(1985): *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur*. In: Ders. (Hg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*, München, S. 3-28.

¹¹⁹ Vgl. Nobert Mecklenburg: *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*. München 2008, S. 156.

türlich zunächst die Beschäftigung mit dem kulturell Fremden und den Versuch, ihn zu verstehen, voraus. Im Kontext dieser Annäherung an den kulturellen Fremden mit der Absicht, ihn zu verstehen, versteht sich der Aufsatz von Wierlacher als wissenschaftstheoretischer, aber auch als wissenschaftsethischer Beitrag zu einer Philologie der Fremde. Im Unterschied zu Gadammers Akzentuierung des historischen Abstandes im Verstehensprozess wird bei Wierlacher das Problem der kulturräumlichen Fremde in den Mittelpunkt seiner hermeneutischen Überlegungen gerückt. Das wissenschaftliche Interesse am Phänomen des Fremden bei der Rezeption deutschsprachiger Literatur, das nach produktivem Blick sucht, soll nach Wierlacher immer mit applikativer Reflexion über die hermeneutische Situation des Rezipienten begleitet werden. Deshalb lässt sich die Absicht des Aufsatzes *Mit fremden Augen* unter einer Neuakzentuierung der hermeneutischen Situation des Lesers subsumieren. Dazu trägt auch der Philosoph Ram Adhar Mall bei, wenn er durch die Beschreibung der hermeneutischen Situation der Gegenwart zum interkulturellen Denken anregt. Mall formuliert:

Das heutige Angesprochensein der Kulturen, Philosophien, Religionen und politischen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Dieses erneute Angesprochensein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika ist gekennzeichnet durch eine konkrete Situation, in der die nichteuropäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind.

Dieses Gespräch ist begleitet von einer vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluss außerphilosophischer Faktoren, den Nichteuropäern als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Drittens sind da die nicht-europäischen Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, dass Europa heute interpretierbar geworden ist.

So verlangt die de facto existierende hermeneutische Situation nach einer Philosophie der Hermeneutik, die offen genug ist, um die Traditionsgebundenheit einzusehen, auch des eigenen Standpunkts. Eine interkulturell orientierte hermeneutische Philosophie muss die Forderung nach einer Theorie erfüllen, nach der weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden, Auffassungen und Systeme, die wir dabei entwickeln, historisch unveränderliche, apriorische Größen darstellen.¹²⁰

¹²⁰ Ram Adhar Mall: *Konzept der interkulturellen Philosophie*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26, 2000, S. 313/314.

Mall plädiert in seinem Entwurf einer interkulturell orientierten hermeneutischen Philosophie dafür, die Traditionsgebundenheit einzusehen, und liefert damit ein wichtiges Anzeichen, dass alle Philosophien und Kulturen in der Lage sind, sich selbst zu interpretieren und von den anderen interpretiert zu werden. Besonders der Satz „es mag Europa überraschen, dass Europa interpretierbar geworden ist“ kritisiert den eurozentrischen Universalismus und die kulturelle Aneignung, die der europäischen Philosophie innewohnend waren. Ein Beispiel für diese kulturelle Aneignung konkretisiert das Verstehenskonzept von Gadamer, das das Fremde ins Eigene einzuordnen versucht, und folglich ein Potenzial zur Ausschaltung der Identität des Fremden und der Intoleranz ihr gegenüber hat. In diesem Zusammenhang erwähnt Wierlacher den Ethnologen Hans Peter Duerr, der sich gegen kategoriale Vereinnahmungen des Fremden verwahrt und im Rahmen der Übersetzungspraxis übliche eurozentrische Verstehensformen abqualifiziert: Das Fremde gilt als verstanden, wenn es in die vertrauten Kategorien übersetzt ist.¹²¹ Es handelt sich also um das Phänomen der Xenophagie, der Überwindung des Fremden oder Bändigung der Fremdheit, wie der Philosoph Bernhard Waldenfels das Problem Aneignung beschrieben hat,¹²² die das europäische Denken, wie es im nächsten Abschnitt mit Theo Sundermeier dargestellt wird, seit der Entdeckung Amerikas bis in die Moderne geprägt hat. Und gegen diese europäischen Vereinnahmungstendenzen verwahren sich Wierlacher und Mall, indem sie die hermeneutische Situation unserer Gegenwart neu definieren.

In ähnlicher Weise wie Mall lässt sich Wierlachers Konzept einer interkulturellen Hermeneutik, die zur Begründung des Bayreuther Universitätsstudiengangs *Interkulturelle Germanistik* führte, durch die Dialektik des Selbst- und Fremdverstehens näher bestimmen. Während im Verstehenskonzept von Gadamer nur die Kontinuität der eigenen kulturellen Tradition herausgearbeitet wird, und das Selbstverstehen oder vielmehr ein besseres Selbstverstehen als das Endziel jeder hermeneutischen Aufgabe hervorgehoben wird, werden bei Wierlachers Beschäftigung mit literarischen Texten drei zueinander in Relation stehende Aspekte in den Mittelpunkt gestellt, nämlich das Selbstverstehen, das Fremdverstehen und die hermeneutische Situation des Interpretierenden. Zu Beginn von *Mit fremden Augen* heißt es:

¹²¹ Hans Peter Duerr: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt a.M. 1978. Zitiert nach Wierlacher: *Kulturthema Fremdheit*, a.a.O., S. 107.

¹²² Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M. 1990.

Alfred Schütz zufolge baut unser Fremdverstehen auf Akten des Selbstverstehens auf. Hat alles Selbstverstehen im Umgang mit Texten den Charakter einer Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten und diese Anwendung als Funktion der Vorverständnisse des interpretierenden Lesers zu begreifen, dann rücken die Grundeinstellungen des Interpreten und der Literatur zum Anderen und Fremden ins Zentrum wissenschaftlichen Interesses. (Wierlacher 1985, S. 3.)

Wenn es zutreffend ist, dass unser Fremdverstehen auf Akten des Selbstverstehens aufbaut, dann steht der Vergleich zwischen den, dem interpretierenden Leser bekannten, kulturell bedingten Vorverständnissen und der fremdkulturellen Wirklichkeit des Textes im Mittelpunkt des hermeneutischen Interesses. Davon ausgehend kritisiert Wierlacher in der Einleitung von *Mit fremden Augen* in Anlehnung an Hans Robert Jauß die unbefriedigende Forschungslage, in der die traditionelle literarische Hermeneutik sich befindet, weil sie in ihrer Aufgabe auf die Auslegung der Texte beschränkt ist, und die Thematisierung des Verstehensbegriffs und das Problem der Applikation beiseitegeschoben hat.¹²³ Unbefriedigend findet Wierlacher ebenso die traditionelle Germanistik, weil sie bisher – bis zum Zeitpunkt, an dem Wierlacher *Mit fremden Augen* schrieb – mit dem Verdacht potenzieller Aneignung behaftet ist:

Selbstverständnis und Geschichte der Germanistik waren (nicht allein in Deutschland) im Horizont eines, wie Schlegel sagt, „allgemein europäischen Charakters“ auf die Bedingungen der Aneignung deutscher und als solche geltender, von Lesern deutscher Muttersprache rezipierter (z.B. antiker) Texte gerichtet. (Wierlacher 1985, a.a.O. S. 5)

Die traditionelle philosophische Hermeneutik, vertreten hauptsächlich von Schleiermacher, Dilthey, Gadamer und Frank, dient der Überwindung des historischen Abstands zwischen dem zu verstehenden Text und seinem gegenwärtigen Leser in vorausgesetzter kultureller Traditionsgemeinschaft (Wierlacher 1985, S. 5). In der auslandsphilologischen Germanistik steht aber nicht der Zeitabstand im Vordergrund, sondern die kulturell unterschiedlichen Blickwinkel sind wichtiger. Deshalb ist hier eine Fixierung an der Voraussetzung einer Traditionsgemeinschaft nicht notwendig. Im Bezug darauf erklärt Wierlacher:

Eben diese Voraussetzung kennt die in der auslandsphilologischen Germanistik gegebene multikulturelle Sicht auf die deutsche Literatur nicht. Faßt man Hermeneutik als Selbstre-

¹²³ Vgl. dazu A. Wierlacher, a.a.O., S. 5 und auch H. R. Jauß: *Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik*, zitiert nach Wierlacher, a.a.O.

flexion einer Wissenschaft, als Frage danach auf, wie sie zu ihren Fragen kommt, erscheint diese Multikulturalität nicht als Handicap oder gar Verödung der Forschung, sondern als ihre Bereicherung, weil sie auf unten angedeutete Weise unerschlossene Frage-dimensionen der Texte freilegen und genauere Textanalysen ermöglichen kann. Ruht alles Fremdverstehen auf Akten des Selbstverstehens auf, stellt das wissenschaftslogisch zwischen Inlands- und Auslandsgermanistik angesiedelte Fach Deutsch als Fremdsprache sogar den von Manfred Fuhrmann so vermißten „applikativen Ernstfall der Philologie“ dar. Denn anders als die Fremdsprachen- und Muttersprachengermanistik, anders auch als die Schulsprachenphilologie in Deutschland hat es die deutsche Literatur über kulturelle Grenzen hinweg als eigene und fremde zugleich zu vermitteln, besitzt es eine einzigartige hermeneutische Situation und jenen institutionellen Rahmen, „in dem ein Einzelner - wie der Prediger, der Richter - auf eine [kulturelle] Vielheit ihm durch die Institution Zugeordneter einwirkt“. Ich verstehe es darum als Herzstück und Vorreiter einer interkulturellen Germanistik. (Wierlacher 1985, S. 5)

Wierlacher akzentuiert also den applikativen Charakter der auslandsphilologischen Germanistik und die vielfältigen Sichtweisen auf die deutsche Literatur, denn die Anwendung der Rezipientenperspektive auf den deutschen Text ermöglicht eine mehrschichtige Fremderfahrungssituation (Wierlacher 1985, a.a.O. S. 8). Es handelt sich um die Thematisierung des Selbst- und Fremdverstehens im Kontext der Kulturbegegnung, wobei die Innen- und Außenperspektiven über die deutsche Literatur sich als Normüberlagerungen verstehen und damit die hermeneutische Situation interkultureller Germanistik sich als kulturelle Interferenzsituation oder kulturelle Überschneidungssituation beschrieben lässt (Wierlacher 1985, a.a.O. S. 8). Die Kommunikation über kulturelle Unterschiede im DaF-Unterricht und die Berücksichtigung multikultureller Perspektiven auf die deutsche Literatur ebnet einer interkulturellen deutschen Philologie den Weg und damit darf sich die von Wierlacher neuakzentuierte Hermeneutik eine Hermeneutik kultureller Alterität nennen.

Eine Hermeneutik kultureller Alterität stellt die von Mall aufgeworfene Frage „Wer versteht wen, wie und warum am besten?“ in den Mittelpunkt ihres Interesses. Es wird davon ausgegangen, dass z.B. im Praxisfeld des DaF-Unterrichts die Fremdheit des Lesers bzw. des Rezipienten relativ ist und ihre Existenz die kulturelle Eigenheit des Lehrenden bedingt. Die zu verstehenden deutschsprachigen Texte bieten eine Möglichkeit an, dass kulturbedingte Lebenswelten oder unterschiedliche Blickwinkel, die die Sprache, das Alltags- und Festwissen, das kulturelle Gedächtnis, das Fach- und Weltwissen und die kulturelle Identität des Lesers darstellen,¹²⁴ zu Wort kommen. In Bezug auf den Akt des Lesens ist das ambivalente Problem der Aneignung stark präsent. Horst Stein-

¹²⁴ Vgl. Alois Wierlacher: *Vom Begriff des Blickwinkels*, S. 309.

metz unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen zwei Formen der Aneignung: Im positiven Verständnis des Begriffs Aneignung wird jener Prozess verstanden, „in dessen Verlauf der Leser sich ein Werk so zuneigt, dass die Welt des Textes mit seiner eigenen Welt verschmilzt. Die Verschmelzung vollzieht sich in wechselseitiger Richtung: Der Leser konkretisiert das Werk in seiner individuellen Perspektive [...]; das Werk [...] beeinflusst wiederum die Leserperspektive.“¹²⁵ Hier ist die Aneignung eine gegenseitige Annäherung an die unterschiedlichen Perspektiven des Lesers und des Textes. Aus dieser Begegnung kann zwischen dem Leser und dem zu verstehenden Text eine reziproke Veränderung der eigenen und fremden Perspektiven entstehen. Aneignung kann aber auch anders verstanden werden. Damit wird ein Prozess der Assimilation, Unterwerfung und Einverleibung assoziiert, wenn das Fremde in die Kategorie des Eigenen übertragen wird.¹²⁶ Wierlacher grenzt die letztere Aneignungsform, die auch als Annexion bezeichnet wird, von jener Aneignung ab, die als vermittelter Begegnung des Lesers mit fremdkultureller Tradition erscheint. Ausgehend davon, dass Selbstverstehen und Fremdverstehen interdependent sind, lässt sich im Kontext des Textverstehens unter xenologischem Aspekt *Aneignung des Fremden* als sich gewaltfrei zu dem Gesagten oder zu dem Anzueignenden in Beziehung setzen (Wierlacher 1993, S. 109). In der Lektüre von literarischen Texten geschieht eine Verarbeitung von Eigenem und Fremdem durch ein wechselseitiges Verschränktsein¹²⁷. Es handelt sich hier eher um das Sich-Aneignen von Fremdheit als Lernprozess, also um ein Sich-Vertraut-Machen mit dem Text, weil dieses eine Voraussetzung für das Verstehen des Fremden ist:

Da das Fremde und das Eigene interdependente Größen sind, bringt eine kritische Veränderung des Eigenen immer auch einen Erscheinungswandel des aufgefassten Anderen mit sich. Mit dem Begriff der *Aneignung* des Fremden erfasst eine kulturwissenschaftliche Xenologie darum als bergreifendes Erkennen der Alterität nicht deren Unterwerfung, Inbesitznahme oder Auflösung in einer ‚Horizontverschmelzung‘, sondern den Prozess einer partiellen, distanzwahrenden assimilativen und reziproken Integration im Sinne eines Vertrautwerdens in der Distanz [...] Solch partielle Integration geschieht beispielsweise im Umgang mit Literatur durch die Bedeutungszuweisung in der Lektüre, in der Text und Leser sich partiell wechselseitig konstituieren. (Wierlacher 1993, S. 110)

¹²⁵ Vgl. Horst Steinmetz: *Das Problem der Aneignung*. In: Andrea Bogner/Alois Wierlacher (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart, Weimar 2003, S. 559-560, hier S. 559.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 560.

¹²⁷ Vgl. Steinmetz, a.a.O., S. 560.

Im obigen Zitat verdeutlicht Wierlacher, dass es in der Hermeneutik kultureller Alterität um ein partielles Vertrautwerden mit dem Text und die Ablehnung der Annexion bzw. Assimilation geht. Diese Ablehnung der Horizontverschmelzung und die Kritik der Aneignung als Assimilation sind der Impetus der hier, durch die neuakzentuierte hermeneutische Situation des Interpretieren, zu entwickelnden Verstehenslehre sowie der kulturwissenschaftlichen Xenologie.

Wierlacher hebt in seinem Entwurf interkultureller deutscher Philologie sowie in Kulturwissenschaftlicher Xenologie ein konstruktives Denken hervor, indem er im Kontext der Kulturbegegnung und globaler Kommunikation die Rolle der kulturräumlichen Fremde im Kulturwandel betont (Vgl. Wierlacher 1993, S. 96). Wenn in der hermeneutischen Wahrnehmung des Fremden der Dialog und die konstruktive Zusammenarbeit angestrebt werden, dann darf das Fremde, so Wierlacher, weder kolonialistisch noch instrumentalistisch aufgelöst werden (Vgl. Wierlacher 1985, S. 15). In diesem Zusammenhang erwähnt Wierlacher die asketische peregrinatio (Suchwanderung) des Christen und ihre, nach dem Heil der eigenen Seele suchende, Missionsarbeit in der als gottferne Fremde bezeichneten Welt. Sofern diese Missionsarbeit sich in kolonialistische Zwecke nicht verstrickt, wird jedes Sich-begeben in die Fremde begrüßt, weil dort das Eigene gewiss sich vom Fremden beeinflussen lässt. Xenitheia oder Sich-dem-Fremdem-aussetzen spielt eine große Rolle im Kulturwandel und in der Kulturentwicklung, indem sie die Funktion eines Ferments einnimmt (Vgl. Wierlacher 1985). Das Ferment ist hier nichts anderes als die Außenbetrachtung der eigenen Kultur. Die Außenbetrachtung sollte nach Wierlacher konstruktiv und produktiv sein (Vgl. Wierlacher 1993, S. 104/105). Das Ziel einer solchen Auffassung, die im Fremden Impuls zum Kulturwandel sieht, ist die Vermeidung von kollektiver Xenophobie, die sich insbesondere in postkolonialistischen Asymmetrien des Nord-Süd-Konflikts oder des West-Ost-Kulturkampfes widerspiegeln. Als Prototyp für diese Xenophobie auslösende Vorstellungen sind hier die auf die postkolonialistische Theorie bezogene Bücher Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* und Edward Saids *Orientalism* zu erwähnen. Besonders nach Edward Said sind Beziehungen zwischen Ländern und Kulturen fast nur Konfliktstationen, weil die historische Praxis zeigt, dass das Interesse an der Alterität bzw. Fremdheit nur der politischen Macht und dem Kolonialismus dient. Deswegen herrscht bei Kulturbegegnungen kein Verstehenwollen, son-

dern nur ein Diskurs der Macht vor. Was problematisch bei einer solchen Perspektive ist, ist, dass sie keine Lösungen zu politischen Konflikten vorschlägt. Darüber hinaus wird zum Beispiel die Frage, wie wir den Fremden bzw. den Anderen verstehen können/wollen, völlig ausgeschlossen und stattdessen werden die gesamten menschlichen Beziehungen nur auf die Macht- bzw. Herrschaftsfrage reduziert. Auch Fragen wie, wie der Fremde in einer Distanzperspektive fruchtbar sein und wie Toleranz ihm gegenüber praktiziert werden kann, werden kaum in Theorien der Herrschaftskritik als Alternativen zu Machttendenzen vorgestellt.¹²⁸ Deshalb ist hier durch die oben gestellten Fragen daran zu erinnern, dass das Verstehen des Fremden bzw. des Anderen nicht nur ein Ausdruck des Willens zur Macht, sondern auch ein Mittel der Selbstkritik und Selbstaufklärung sein kann und sollte, die zur Erneuerung kultureller Systeme beitragen können.

Der hermeneutische Entwurf von Wierlacher und die daraus entwickelte kulturwissenschaftliche Xenologie, die zum Fremdverstehen in praktischer Absicht beitragen sollen, beziehen sich auf zwei Kategorien: Die Kategorie des Komplements und die der Distanz. Fremdverstehen wird durch diese zwei Kategorien als Verstehen in der Distanz definiert. Vor allem stehen die Kritik an der Horizontverschmelzung und die Grenzen des Fremdverstehens im Zentrum interkultureller Hermeneutik. Wierlacher kritisiert Gadammers Überzeugung, dass „das Gelingen geschichtlichen Verstehens [...] letztlich in der Herstellung einer horizontverschmelzenden „Einheit“ des „Einen und Anderen“, die der Auflösung des Anderen im Einen bedenklich nahe kommt“ (Wierlacher 1985, S. 10) [besteht]. Diese Auffassung unterstellt, dass das Verstehen ein Wiedererkennen von Etwas Bekanntem sei: Das Fremde gehört zum Allgemeinmenschlichen; es gibt Gemeinsamkeiten mit ihm und muss deshalb in die Kategorie des Eigenen eingegliedert werden, damit man es verstehen kann. Dieser Verstehensform liegt eine Nostrifizierung und Normalisierung des Fremden zugrunde. Das Prinzip der Einstimmigkeit im Verstehen hat Gadamer zum Schlusspunkt seiner hermeneutischen Tätigkeit gemacht: „Im Fremden das Eigene zu erkennen, in ihm heimisch zu werden, ist die Grundbewegung

¹²⁸ Edward Said spricht beispielsweise in seinem Buch *Orientalism* kaum über einen Dialog mit dem Anderen. Bei ihm werden Fremdheitskonstruktionen bzw. intentionale Fremdstellungen über den Orient in den Mittelpunkt gerückt. Auf diese Perspektive soll in den folgenden Abschnitten eingegangen werden.

des Geistes, dessen Sein nur Rückkehr zu sich selbst aus dem Anderssein ist.“ Gadamer unterstellt, dass das Verstehen ohne Überwindung kultureller Fremdheit bzw. kultureller Differenzen nicht möglich ist. Darauf reagiert Wierlacher mit dem Grundsatz, dass Kulturen sich durch durchlässige Horizonte auszeichnen und dadurch ihre Andersheiten ausbilden. Wenn Gadammers Verstehenslehre die Andersheit im Verstehen als vorübergehenden Zustand bezeichnet, sucht Wierlachers Ansatz während des Leseaktes ständig nach dem Fremdheitsaspekt in seiner trennenden und vereinigenden Andersheit am Text zu entdecken:

Die zu begründende Verstehenslehre sucht deshalb das Fremde nicht durch methodische Besinnung auszuschalten, sondern in seiner trennenden und seiner vereinigenden Andersheit erkennbar zu machen. Vorbedingung ist, daß der interpretierende Leser lernt von seiner je gewohnten binnen- oder außenkulturellen Sicht auf die zu vermittelnden Texte größeren Abstand zu gewinnen, so daß der lernende Leser über nun kultur-relativierte Innen- oder Außensicht dem zu verstehenden Text näherkommen kann. (Wierlacher 1985, S. 11)

Wierlacher sieht im Fremden ein Komplement, eine Ergänzung des Selbst, nicht aber im Sinne eines Komplementaritätsmodells, das Sundermeier, wie es im dritten Abschnitt diskutiert wird, wegen seiner Egozentrik kritisiert hat. Der von Bernhard Waldenfels konstatierte Ansatz der Verflechtung des Eigenen und Fremden im Diskurs erklärt die hier von Wierlacher auf literarische Texte angewandte Hermeneutik des Komplements und zugleich des Abstandes. Die Verflechtung des Eigenen und Fremden bedeutet für Waldenfels weder eine Verschmelzung im Sinne einer Nichtunterschiedenheit noch eine Trennung im Sinne einer Wohlunterschiedenheit, sondern eine Form der Abhebung im gemeinsamen Feld, eine gleichzeitige Deckung und Nichtdeckung.¹²⁹ In diesem Sinne spricht Wierlacher über eine Vergrößerungsmöglichkeit der Sichtfelder der Interpretierenden; er meint die muttersprachliche und die fremdsprachliche Sicht¹³⁰, die

¹²⁹ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, a.a.O., S. 65.

¹³⁰ Wierlacher spricht in einem Exkurs über Fremderfahrung und ihre Beziehung zur Freiheit; damit meint er die Freiheit des fremdsprachlichen Interpretierenden, wenn er weiß, dass der sich zu verstehende Text in einem anderen, fremden Kontext und für andere Tradition geschrieben wird. Der fremdkulturelle Leser schafft sich somit eine Verstehenseinstellung, die seinen kulturellen Normen entsprechend ist. So entsteht die Außenbetrachtung, die dem Text eine Perspektive gibt: „Während wir einen poetischen Text der eigenen Kultur häufig als Gefährdung unserer selbst erleben, nehmen wir einen Text definierter Fremde leichter als Alternative, Ergänzung oder Abgrenzung unserer Regulative hin. Wir sind aber nicht nur aufgrund unserer gesellschaftlichen, literarischen, sprachlichen und kulturellen Distanz zum Gelesenen, sondern auch deshalb gelassener, weil wir wissen, dass der Text ungeachtet seiner je individuellen Gestalt und transkulturellen Gattungsmerkmale in einer

sich im DaF-Unterricht in interkultureller Kommunikation befinden. Die Vergrößerung der Sichtfelder ermöglicht den Anschluss an den Text und zugleich den Abstand zu ihm. Sowohl die eigene als auch die andere Perspektive werden durch eine distanzwahrende partielle Integration in einem gemeinsamen Feld, nämlich in dem zu verstehenden Text aufgeklärt:

Wenn sich beide Sichtgrenzen durch [eine] Abstandsänderung weiten und das dem Einen Auffällige zu einer Quelle der Fragen des Anderen wird, führt diese Wechselbeziehung zur Vergrößerung auch der Sichtfelder beider Interpreten und mithin zu einem tieferen Ausschöpfen des Bedeutungspotenzials der Texte als auch zu einem besseren Selbstverstehen der gemeinsam Interpretierenden; denn mit den hermeneutischen Ausgangslagen werden ja auch die kulturellen Abstände und mit die je eigenen Verstehenseinstellungen der Leser in abhebender Klärung aufgeheilt. (Wierlacher 1985, S. 11)

Das Prinzip des Vertrautwerdens in der Distanz mit dem Text und mit der fremden Tradition ist der entscheidende Schritt, durch welchen Wierlachers hermeneutischer Entwurf sich von der hermeneutischen Assimilation und dem Einrücken in die Tradition der Eigenen abgrenzt. Für Wierlacher können Kultur- und Textverstehen in der interkulturellen Hermeneutik weder als Einrücken in ein deutsch-europäisches Überlieferungsgeschehen, bei dem Distanzen aufgehoben und Fremdes abgeschwächt, wenn nicht ausgeschaltet würde, noch als bloßes Widerstehen gefestigt werden, das sich gegen das Fremde richtet (Wierlacher 1985, S. 19/20). Wierlacher bezieht sich auf Helmuth Plessner, der in seiner ganzen philosophischen Anthropologie von der exzentrischen Position des Menschen ausgeht, um die Exzentrizität des Verstehens zu begründen. Eine vollständige Identifikation mit dem Anderen weist Plessner zurück, weil Verstehen für ihn, wie es später näher bestimmt wird, eine unabgeschlossene Tätigkeit ist, die sich aufgrund der Entzogenheit des Zu-Verstehenden durch die Offenheit und die Bereitschaft, das Vertraute und Selbstverständliche „mit anderen Augen“ zu sehen, auszeichnet. Verstehen ist also „nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen läßt.“¹³¹

Das Problem des Fremdverstehens wird von Wierlacher im Rahmen einer interkulturellen Hermeneutik thematisiert. Diese interkulturelle Hermeneutik zielt im Gegensatz zur

fremden Tradition steht, primär gar nicht an uns, sondern an den eigenkulturellen Leser des Autors gerichtet ist.“ (Wierlacher 1985, S. 17.)

¹³¹ Helmuth Plessner: *Mit anderen Augen*. In: Ders., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Bern 1953, 204-217, hier S. 215.

assimilativen Hermeneutik, die die Überwindung historischer Distanz und die Kontinuität der eigenen Tradition in den Vordergrund stellt, auf eine Horizonterweiterung ab, weil sie durch eine komplementäre Optik die Texte in ihren kulturellen Gebundenheiten versteht und anders verstehen lässt. Demnach werden die Horizonte der Rezipienten und Lehrenden erweitert und der Text gewinnt ein neues Bedeutungspotenzial. Die Einführung des Komplements als hermeneutischer Kategorie verhindert sowohl die Vereinnahmung als auch die Exotisierung des Fremden und setzt damit dem Fremdverstehen Grenzen.

Gadamer geht es mit seinem Konzept der Zeithermeneutik um die Überwindung historischer Distanz, die die Kontinuität des Verstehens innerhalb der eigenen Tradition gewährleisten soll. Wie oben erwähnt, distanzieren sich das hermeneutische Konzept von Wierlacher und die interkulturelle Philosophie von Mall von dieser Zeithermeneutik. Der Vorteil dieser Distanzierung besteht darin, dass der Fremde ernst genommen wird und anstatt der Assimilation, Überwindung oder Exotisierung wird es nach Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens gesucht. Fremdverstehen, das weder assimilierende noch exotisierende Tendenzen hat, ist ein Verstehen in der Mitte, also an der Grenze zwischen Verstehbarkeit und Nichtverstehbarkeit. Es wird vom Konzept der Interkulturalität begleitet und steht damit zwischen Universalismus und Relativismus der Kulturen. Mall betont mit seinem Entwurf einer interkulturellen Philosophie die Universalität der Blickwinkelvielfalt, die die Situation unserer Gegenwart kennzeichnet. Die Anerkennung der Universalität der Blickwinkel- bzw. Perspektivenvielfalt ist für Mall und Wierlacher der Impetus der Kritik am eurozentrischen Universalismus und an der Aneignung als hermeneutische Verstehenskonzepte. Im Universalismus sieht Mall ein Gewaltpotenzial, wenn dieses Konzept die Standortsgebundenheit des Subjekts und seiner Kultur zurückweist:

Nicht ganz zu Unrecht sieht man im universalistischen Anspruch ein offenes oder verstecktes Gewaltpotenzial. Jede universalistische Tendenz verfährt reduktiv, weil sie vereinheitlicht, mit der Folge einer theoretischen und praktischen Gewaltsamkeit. Hermeneutische Modelle wie auch die Rationalitätswürfe verraten ihre lokale Bodenständigkeit und ihren Sedimentationscharakter. Diese Modelle sind heute nicht mehr den Situationen gewachsen, die sie zu erklären und verstehen vorgeben. *De facto* befinden wir uns heute

in einer globalen, alle Traditionen relativierenden, einheitlichen, aber nicht einförmigen und neuentstandenen hermeneutischen Situation.¹³²

Malls Kritik an der universalistischen Tendenz der Hermeneutik, besonders der Hermeneutik von Gadamer, ergibt sich, wie schon erwähnt, aus der neglierten Standortgebundenheit des Subjekts und seiner Kultur, wenn es sich um das Verstehen des Fremden bzw. des Anderen handelt. Malls Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die einförmige hermeneutische Situation und somit gegen die Einstimmigkeit, nach der Gadamer entsprechend die Richtigkeit und die Endlichkeit des Verstehens beurteilt werden soll. In Bezug auf die Fremdheitsproblematik bestreitet der Entwurf der orthaften Ortlosigkeit der Hermeneutik von Mall jeden Versuch auf Verabsolutierung eines einzigen für richtig befundenen Denkmusters. Ist es aber nicht ein hermeneutisches Dilemma, dass wir uns ohne Einstimmigkeit über Etwas, das unsere eigene Standortgebundenheit gewährleistet, nicht verständigen können? Mall plädiert deshalb für die Universalität der Perspektivenvielfalt, die nicht unbedingt zum Konsens führen soll, sondern vielmehr zum Horizontwandel beiträgt:

Besteht das >hermeneutische Dilemma< darin, daß man ohne Vorurteile nichts verstehen kann, aber nur mit Vorurteilen das zu Verstehende in seiner Substanz verändert und demzufolge es doch nicht versteht, dann bietet sich der Ausweg nicht in dem Dogma, man sei ja doch in dem hermeneutischen Zirkel gefangen, sondern in der real möglichen Kultivierung der Einsicht, daß man den hermeneutischen Zirkel zu reflektieren vermag, als stünde man außerhalb, als wäre man ortlos: das ist universal. Hermeneutische Universalität im interkulturellen Verständnis ist die Universalität der Perspektivenvielfalt und diese verlangt die Rücknahme der Verabsolutierung einer jeden Perspektive. Die überlappende Universalität ist die einer Einstellung, nicht selbst zu verwechseln mit einer konkret eingenommen Perspektive.¹³³

Nach dem obigen Zitat ist die Geschlossenheit im hermeneutischen Zirkel unerwünscht, weil das Verstehen nur innerhalb der eigenen Tradition praktiziert wird. Mall meint mit der Universalität der Perspektivenvielfalt die universelle Tatsache, dass etwas innerhalb einer Tradition anders verstanden wird als in einer anderen. Die Neuaakzentuierung der hermeneutischen Situation in Bezug auf unsere Gegenwart, dass Selbstverstehen Europas durch Europa und durch außereuropäische Kulturen möglich geworden ist, bestätigt die Vielfalt der Blickwinkel und Perspektiven. Dafür hat auch Gadamer plädiert, besonders wenn er anerkennt, dass „man anders versteht, wenn man überhaupt versteht“, aber

¹³² Ram Adhar Mall, a.a.O., S. 105/106.

¹³³ Ebd., S. 107/108.

diese Offenheit für die außereuropäischen Quellen der Philosophie, so meint Mall, findet kaum praktische Anerkennung der anderen Hochkulturen Asiens im Besonderen, die neben dem europäischen Geist auch ihrerseits über die Menschheitsprobleme philosophierten und noch philosophieren.¹³⁴ Der strittige Punkt auf diesem philosophischen Kampfplatz ist das Adjektiv >europäisch<. Der europäische Geist nahm nach Mall die Universalität seines Wertsystems für sich in Anspruch und berührte nur flüchtig die anderen nicht europäischen Quellen der Philosophie. Dies kann interkulturelles Verstehen und die interkulturelle Verständigung nur verhindern. Eine Maxime, an die Mall sich hält, damit die Universalisierung der eigenen Tradition überwunden wird, und dem interkulturellen Verstehen das Tor geöffnet wird, unterstellt, dass es keine totale Identität sowie keine totale Differenz gibt. Diese Maxime verdeutlicht, dass das Verstehen des Fremden im Ganzen gar nicht möglich ist. Dies ist kein Nachteil, sondern ein Vorteil der Unendlichkeit und Unabschließbarkeit des Verstehens gegenüber dem Fremden. Diese Offenheit festigt die Anerkennung der Perspektivenvielfalt und macht ein Verstehen außerhalb des hermeneutischen Zirkels möglich.

Malls Universalität der Perspektivenvielfalt entspricht dem Selbstverständnis interkultureller Germanistik als einer vergleichenden Kulturanthropologie. Sie harmoniert auch mit der historischen Einsicht, dass es beim Austausch der Kulturen immer wieder zu Entlehnungen und Entleihungen, zu Annexionen und Abstoßungen, zu wechselseitigen Nachahmungen und Anpassungen gekommen ist, so dass sich zukunfts offene Verhältnisse zueinander als Funktion dieser Geschichte entwickeln konnten.¹³⁵ Wierlacher akzentuiert den Blickwinkelbegriff in seiner Begründung interkultureller Hermeneutik und kulturwissenschaftlicher Xenologie, weil dieser Begriff die Konstruktivität aller Wahrnehmung umfasst.¹³⁶ Die Einführung des Blickwinkels in die Problematik des Fremdverstehens basiert auf der Annahme, dass jedes Anschauungsurteil durch die Standortgebundenheit des Betrachters bedingt ist und dass alle unsere Anschauungsurteile in Relation zueinander stehen.¹³⁷ Der Blickwinkel ist der ganzheitliche Sehepunkt, der als Produkt der kulturellen und individuellen Kategorisierung der gesellschaftlichen Wirk-

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 74/75.

¹³⁵ Alois Wierlacher; Georg Stözel (Hg.): *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*. München 1996, S. 54.

¹³⁶ Vgl. Wierlacher: *Architektur interkultureller Germanistik*. München 2001, S. 304.

¹³⁷ Vgl. Wierlacher: *Blickwinkel*, a.a.O., S. 56.

lichkeiten aufgefasst werden kann.¹³⁸ Ausgehend von dieser Bezeichnung stehen wir vor einer Vielzahl von Blickwinkeln kulturspezifischer Prägung, die sich, wie oben erwähnt, in der Sprache, im Alltags- und Festwissen, im kulturellen Gedächtnis, im Fach- und Weltwissen und in der kulturellen Identität unterscheiden und unterschiedlich interpretiert werden. Gerade diese Unterschiedlichkeit des Interpretierens macht den Perspektivenwechsel notwendig, denn jede Innensicht enthält letztendlich eine Vielzahl internalisierter Außensichten.¹³⁹ Aus diesem Grund kann der Blickwinkel sich als Neigungsverhältnis zwischen Eigenem und Fremdem begreifen¹⁴⁰, wobei das Fremdverstehen die Gestalt der Verstehbarkeit und Nichtverstehbarkeit annimmt.

Aus dem bisher Gesagten lässt sich erschließen, dass Fremdverstehen ein partielles Verstehen des Fremden ist, das sich durch seine Unabschließbarkeit und Unendlichkeit auszeichnet. Die Perspektivenvielfalt oder die Vielfalt der Sichtfelder verhindert Assimilation und Exotisierung des Fremden, die das Verstehen zu einem absoluten Stand bringen wollen würden.

2.2.3 Ausscheren aus dem hermeneutischen Zirkel

Die oben dargestellte Kritik der Horizontverschmelzung, der Assimilation und des eurozentrischen Universalismus führt zu der Umgestaltung der hermeneutischen Struktur des Verstehens. In diesem Zusammenhang bemüht sich Kämpf um die Neubeschreibung des hermeneutischen Verstehensbegriffs, indem sie den Zirkel, der durch die Rückkehr zum Ausgangspunkt des Verstehenden, der nur der Bereicherung der eigenen Position dient, durch die Gerade ersetzt.¹⁴¹ Eine Gerade ist eine in beiden Richtungen unendlich lange und unbegrenzte Linie. Ebenso unendlich ist das Verstehen der Kulturen.

Der Übergang vom Zirkel zur Gerade des Verstehens lässt sich auf Plessners Exzentrizitätsbegriff zurückführen. Die exzentrische Position des Menschen, die auch als „ortloser Ort“ bezeichnet wird,¹⁴² und die im Sinne von Simmels Bezeichnung des Fremden

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 56.

¹³⁹ Vgl. Wierlacher, *Architektur*, a.a.O., S. 308.

¹⁴⁰ Wierlacher: *Architektur*, a.a.O., S. 309.

¹⁴¹ Vgl. Kämpf, Heike: *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin 2003, S. 334.

¹⁴² Ebd. S. 307.

als „nah und fern“ auch im Menschen weder den Fernsten noch den Nächsten sieht, ebnet dem exzentrischen Verstehen den Weg. Über die exzentrische Position des Menschen sagt Plessner:

Als exzentrische Position des In Sich – Über sich ist er das Andere seiner Selbst: Mensch, sich weder der Nächste noch der Fernste – und auch der Nächste in seinen ihm einheimischen Weisen, auch der Fernste, das letzte Rätsel der Welt.¹⁴³

Mit der ortlosen bzw. exzentrischen Positionierung gewinnt der Mensch die Abständigkeit zu sich selbst, wobei die Möglichkeit der Reflexivität aller Lebensvollzüge eröffnet wird.¹⁴⁴ Die Entzogenheit eines festen Ortes ermöglicht die Reflexivität über das Eigene nur im Verhältnis zum Fremden, da die Vorstellung von echtem bzw. radikalem Fremden und Eigenen, bzw. die Voraussetzung eines festen Ortes, entweder zum assimilierenden oder abgrenzenden Verstehen führt. Nach Plessner wird das Eigene erst durch eine Fremdheitsrelation konstituiert. Danach kann Verstehen nur ein gegenseitiges Sichselbst-fremd-Werden sein.¹⁴⁵ Diese Art Entfremdung, kennzeichnet das exzentrische Verstehen, indem

das vormals Vertraute und Selbstverständliche [...] in eine befremdliche Ferne gerückt werden und einem neuen, denkenden Verstehen den Weg bereiten [kann]. Als Anlass eines solchen entfremdeten Blicks, des Sehens mit anderen Augen nennt Plessner schmerzliche Erfahrungen, die zu einer neuen Sicht auf das bisher selbstverständlich Geglaubte führen.¹⁴⁶

Wenn das Verstehen die Struktur einer Gerade annimmt, dann entfaltet der Verstehende, so Kämpf, seine eigene Freiheit, die in der Befreiung aus der zentrischen Positionierung und der Entlassung des Zu-Verstehenden in die Freiheit der Unausdeutbarkeit liegt.¹⁴⁷ Befreit sich das Verstehen von allen zentrischen Fixierungstendenzen des Verstehenden gegenüber dem Zu-Verstehenden, so überwindet es zugleich die Behauptung einer Suprematiestellung dem Zu-Verstehenden gegenüber.¹⁴⁸ Einfacher formuliert beansprucht das Verstehen keine vollständige Verstehbarkeit des Zu-Verstehenden. Dieses Verstehen, das sich als exzentrisches Verstehen begreift, eröffnet die Fremdheit des

¹⁴³ Helmuth Plessner: *Macht und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften V, S. 230.

¹⁴⁴ Vgl. Kämpf: *Aspekte und Perspektiven exzentrischen Verstehens*. In: Verstehen. Boike Rehbein; Ger-
not Saalman (Hg.). Konstanz 2009, S. 62.

¹⁴⁵ Vgl. Kämpf: *Die Exzentrizität des Verstehens*, a.a.O., S. 309. Auch Plessner: *Die Stufen des Organi-
schen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin 1928.

¹⁴⁶ Kämpf: *Aspekte*, a.a.O., S. 62.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 336.

¹⁴⁸ Ebd., S. 336.

Eigenen, verleugnet nicht die kulturelle Zugehörigkeit, aber es relativiert sie zugleich. Es handelt sich um einen Verstehensprozess, der das Eigene und das Fremde als unabgeschlossene interpretierbare Kategorien fundiert. Die Unabschließbarkeit des Verstehens zeichnet sich durch die Offenheit und Anerkennung der Universalität kultureller Perspektivenvielfalt aus, die, wie Mall und Wierlacher beschrieben haben, die hermeneutische Situation der Gegenwart bestimmt.

Die von Wierlacher und Mall neuakzentuierte hermeneutische Situation dient eigentlich auch dem unabschließbaren Verstehen des Eigenen und Fremden; sie versucht auf dem Weg einer geraden Verstehbarkeit jedes abgeschlossene, endliche Verstehen zu vermeiden. Der Entwurf der orthaften Ortlosigkeit interkultureller Hermeneutik von Mall versteht sich als Ausscheren aus dem hermeneutischen Zirkel, denn Verstehen bedeutet hier nicht nur, sich selbst und die eigene Tradition zu verstehen und im Verstehen des Fremden eine Verdoppelung des Selbstverstehens zu sehen, es besagt auch nicht, das Fremde in seiner Substanz zuerst zu verändern und es dann zu verstehen, sondern im Verstehen soll man sich für eine unendliche Aufgabe öffnen, die die Zusammengehörigkeit aller Menschen in einem möglichen Verstehen bezeugt.¹⁴⁹ Mall spricht zwar nicht von einer Transformation des hermeneutischen Zirkels, aber er plädiert dafür, dass man außerhalb stehen soll, als wäre man ortlos.¹⁵⁰ Diese Ortlosigkeit ermöglicht dem Verstehenden die Universalität der kulturellen Perspektivenvielfalt anzuerkennen. Die orthafte Ortlosigkeit der hermeneutischen Struktur kann als Alternative zum geschlossenen hermeneutischen Zirkel aufgefasst werden, wobei das Zu-Verstehende entzogen wird und das Verstehen, wie oben angesprochen, nicht mehr zentrisch positioniert wird. Die Folge ist: Es wird von jeder Form der absoluten Verstehbarkeit der eigenen und fremden Tradition Abschied genommen. Danach ist Verstehen des Fremden und des Eigenen immer unabgeschlossen, denn

alles Verstehen ist [...] immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen. Nicht-Verstehen begleitet alles Verstehen wie ein Schatten: Das gilt zwischen zwei Mitgliedern einer Familie ebenso wie zwischen zwei Menschen aus verschiedenen Kulturen oder zwischen einem heutigen Leser und einem literarischen Werk, das vor tausend Jahren am anderen Ende der Erde entstanden ist.¹⁵¹

¹⁴⁹ Vgl. Mall 2005, S. 109.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 107.

¹⁵¹ Mecklenburg, a.a.O., S. 158.

Die Annahme, dass ein Nicht-Verstehen alles Verstehen immer begleitet, führt zum Skeptizismus gegenüber der Verstehbarkeit des Fremden, den Wierlacher durch die interkulturelle Hermeneutik und kulturwissenschaftliche Xenologie feststellt. Dieser Skeptizismus soll aber nicht als Mangel aufgefasst werden. Er öffnet im Gegenteil die gegenseitige Überprüfung der eigenkulturellen Ideale und vermeidet den Ego-, Logo- und Ethnozentrismus. Dies zeigt sich in der Hermeneutik interkultureller Begegnung, die das Fremde im Verstehen nicht in das eigene Selbstverständnis zu inkorporieren und damit aus dem Gegenüber ein je Eigenes zu machen versucht, wie es in verschiedener Form in der traditionellen Hermeneutik der Fall war,¹⁵² sondern betont, wie oben dargestellt, das relationale Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem und die kulturspezifischen Fremdheitserfahrungen, die Wierlacher durch die xenologische Erklärung der heutigen geistigen Situation festgestellt und neu zur Debatte gestellt hat. Wierlachers Entwurf einer Hermeneutik der Distanz dient somit auch der xenologischen Überarbeitung des hermeneutischen Zirkels. Hierbei vollzieht sich das Verstehen fremder Kulturen und Traditionen nicht in einem geschlossenen hermeneutischen Zirkel, der einen Umweg zu sich selbst macht, sondern es wird versucht diesen Zirkel zu öffnen, denn es bleibt immer ein inkommensurabler Rest kultureller Fremdheit und Eigenheit.¹⁵³ Interkulturalität, die zu den Hauptkonzepten kulturwissenschaftlicher Xenologie gehört, mit ihrem Versuch, die kulturräumliche Fremde und Distanz zu überbrücken und einen Mittelweg zwischen Universalismus und Kulturrelativismus zu finden, verdeutlicht an dieser Stelle das Verstehen an der Grenze von Verstehbarkeit und Nichtverstehbarkeit des Fremden, dessen Erkennen kooperative Selbstaufklärung und Selbstkritik ermöglicht.¹⁵⁴

¹⁵² Vgl. Theo Sundermeier/ Werner Ustorf (Hg.): *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*. Gütersloh 1991, S. 27.

¹⁵³ Vgl. Wierlacher: *Fremdheit*, a.a.O., S. 48.

¹⁵⁴ Vgl. Wierlacher: *Interkulturalität*, a.a.O.

2.3 Der neuzeitliche Kolonisierungs- und Missionierungsprozess als Lernprozess für das westliche Denken. Theodor Sundermeiers Analyse historischer Begegnungsmodelle und das Ideal interkultureller Verständigung in praktischer Absicht

Der Missionswissenschaftler und Theologe Theo Sundermeier hat in seinem Buch *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik* den Versuch unternommen, eine Annäherung an den Fremden durch eine praktische Hermeneutik zu schaffen.¹⁵⁵ Das Ziel von Sundermeier ist es, ein Modell zu entwickeln, das zum Verstehen des Fremden führen kann. Dafür hat er hermeneutische Stufen dargestellt, die den Umgang mit dem Fremden in praktischer Absicht erläutern sollen. Inspiriert vom Werk *Die Eroberung Amerikas* von Tzvetan Todorov, das sich mit dem Problem kultureller Alterität und des Kolonialismus auseinandersetzt, kritisiert Sundermeier die vorherrschende historische Wahrnehmung des Fremden, die es im Europa des 16. Jahrhunderts seit der Entdeckung Amerikas bis zum 20. Jahrhundert gegeben hat. Nach Sundermeier beschränkte sich diese Wahrnehmung auf Unterdrückung, Drang nach Vereinnahmung und Transzendenz des Egos im Umgang mit dem Fremden:

Das Europa des ausgehenden Mittelalters hatte bis in die Neuzeit hinein das Fremde nicht wahrgenommen, sondern immer sich selbst wie in einem Spiegel gesehen. Verzerrt, gewiss! Aber auch in der Umkehrung sah es immer noch nur sich selbst, wenn es den Fremden anschaute. Wo dies aus einer Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen heraus geschah, drängte man auf Assimilation, beachtete aber letztlich die Würde des anderen. Wo jedoch der Unterschied radikal hervorgehoben wurde, war die Legitimation zur Versklavung, zur Unterdrückung oder Ausrottung schnell bei der Hand. (Sundermeier 1996, S. 34)

In der Zeit der Entdeckung Amerikas wurde das Fremde in den Augen Europas nicht als Fremdes wahrgenommen, sondern nur als Spiegel des Bildes, das man sich selbst vom Selbst gemacht hat: „[Der Fremde] ist das alter ego in positiver oder negativer Gestalt“ (Sundermeier 1996, S. 24). Dieses Modell des Fremdwahrnehmens findet seine Tradition in der klassischen Hermeneutik, die Sundermeier als Vereinnahmungshermeneutik bezeichnet. Damit ist vor allem Gadammers Verschmelzungshermeneutik gemeint, von der sich Sundermeier distanziert, weil sie das Ideal des Verstehens bzw. der Verständigung in der Verschmelzung unterschiedlicher Perspektiven sieht. Wie Wierlacher plä-

¹⁵⁵Theo Sundermeier: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen 1996.

diert Sundermeier auch für eine Hermeneutik der Distanz bzw. der Differenz, die die Vereinnahmung vermeidet und Respekt und Toleranz fördert. Während aus der Sicht der Hermeneutik von Gadamer die Übereinstimmung der Perspektiven als Ziel jeder Begegnung mit einer Tradition gefordert wird, zielt die von Sundermeier konzeptualisierte praktische Differenzhermeneutik auf die Bewahrung der Multikulturalität des Verstehens ab (vgl. Sundermeier 1996, S. 13). Problematisch findet Sundermeier bei jeder Begegnung mit dem Fremden in Europa die Annahme und Haltung der Überlegenheit der eigenen Tradition. Wenn die Identität des Fremden nur an der eigenen Tradition gemessen wird, dann entwickelt sich eine totalitäre Weltanschauung des Eigenen und somit werden die kulturellen Unterschiede bedeutungslos. Damit die kulturellen Unterschiede nicht hervorgehoben werden, weil sie zur Entwicklung menschlicher Kulturen beitragen, schlägt Sundermeier den Begriff der xenologischen Ethik vor (Sundermeier 1996, S. 38), der eigentlich den Entwurf einer Philologie der Fremde, den wissenschaftsethischen Beitrag zum Verstehen des Fremden von Wierlacher ergänzen soll. Sundermeier vertritt hier keinen theologischen oder missionswissenschaftlichen Ansatz, sondern eine ethnologische praktische Forschungsmethode, bei der das Teilnehmen an der anderen, fremden Kultur eine entscheidende Rolle für das Verstehen der Vertreter dieser Kultur spielt. Durch das Teilnehmen begibt man sich in die Kultur des Anderen und lernt, wie die Welt mit den Augen des betroffenen Volkes wahrgenommen wird (Vgl. Sundermeier, a.a.O. S. 26). In der Partizipation, so erklärt Sundermeier, kann eine wechselseitige Fremderfahrung geschehen, die anhand einer xenologischen Ethik die Vertrautheit gewährleistet und zugleich die Distanz wahrt. Davon ausgehend entwickelt Sundermeier hermeneutische Stufen zum Verstehen des Fremden und das Ideal interkultureller Verständigung in der Praxis, die sich im christlichen Begriff der Konvivenz widerspielt.

2.3.1 Sundermeiers Kritik des europäischen Denkens. Überblick über die Stellung des Fremden im europäischen philosophischen Diskurs (Hegel, Husserl, Levinas und Habermas)

Sundermeier hat den Versuch unternommen, die wichtigsten europäischen philosophischen Perspektiven über den Fremden vom 18. bis zum 20. Jahrhundert prägnant darzu-

stellen. Die Frage, die er im Auge behalten hat, lautet: Wie wurde der Fremde bei den führenden Intellektuellen des europäischen Geistes als Fremder bzw. als Anderer reflektiert? Diese Frage impliziert eine andere wichtigere Frage, nämlich die nach dem Verstehen des Anderen. Sundermeier hat besonderes die Subjektivitätstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts und deren Streben nach Idealismus auf den Prüfstand gestellt, um herauszufinden, ob bei ihnen das Problem des Fremdverstehens in Frage kommt. Die Philosophen Hegel und Husserl haben bei Sundermeier besondere Aufmerksamkeit verdient, weil sie beim Fremdwahrnehmungsprozess gegensätzliche Blickwinkel darbieten.

Sundermeier hat sich von Platons Vorstellung von der Rolle des Anderen im menschlichen Denken inspirieren lassen, um seine philosophische Diskussion über den Fremden zu eröffnen. Den Hauptgrund, warum die Menschen sich mit dem Anderen beschäftigen und ihn in den Mittelpunkt ihrer geistigen Auseinandersetzung stellen, sieht Sundermeier in Anlehnung an Platon in der Suche nach der Vollkommenheit: „Alles Streben des Menschen nach Wissen ist zutiefst in der Sehnsucht nach der verlorenen Vollkommenheit begründet.“¹⁵⁶ Wie der Andere gedacht und das Verhältnis zu ihm gestaltet wird, bildet die Fragestellung Sundermeiers, die anhand drei klassischer philosophischer Interpretationsmodelle beantwortet wird. Die erste Interpretation sieht im Anderen „nichts als das verloren gegangene Ich, [das] sich selbst noch einmal im anderen [sucht].“¹⁵⁷ Somit wird der Andere nur als „spiegelhafte Ergänzung“ rezipiert. Die zweite Interpretationsmöglichkeit sieht in der Begegnung mit dem Anderen die Gelegenheit, das Ich zu erweitern und eine Art Familienähnlichkeit zu suchen, indem eine sprachlich, sozial und religiös geprägte Kommunikation geschaffen werden soll.¹⁵⁸ Beim dritten Interpretationsmodell geht es eher um das Verhalten und um die Ethik bei der Begegnung mit dem Anderen. Dieses Modell strebt nicht nach der Ganzheit, sondern nimmt unsere Beziehungen in ihren Gegensätzen wahr und sucht dabei durch das Ästhetische das Schlechte zu überwinden, um an das Gute und damit das Gemeinsame gelangen zu können.¹⁵⁹ Sundermeier beschränkt sich in seiner Beschreibung des Fremden aus philosophischer Perspektive auf einige klassische Antworten auf die Frage: Was hält die philosophische

¹⁵⁶Sundermeier: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen 1996, S. 51.

¹⁵⁷ Ebd., S. 53.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 53.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 54.

Intersubjektivität vom Fremdsein? Um sich noch präziser auszudrücken, wählt Sundermeier die Neuzeit im europäischen Kulturraum als ein Stück der Weltgeschichte, als Grundlage seiner Darlegungen aus. Phänomenologische Ideen von Hegel und Husserl hält er für wichtig, weil sie dem Ich das Problem des Anderen gegenüberstellen. Die Grundthese, auf der das Husserlsche sowie das Hegelsche Konzept basieren, lautet: „Der andere, das bin ich gespiegelt, wie ich selbst meinerseits in der Ur-Form nichts anderes bin als des anderen gespiegeltes Bewußtsein. Eine Monadengemeinschaft entsteht“ (Sundermeier 1996, S. 58). Husserl, der sich hauptsächlich der transzendentalen Phänomenologie widmete, sieht im Fremden ein Etwas, was aufgrund der Erfahrung des Subjekts bloß als kontingent aufscheint; und wenn dieses Etwas die Erfahrung des Subjekts mitbestimmt, wenn es zu seiner Entwicklung beiträgt, dann muss es entweder ausgeschaltet oder aufgelöst werden, um die Homogenität der eigenen Erfahrung zu bewahren. Husserl behandelt die Fremdwahrnehmung und die Fremderfahrung¹⁶⁰ als zwei Seiten einer Medaille. Ein transzendentales Ego in seinem Verhältnis zum Anderen bzw. zum Fremden beschreibt Husserl folgendermaßen:

Als transzendental Eingestellter versuche ich [...] innerhalb meines transzendentalen Erfahrungshorizontes das Mir-Eigene zu umgrenzen [...] Es gehört zum transzendentalen Phänomen der Welt, daß sie in einstimmiger Erfahrung geradehin gegeben ist, und so gilt es, sie überschauend darauf zu achten, wie Fremdes sinnmitbestimmend auftritt und es, soweit es das tut, abstrakt auszuschalten ... wir abstrahieren von allem Fremdgeistigen als dem, was hier am fraglichen Fremden seinen spezifischen Sinn ermöglicht.¹⁶¹

Dieses Zitat zeigt auf, dass das Ich in Husserls Transzendentalphänomenologie die Stelle des Explanans und zugleich des Explanandums einnimmt. Das Ich bzw. das transzendentale Ich und die Fremderfahrung behandelt Husserl eingehend in seiner Intersubjektivitätstheorie. Entscheidend ist die Frage, wie „sich ein alter ego (Anderer) in meinem

¹⁶⁰ Fremderfahrung definiert das Husserl-Lexikon folgendermaßen: „Mit Fremderfahrung ist in erster Linie die Erfahrung des Anderen, in einem weiteren Sinne aber auch jede Erfahrung von Nichteigenem, darunter die Erfahrung der objektiven Welt gemeint. In Husserls phänomenologischen Analysen der Fremderfahrung geht es allerdings nicht um die reale Erfahrung anderer Menschen, wie wir sie im alltäglichen Leben haben, sondern um das Problem, wie sich in meinem Bewusstsein der Sinn ‚Fremdes/Fremder‘ bzw. ‚Anderes/Anderer‘ konstituiert.“ (Miriam Fischer: *Fremderfahrung*. In: Hans-Helmuth Gander (Hg.): *Husserl-Lexikon*. Darmstadt 2010, S. 106.) Was Husserl aufgrund seiner phänomenologischen Orientierung in erster Linie am Ich interessiert, ist das Verfahren, „wie das Ego unter dem Titel Fremderfahrung Fremdes konstituieren kann, und zwar mit einem Sinn, der das Konstituierte vom konkreten Bestand des sinnkonstituierenden Ich-selbst ausschließt. Husserl nimmt das Alter Ego als Stütze, um seine Ansicht zu begründen: er setzt den Anderen und das Alter Ego gleich; das Alter Ego wird Analogon zum meinem Ich-selbst.“

¹⁶¹ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag 1950, S. 126/127.

eigenen Bewusstsein konstituieren kann; und in Form einer transzendentalen Intersubjektivität, die selbst als ursprünglich konstituierende Gemeinschaft fungiert.“¹⁶² Husserl geht in seiner phänomenologisch geprägten Analyse des Anderen davon aus, dass eine Phänomenologie des Subjekts ihrem Wesen nach einen transzendentalen Idealismus inkludiert; dieser versteht sich als „konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjekt jeder möglichen Erkenntnis.“¹⁶³ Somit wird die Eigenheit des Anderen an den Erfahrungen, die das Ich macht, gemessen. Das Ziel von Husserl ist zu erklären, wie eine Korrelation zwischen mir und der Objektivität der Welt entsteht. Er negiert zwar nicht die Pluralität von Subjekten, jedoch weigert er sich beharrlich, die Existenz des Anderen als von mir selbst unabhängige Existenz anzuerkennen, und lenkt sein Augenmerk auf ein nach Möglichkeit konstitutiv geformtes Gemeinschaftsdenken, das den Fremdwahrnehmungsversuch unter dem Aspekt des „Ur-Ich“ betrachtet. Eine intersubjektive Reflexion über den Anderen/Fremden setzt die zentrale Stelle des Ich¹⁶⁴ voraus; die Vorstellung vom Anderen hängt davon ab, wie er für das Mir-Eigene existiert; es gibt nach dieser Husserlschen Einstellung kein wirkliches Gegenbild zu der Originalität der Eigenheitssphäre. Das Bild, das man sich vom Anderen macht, soll durch das Ur-Ich der Rückkehr zum Ich-selbst dienen. Bernhard Waldenfels schreibt über das Husserlsche Konzept von Fremderfahrung Folgendes:

Das eigene Ich und alles, was ihm zugehört, gilt als Vorlage, als Original für das Fremde; und Eigenes und Fremdes treffen sich ihrerseits auf dem Boden einer allgemeinen Vernunft, die zu den Präsumtionen jeglicher Erfahrung gehört. Im Grunde ist es das Selbe, das sich im Medium meines Selbst abwandelt und ausfaltet. Der Choc des Fremden und Fremdartigen wird aufgefangen durch den Ausgang vom Eigenen und den Ausgriff auf ein Gemeinsames.¹⁶⁵

Fremderfahrung und Einfühlung verwendet Husserl als Synonyme. Eine Fremderfahrung des Ich strebt auf die Transzendenz des alter ego zu: durch die Einfühlsamkeit bzw. Einfühlung in das Andere ebnet man einen Weg zur Verstärkung des eigenen psychophysischen Ich und man trägt dazu bei, das alter ego zu einem transzendentalen Ge-

¹⁶² Husserl-Lexikon: *Intersubjektivität*, a.a.O., S. 159.

¹⁶³ Ebd., S. 159.

¹⁶⁴ „Das personale Ich konstituiert sich in der ursprünglichen Genesis nicht nur als triebhaft bestimmte Persönlichkeit, von Anfang an und immerfort auch von ursprünglichen ‚Instinkten‘ getriebenes und ihnen passiv folgendes, sondern auch als höheres, autonomes, frei-tätiges, insbesondere von Vernunftmotiven geleitetes, nicht bloß gezogenes und unfreies Ich.“

¹⁶⁵ Bernhard Waldenfels: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*. In: *Profile der Phänomenologie*. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg/München 1989, S. 39-62, hier S. 53.

genüber, das eigentlich nur das Ur-Ich vertritt, zu erheben. Aus dieser phänomenologischen Einstellung heraus kommt Sundermeier zu der Schlussfolgerung, dass eine echte Alterität bei Husserl negiert wird; jedes Subjekt ist de facto frei und unabhängig. Das Streben nach Andersheit ist zugleich ein Streben nach der verlorenen Ganzheit:

Eine echte Alterität kommt nicht in den Blick, ebensowenig das tiefe Verlangen im alter Ego sich selbst wieder als Ganzes zu konstituieren. Jedes Ich ist in sich monadenhaft unabhängig. Es bedarf des anderen nur zur Selbsterkenntnis und vice versa. Der andere konstituiert meine Exteriorität. (Sundermeier 1996, S. 60)

Trotz der gewissen Hinneigung zur Selbstaufklärung durch den Anderen ist das Telos seiner Vereinnahmung oder Einverleibung in Husserls Transzendentalphänomenologie kaum gedacht. Husserls Fremdwahrnehmungskonzept läuft nach Sundermeiers Interpretation in erster Linie auf ein Trennungsdenken – der Andere geht mich nichts an – hinaus; das Eigene und das Fremde ergänzen sich, aber sie sind nicht aufeinander angewiesen.

Eine andere philosophische Perspektive zum Problem des Anderen legt Sundermeier am Beispiel der Philosophie von Hegel dar. Es geht dabei um die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft¹⁶⁶, die Hegel in seinem Werk *Phänomenologie des Geistes* abhandelt, in der das Selbstbewusstsein zwischen Selbständigkeit und Unselbständigkeit schwankt (Sundermeier 1996, S. 55). Im Gegensatz zu Husserls Entwurf, der auf die Unabhängigkeit des eigenen Ich und die Wiedererkennung des Selbst im Anderen abzielt, versucht Hegel durch einen dialektischen Ansatz der reziproken Relation zwischen dem Ich und dem Anderen eine große Bedeutung zu verleihen. Der Schlüsselbegriff für eine solche Auseinandersetzung mit dem Anderen ist die Anerkennung. Das Selbst wird durch die Anerkennung des Anderen konstituiert und es ist auf ihn angewiesen. Die Beziehung zwischen Herr und Knecht interpretiert Sundermeier als Kampf um gegenseitige Anerkennung. Das Zusammentreffen unterschiedlicher Anschauungen muss zum Kampf führen, jedoch darf dieser Kampf nicht mit dem Tod enden. Im Falle von Knecht und Herr basiert die gegenseitige Anerkennung auf der Unterdrückung des einen durch den Anderen:

¹⁶⁶ Ich beschränke mich im Folgenden auf Sundermeiers Auswahl von Textstellen in der *Phänomenologie des Geistes*. Passagen also, die Sundermeier zur Erläuterung Hegelscher Reflexion über das Problem des Anderen für wichtig gehalten hat, und die ich ohne jeden Vorbehalt unterstütze.

Der Herr wird durch den Knecht als Herr anerkannt und zugleich vom Knecht in seiner Lebensführung abhängig. Der Knecht aber, der sich durch die Arbeit den Herrn und sich selbst erhält, gewinnt durch sie sein Selbstbewusstsein und seine Unabhängigkeit, gerade auch dem Herrn gegenüber, denn dieser kann ohne den Knecht nicht leben, dieser aber sehr wohl ohne den Herrn. (Sundermeier 1996, S. 55)

Dieser Einstellung zufolge ist der Andere nur als ein in Abhängigkeit vom Ich stehendes Wesen zu denken. Und das Aufeinandertreffen zweier Identitäten ist hauptsächlich durch kämpferisches Bewusstsein geprägt; Gegensätzlichkeit und Auseinanderklaffen bestimmen die Begegnung des Selbstbewusstseins mit dem Anderen, wobei es vielmehr um eine Bemühung geht, den Konflikt durch pragmatische Auswege zu vermeiden. Daraus ist zu erschließen, dass die gegenseitige Anerkennung der Andersheit bei Hegel ein pragmatischer Ausweg ist, auf dem die Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen und Konfessionen realisiert wird.

In den nächsten Ausführungen wird außerdem, neben Hegel, eine ähnliche Auseinandersetzung mit dem Anderen bzw. Fremden aufgegriffen, die einen Übergang vom Abhängigkeitsdenken zum Trennungdenken sucht. Es handelt sich um den ägyptischen Denker Hassan Hanafi und seine Einstellung zur westlichen Tradition. Ebenso wie Hegel versucht sich Hanafi dem Problem des Anderen zu widmen, indem er auch einen dialektischen Prozess zugrundelegt hat, der den Westen als Lehrer und den islamischen Orient als Schüler beschreibt und somit die Debatte um Abhängigkeit und Emanzipation des Selbst und des Anderen anfacht. Im Folgenden geht es zunächst um das Problem des Anderen bei Lévinas.

Sundermeier schließt seine philosophische Betrachtung zum Fremden mit einem Disput über Lévinas Ansatz zum Anderen ab. Der Kerngedanke, mit dem Lévinas sich dem Problem des Anderen/Fremden nähert, lässt sich auf das Aufleuchten des Antlitzes der Andersheit reduzieren (Sundermeier 1996, S. 65). Furcht vor illegitimer heimlicher Aneignung des Anderen, die auf die vollkommene Selbstfindung und –erkenntnis zustrebt, veranlasst Lévinas dazu, sein Augenmerk auf das Äußerliche im Fremden zu lenken. Eine solche Herangehensweise an den Fremden stellt nach Lévinas die Möglichkeit einer Identifikation bzw. Assimilation nicht in Frage. Infolgedessen kann man durch das Antlitz den Anderen spüren, weil er in der Begegnung plötzlich auftaucht. Trotz der Plötzlichkeit seines Auftretens kann der Andere auf das Eigene entscheidend wirken,

deshalb darf er nicht als eine unterschwellige Sache behandelt werden. Die Beziehung des eigenen Ich zum Anderen wird nach der Lévinas'schen Vorstellung mit einem Gefühl des Responses assoziiert. Die Begegnung mit dem Anderen oder vielmehr mit seiner Spur soll das Egoistische am Selbst relativieren und zum solidarischen Handeln führen: „Die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen macht mich dem Anderen in unvergleichlicher und einziger Weise solidarisch.“¹⁶⁷ Eine solche Auffassung erweckt einen sofortigen berechtigten Einwand, der auf die Konkretheit eines aus der Begegnung mit dem Fremden bzw. Anderen entstandenen solidarischen Handelns eingehen wird. Sundermeier stellt dem Lévinasschen Fremdwahrnehmungskonzept die Frage, ob der Fremdheitsaspekt unter Anlehnung an eine flüchtige Begegnung mit dem Anderen oder durch das Antlitz als Spur des Anderen wirklich zum Ausdruck gebracht wird. Sundermeier stellt fest, dass Lévinas sich durch seine Alteritätsauffassung gegen die europäische Subjektivitätstheorie sowie den europäischen Idealismus richtet, um die Differenz des Anderen zu unterstreichen. Eine Differenz ernst zu nehmen bedeutet für Lévinas, dass das Ich dem Anderen gegenüber unendlich verantwortlich ist.¹⁶⁸ Die Verantwortlichkeit in dieser Konzeption kann zu einem solidarischen Handeln führen, auf dem die Annäherung an den Fremden ruht und vollzogen wird.

Es kann hier aus dem bisher Gesagten von einer bloßen Annäherung an den Anderen gesprochen werden, jedoch nicht von einem Verstehensprozess, weil hier, der kritischen Auseinandersetzung von Sundermeier mit Lévinas zufolge, eher nach Solidarität und Liebe gesucht wird. Die Frage, die in diesem Zusammenhang aufgeworfen werden kann, betrifft den hermeneutischen Prozess des Fremdverstehens. Ob Solidarität und Liebe, für die Lévinas plädiert, dazu beitragen könnten, den Fremden in den eigenen Denkkreis zu inkludieren und mit ihm zu handeln, ist eine proportionale Sache, die Sundermeier anhand kommunikationstheoretischer Perspektiven näher bestimmt hat, was im folgenden Abschnitt dargestellt wird.

Zu Beginn seiner Erörterung der kommunikationstheoretischen Ebene des Fremdverstehens greift Sundermeier den Kerngedanken Gadammers in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* auf, indem er die Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundsatz unseres Weltverhaltens beschreibt (Sundermeier 1996, S. 78). Die Idee der Geschicht-

¹⁶⁷ E. Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 224. Zitiert nach Sundermeier, a.a.O., S. 66.

¹⁶⁸ Ebd., S. 224. Zitiert nach Sundermeier, a.a.O., S. 65.

lichkeit bzw. der Bewusstseinsgeschichte wird bei Sundermeier als Umweg zum Selbst oder vielmehr als Bemühen um ein erweitertes Selbstverständnis interpretiert (Sundermeier 1996, S. 74). Sundermeier wertet den Begriff der Horizontverschmelzung negativ, wenn man sich nur darum bemüht, das Sich-Verändern als letztes Ziel der Auseinandersetzung mit dem Anderen zu setzen (Sundermeier 1996, S. 79). Mit diesem Ansatz übt Sundermeier Kritik an der traditionellen philosophischen Hermeneutik, weil sie eher der Erweiterung des eigenen Selbstverständnisses dient und somit bleibt das Ich im Zentrum des eigenen Interpretationsspielraums. So wird die Annäherung an den Anderen nicht als hermeneutische Situation betrachtet, die es ermöglicht, ihn in seiner eigenen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte zu verstehen, sondern vielmehr als Gespräch mit dem verlorenen und noch nicht gefundenen Selbst. In dieser Auffassung ist das Verstehen des Anderen nur für seine Vereinnahmung bzw. Assimilation gedacht und die Kommunikation mit ihm basiert hauptsächlich auf solipsistischen Zügen, so dass das Interpretieren einer Tradition das Fremd-Erscheinende zu vertreiben oder zumindest zu bezähmen versucht (Sundermeier 1996, S. 81).

Interpretieren und Verstehen konstituieren den Kern des hermeneutischen Bereichs. Der sogenannte hermeneutische Zirkel wird von Sundermeier und anderen wie Mall, Wierlacher und Kämpf kritisiert, da er darauf abzielt, den eigenen verstandenen Sinn zu erweitern. Somit ist die Hermeneutik in ihrem traditionellen Verständnis für Sundermeier wenig hilfreich, um die interkulturelle Verständigung zu erzielen. Die Kommunikation mit dem Anderen, um ihn in seinem Anderssein zu verstehen, fordert auf, ein neues Bild von ihm zu konstituieren, indem man sich seinem eigenen kulturellen Entstehungskontext nähert und die daraus entstandenen Verhältnisse dementsprechend lokalisiert.

Um den Fremden in kommunikationstheoretischer Perspektive konkreter zu bewerten hat Sundermeier das sozialphilosophische Hauptwerk von Jürgen Habermas¹⁶⁹ herausgegriffen. Die entscheidende Frage, die Sundermeier stellt, um sich mit Habermas Kommunikationstheorie auseinanderzusetzen, betrifft den Fremdheitsaspekt als Maßstab, um herauszufinden, inwieweit die Theorie des kommunikativen Handelns zu der interkulturellen Kommunikation beiträgt (Sundermeier 1996, S. 48). Habermas theoretisiert in Anlehnung an die klassischen soziologischen Grundideen von Max Weber, Emile Durkheim und George Herbert Mead – um nur einige zu nennen – für einen neuen

¹⁶⁹ Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt a.M. 1987.

Entwurf der Gesellschaftstheorie, womit ein auf herrschaftsfreiem Konsens basiertes rationales Verständigungshandeln intendiert wird. Die Maxime dabei lautet: „jeder Einzelne [hat] das gleiche Recht und den gleichen Anspruch auf Sprechen und Gehörtwerden“ (Sundermeier 1996, S. 85).

Das rationale Handlungskonzept, das Habermas darstellt, erhebt angesichts seines sprachlichen Argumentationsaustauschs einen Anspruch auf Universalität, wobei unsere Lebenswirklichkeiten die Einheit und den Konsens als letztes Ziel unserer Handlungsnormen vor Augen haben sollen. Die Bereitschaft zum Einverständnis setzt voraus, dass die eigene existierende Lebenswelt revisionsfähig sein sollte, um konsensfähig zu werden. Der Konsens, bei dessen Entwurf Habermas sich auf einen herrschaftsfreien Diskurs bezieht, verlangt doch die Einbeziehung unserer verschiedenartigen Lebenswelten, die standortgebunden und zugleich –ungebunden sind. Wichtig für die interkulturelle Kommunikation ist die präzise Betrachtung der kulturellen Kontexte, aus denen unsere Weltbilder heraus entstehen.

Sundermeier stellt mit seiner Akzentuierung des Fremdkulturellen beim Sprechversuch mit dem Fremden bei Habermas das Manko fest, dass dieser den Fremdheitsaspekt überhaupt nicht im Auge hat. Die sich daraus ergebende Frage lautet: Wie ist ein Konsens möglich ohne interkulturelle Kommunikationssituation bzw. ohne Kommunikation mit der fremden Person? Für Sundermeier gehen das Verstehen und die Wahrnehmung des Kontextes der Kommunikation voran, jedenfalls dann, wenn es sich mit dem sprechakttheoretischen Ansatz um eine Suche nach Verständigung handelt, wie es bei Habermas der Fall ist. Sundermeier macht geltend, dass eine solche Kommunikationstheorie, die die Kontextgebundenheit der fremden Lebenswelten nicht beachtet und nur innerhalb des eigenen Kulturraums das Einverständnis bzw. den Konsens ergründet, den Anspruch auf Universalität verliert.

Das Fremde wird im Gedankengebäude von Habermas nur am Rande besprochen und in seiner Begegnung in den eigenen Kontext hineingezogen. Damit die kommunikationstheoretische Perspektive einen nützlichen Beitrag für die interkulturelle Verständigung leistet, schlägt Sundermeier vor, dass sie den hermeneutischen Ansatz in ihren Bereich hereinholen muss, weil Kommunikation und Hermeneutik der Kontexte aufeinander angewiesen sind. Aus dieser Sicht darf die Wahrnehmung jeweiliger Kontexte nicht ignoriert werden, wenn es um Kommunikation mit dem Fremden geht.

Sundermeier betrachtet den Beitrag von Habermas zur Kommunikations- und Verständigungssuche trotz seiner Neigung zur Universalisierung als diskussionsentfachendes Element des hermeneutischen Entwurfs zur interkulturellen Kommunikation. Bevor Sundermeier auf seinen neuen Entwurf für eine praktische Hermeneutik zum Fremdverstehen eingeht, stellt er eine erste Zwischenbilanz seiner multidisziplinären Betrachtungen zum Fremden fest. Die Bilanz spricht von drei Begegnungsmodellen, die als Modelle der Kommunikation mit dem Fremden betrachtet werden und im Folgenden dargestellt werden.

2.3.2 Gewinnung von Begegnungsmodellen mit dem Fremden aus der Analyse der Eroberung Amerikas

Um den Beitrag Sundermeiers präziser zu bewerten, soll wiederum einmal darauf hingewiesen werden, dass es sich hier um eine kritischen Reflexion über den Umgang der abendländischen Kultur mit dem kulturell Fremden handelt, also um eine Selbstkritik insbesondere der europäischen Kultur in ihrem Umgang mit dem Fremden. Ausgehend von den religiösen Prophezeiungen des Columbus, die bei der Entdeckung Amerikas den Fremden als das den Europäern Ähnliche behandelten, entwickelt Sundermeier das erste Begegnungsmodell mit dem Fremden, das er als *Gleichheitsmodell* beschreibt:

[...] Es war jedoch zu Beginn der Neuzeit das wichtigste und hatte weitreichende und in sich höchst konträre Handlungsanweisungen zur Folge. Sein Grundsatz lautet: Fremdheit wird negiert. Oder positiv gewendet: Alle Menschen sind – abgesehen von den Standesunterschieden – gleich. Das christliche Erbe, der Schöpfungsgedanke stehen im Hintergrund dieses Modells. Columbus glaubte daran. So positiv die Ausgangslage dieses Modells ist, seine Konsequenzen sind ambivalent, ja schrecklich. (Sundermeier 1996, S. 73)

Die kulturellen Unterschiede werden bei diesem Modell nicht bedacht. Der Fremde ist mir ähnlich wenn nicht gleich. Ausgehend von der Gleichheit aller Dinge lässt sich in diesem Modell zu Beginn der Betrachtung eine positive Wahrnehmung des Fremd-Erscheinenden herauskristallisieren. Es erhebt sich hier die Frage, ob diese positive Annäherung an den Fremden auf ein kommunikatives Handeln hinauslaufen wird. Wenn aber Differenzen nicht festgestellt und wahrgenommen werden, wird der eigenen Tradition folgend so wie vor der Begegnung reflektiert und gehandelt. Die Furcht vor Uneinheitlichem verstärkt sich und ein nationalistisch geprägtes Kollektivbewusstsein bei

manchen Nationen bildet die Rechtfertigung einer solchen Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden. Infolgedessen ist im Gleichheitsmodell das Gleichmachen das Hauptziel jeder Begegnung mit dem Fremden.

In seiner Analyse nennt Sundermeier drei Konsequenzen, die sich in der Begegnung mit dem Fremden in diesem Modell herausstellen können:

Begegne ich einem Fremden, so muß zuerst festgestellt werden, ob er ein Mensch ist und der Menschengemeinschaft zugerechnet werden kann oder nicht. Je nachdem, wie die Antwort lautet, ergeben sich drei Konsequenzen.

a) Wenn er ein Mensch ist, kann die Frage nach dem Verstehen nicht aufkommen, sondern nur die nach der –sprachlichen- Verständigung. b) Wird er als potentieller Mensch eingestuft, muß er zum Menschen gemacht werden, durch die Religion, durch Erziehung, durch die Zivilisation. Das ist die Haltung von Las Casas. c) Wenn man keine menschlichen Züge an ihm entdecken kann, gehört er in eine andere Kategorie, nämlich die der Sachen. Dann ist er reines Objekt und kann nie Subjekt einer Beziehung sein. Ob er vernichtet oder als Sklave verkauft wird, macht nur einen graduellen Unterschied. (Sundermeier 1996, S. 73)

Die erste Konsequenz ist vor allem wichtig, weil sie das Problem des Verstehens bzw. der Verständigung direkt anspricht. Solange der Fremde zu der Kategorie des Menschen gehört, kommt es gar nicht zu der Frage, ob man mit ihm kommunizieren kann, sondern man beschränkt sich vielmehr auf das *Wie* der Kommunikation. Dieser Auffassung zufolge ist die Verstehensfrage ein Problem sprachlicher Verständigung. Die eigene und die fremde Sprache könnten denselben Traditionsgehalt widerspiegeln. Deshalb sollte eine fremde Sprache, solange sie keine andere Tradition ausdrückt, die Kommunikation mit dem Fremden nicht hemmen, da jede Tradition letztendlich eine menschliche ist.

So überzeugend dieses Modell von der Gleichheit menschlicher Traditionen ist, so sehr besteht die Gefahr einer unbewussten Vereinnahmung des Fremden, die zu einem Kampf der Überzeugungen führen kann.

Das zweite Modell nennt Sundermeier das *Alteritätsmodell*, weil der Andere bzw. der Fremde hier eine totale Alterität verkörpert:

Der Fremde wird hier als der so ganz andere angesehen, der als der unheimlich Fremde in mir Angst und Beunruhigung hervorruft. Doch das, was mich bedroht, übt zugleich einen Reiz aus und hat Anziehungskraft, wenn es im exotischen Gewand auftritt. Als Tremendum ist das Fremde des anderen Menschen zugleich ein Faszinosum. (Sundermeier 1996, S. 74)

Diese Auffassung gibt dem Fremden zwei wichtige Eigenschaften: Es ist das Ängstige und gleichzeitig könnte es das Faszinierende sein.

Im Gegensatz zu dem Gleichheitsmodell bildet bei diesem Modell die Andersheit bzw. Alterität die Ausgangslage, d.h. Anderheit wird anerkannt. Nun sollte gefragt werden, welche Konsequenzen daraus zu ersehen sind. Sundermeier spricht bei diesem Begegnungsmodell mit dem Fremden drei Konsequenzen an. Die erste betrifft die Angst vor dem Fremden und lautet:

Der Fremde ist der Feind und muß, wenn er nicht zum Vertragspartner werden kann, vernichtet werden. Ein Kampf auf Leben und Tod kann entstehen. Verstehen wäre hier gefährlich, weil es die Gegensätze minimiert. Das Alteritätsmodell lebt vom Gegensatz und will ihn nicht schwächen, da er identitätsstärkend ist. (Sundermeier 1996, S. 74)

Strittig ist die Frage, ob der Gegensatz, der zwischen zwei Kulturen oder zwei Traditionen bestehen kann und den das Alteritätsmodell hier unterstützt, mit einer Isolierungsabsicht Identitäten stärkt, oder ob dieser Gegensatz zum Zusammenprall jener Identitäten führt, wenn er nicht durchs Verstehen gezähmt wird.

Die zweite Konsequenz spricht an, dass der Fremde auch als Faszinosum auftreten und in uns einen Appell an Identifizierung mit ihm hervorrufen kann:

Das Fremde ist so faszinierend, daß die Begegnung zur Entfremdung von der eigenen Kultur führt. Man begibt sich in die andere Kultur, liefert sich ihr aus und sucht dort ein neues Zuhause. Hier ist das Verstehen nötig, doch wird es nicht mehr vermittelt, ja, ist kaum vermittelbar, da die Brücken zum bisherigen abgebrochen werden.

Die Annäherung an den Fremden mit völlig positiver Absicht, mit absolut vertrauter Freundschaft könnte die Folge haben, dass der Fremdheitsaspekt zum Element der kulturellen Identitätslosigkeit wird. Der Fremde in seinem exotischen Gewand ist ein Faszinosum, das manchmal als Lösung für politische, wirtschaftliche und soziale Krisen angesehen wird. Dies zeigt sich deutlich, wenn einige Angehörige der westlichen Tradition zum Islam oder zum Buddhismus übertreten und die für sie ganz neue – deshalb auch faszinierende – Weltanschauung als vermeintliche Alternative zur Modernität und ihren Konsequenzen übernehmen. Ein anderes Beispiel erhalten wir mit der Neigung einiger Akteure aus den arabisch-islamischen Ländern zur distanzlosen Übernahme westlichen Kulturgutes, um aus der begrenzten Teilnahme alter Traditionen an der modernen *Weltkultur* herauszukommen und sich vollständig der amerikanischen und euro-

päischen Moderne zuzuwenden. In diesem Falle, selbst wenn der Fremde hier keine Feindlichkeit verkörpert, ist eine Trennungstendenz zu spüren. Sundermeier weist hier auf die Notwendigkeit des Verstehens hin, wenn der Fremde ein neues Zuhause repräsentiert; d.h. man ist bereit, mit dem Fremden zu kommunizieren. Jedoch scheint diese Bereitschaft des Fremdverstehens – so erklärt Sundermeier – kaum praktizierbar zu sein, denn hier wird Verstehen nicht für einen gegenseitigen konstruktiven Prozess gehalten, sondern eher als besondere Forderung der Trennung von Eigenem und Fremdem. Ist es aber möglich, dass aus dieser Trennung, für die das Alteritätsmodell mit seiner Faszinationskategorie plädiert, ein Fremdverstehen erschaffen wird?

Auf eine dritte Konsequenz, die das Alteritätsmodell auslöst, macht Sundermeier aufmerksam, indem er sagt, dass „die Begegnung mit [dem Fremden] als diakonische Haltung untergebracht werden muss [...]“ (Sundermeier 1996, S. 74). Der Fremde wird hier nicht gleichbehandelt, sondern muss eine untere Stufe wenn nicht die unterste Stufe haben. In dieser Perspektive ist jedoch auch die Rede vom Verstehen kaum möglich.

Seine erste Zwischenbilanz von interdisziplinären Fremdwahrnehmungsperspektiven schließt Sundermeier mit einem dritten Begegnungsmodell ab. Dieses Modell nennt er *Komplementaritätsmodell*. Sundermeier beschreibt, dass dieses Modell das im Abendland vorherrschende Modell ist und den meisten klassischen Begegnungsformen mit dem Fremden zugrunde liegt, die in Europa entwickelt worden sind. Die Begegnung mit dem Fremden dient der Bereicherung und der Ergänzung des Eigenen. Es wird durch den Fremden die Sehnsucht nach dem Ganzen geweckt. In diesem Sinne ist der Fremde derjenige, der uns ergänzt. Sundermeier interpretiert eine solche Begegnung als Aneignung des Fremden zugunsten des Selbst und zitiert dabei Aristophanes: „Im anderen suchen wir immer das gleiche, das was uns entspricht, diejenigen die uns verwandt und ähnlich sind. Wir suchen die Ergänzung im Partiellen. Die Hoffnung besteht, daß wir zukünftig als Vollkommene, die Ganzheit erstreben und erreichen.“ (Sundermeier 1996, S. 52)

Wenn die Begegnung mit dem Fremden in erster Linie der Erweiterung des Ich dient, dann wird sie als ein bloßer Umweg zu mir selbst angesehen. Der Fremde wird nicht um seiner selbst willen wahrgenommen, sondern dient als spiegelhafte Ergänzung, als zeitweises Refugium, als das Du, das das Ich stärkt. Daraus entsteht die Folgerung, dass das

Bemühen um Verstehen durch die Egozentrik des wahrnehmenden Subjektes gefiltert ist. Die Fremdwahrnehmung ist hier ohne jeden Zweifel zwar fruchtbar, aber trotzdem bleibt sie einseitig geprägt (Vgl. Sundermeier 1996, S. 75).

Sundermeier gibt dem Komplementaritätsmodell eine andere Richtung, wenn er über Permanenz im Verhalten gegenüber dem Fremden nicht als dem bloßen mich ergänzenden Du, sondern als dem das Ich konstituierenden wirklich fremden Du, spricht:

[...] wichtige Stränge [führen] zum Verstehen des Fremden, wenn die permanente, beide konstituierende Zusammengehörigkeit von mir und dem Fremden beachtet wird und wenn an der die Ethik begründenden Alterität essentiell festgehalten wird, so daß der Fremde weder instrumentalisiert noch vereinnahmt, noch enteignet wird. (Sundermeier 1996, S. 75/76)

Wenn das Fremde auch anders wahrgenommen wird als wie das Eigene ihn wahrnehmen will, wenn die objektive Alterität des Fremden als *Conditio sine qua non* für die Begegnung verstanden wird, dann kann – um bei den Überlegungen von Sundermeier zu bleiben – von einem Leitfaden fürs Verstehen gesprochen werden.

Bevor Sundermeier seine hermeneutischen Stufen zum Fremdverstehen vorstellt, greift er mit einem kritischen Blick wieder die drei oben dargestellten Begegnungsmodelle auf, um ein viertes Modell zu entwerfen. Sundermeier legt großen Wert auf das Verstehen bzw. Fremdverstehen und behandelt sie als Schlüssel zur interkulturellen Verständigung, die heutzutage unerlässlich für die Kommunikation in modernen pluralistischen Gesellschaften geworden ist (vgl. Sundermeier 1996, S. 129). Aus jedem der besprochenen Begegnungsmodelle, die in den abendländischen Kontext gehören, entlehnt Sundermeier einen wichtigen Beitrag zu einem neuen Entwurf. Der Entwurf nennt sich das *homöostatische* Modell.

Das meist religiös begründete Gleichheitsmodell, das von der universalistischen Idee ausgeht, dass alle Menschen Kinder Gottes sind; obwohl es die Feindschaftsmöglichkeit beinhaltet und sie verbirgt, da die Menschen, wenn sie nicht gleich erscheinen, im Namen der Brüderlichkeit gleich gemacht werden können bzw. müssen, betont die unantastbare Würde des Menschen als bedeutendes Prinzip, das jede Art von Handlung respektieren muss. In den modernen Verfassungen ist dieses Prinzip verankert. Die individualistisch geprägten Handlungsformen, die wir unterschiedlich auffassen und interpretieren, dürfen nicht aus Geschlecht, Rasse und ethnischen Ursprung begründet werden. Menschenwürde und Menschenrechte haben einen universellen Geltungsanspruch und

dürfen von daher nicht unterschiedlich interpretiert und kulturalisiert werden. An diesem Punkt sind die Menschen gleich.

Die Angst und die Attraktivität, die uns das Alteritätsmodell als zwei gegensätzliche Gefühle bei der Begegnung mit dem Fremden präsentiert, haben uns den Vorteil gegeben, dass wir die menschlichen Leistungen nicht mehr als universelle Tatsachen behandeln. Das gilt sowohl für westliche als auch für orientalische Kulturen und Zivilisationen. Sundermeier nennt hier das Beispiel der säkularen Lebenswelten, die im Abendland herrschten und noch herrschen; man kann diesem Beispiel die von Hassan Hanafi gerechtfertigte Isolierungstendenz, um die orientalische Lebenswelt als die ursprüngliche Zivilisation aller Menschheit zu akzentuieren, gegenüberstellen. Das Alteritätsmodell relativiert die kulturelle und zivilisatorische Gleichheit und plädiert dafür, die Andersartigkeit und die Vielfalt unserer Welterfahrungen zu respektieren. Aber ist Respekt wirklich zureichend für ein gelingendes Kommunikations- und Verstehensmodell mit dem Fremden? Respekt führt dazu, dass alle kulturellen Differenzen beachtet werden, aber ob sie aktiv in einer Begegnung zum Kontakt kommen, bleibt ungewiss.

Das Komplementaritätskonzept geht davon aus, dass das Ich ohne den Anderen nicht gedacht werden kann. Das Aufeinander-angewiesen-sein spielt hier eine entscheidende Rolle und die Begegnung ist unabwendbar. Jedoch könnte diese Art von Begegnung, die Sundermeier als das häufigste Modell im Abendland bezeichnet, zur Vereinnahmung oder zumindest zur Vorrangigkeit des Eigenen vor dem Fremden führen, wenn der Fremde nur für die Identitätsfindung und –verstärkung gedacht wäre. Denn würde der Fremde einseitig interpretiert werden. In diesem Fall geht es um einen Vergleich zwischen eigener und fremder Identität, wobei die verschiedenen Kontexte nicht gleichbehandelt werden, der eine gibt sich meistens das Recht, den Anderen zu beurteilen. Von einer Ergänzung zu reden, die jeden Kontext in seine Gemeinschaft einordnet, um ihn vorzubereiten, mit anderen Kontexten in ihren speziellen Gemeinschaften einen Dialog zu öffnen, scheint schwierig zu sein.

2.3.3 Vertrautwerden in der Distanz oder das Ideal interkultureller Verständigung als viertes Modell der Begegnung mit dem Fremden

Ein Begegnungsmodell mit dem Fremden, das zur interkulturellen Verständigung führen kann, muss zuerst das Verstehen realisieren, was Sundermeier an den drei Begegnungsmodellen nicht feststellen konnte. Jedoch kann jedes Modell, wie die obige Beschreibung zeigt, zum Bau des von Sundermeier neu entwickelten Modells beitragen. Die Konsequenzen der anderen Begegnungsmodelle konvergieren letztendlich im Prinzip des *Seins-für-andere*. Sundermeier richtet sein Augenmerk hingegen auf das Prinzip des *Mitseins*, durch welches er diese Konsequenzen wettmachen möchte:

Wir müssen ein Modell der Begegnung mit dem Fremden entwerfen, das zum Verstehen führt, indem ein Dreifaches festgehalten wird: Die Identitäten der sich Begegnenden, ihre unaufkündbare Zusammengehörigkeit und ein Aufeinandergewiesensein, das zur Anerkennung führt. Das kommt der Verwirklichung eines Paradoxes gleich: Bei sich selbst und gleichzeitig beim Fremden sein, Fremdheit akzeptieren, die dennoch Vertrautheit nicht unmöglich macht, Distanz zu halten, die Nähe ist und ein Mitsein mit dem anderen einschließt. (Sundermeier 1996, S. 132)

Inspiziert von einem Denkmodell der Kyoto-Schule¹⁷⁰ kam Sundermeier zum folgenden Grundsatz: „Das, was mich konstituiert, trennt mich von dem anderen.“ Das mich Konstituierende bestimmt das Eigene nur, wenn es sich von dem Anderen abgrenzt. So kann Differenz gewahrt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Eigene die Beziehung zu dem Fremden verliert, sondern es handelt sich hier um ein Vertrautwerden in der Distanz, mit dem Plessner die Exzentrizität und die Unabschließbarkeit des Verstehens begründet. Es kommt bei einer kulturellen Begegnung zu kritischen und rezeptiven Handlungsformen, durch die die Partizipanten Differenz und zugleich Zusammengehörigkeit darstellen:

Es findet ein wechselseitiger Austausch statt, aber keine Verschmelzung, keine Synthese. [...] [man lernt], sich gegenseitig anzuerkennen, keines hat eine Vormachtstellung gegenüber dem anderen. Das Ego ist hier wirklich entmachtet, aber nicht aufgelöst. Es existiert durch den anderen und mit ihm. (Sundermeier 1996, S. 134)

Eine kommunikative Auseinandersetzung mit dem Fremden bzw. dem Anderen findet Sundermeier im buddhistischen Kontext der Kyoto-Schule, der im Vergleich zu anderen Traditionen, der abendländischen Tradition zum Beispiel, anders mit dem Selbst und dem Fremden umgeht. Im klassischen abendländischen Modell führt die Begegnung mit

¹⁷⁰ Kyoto-Schule ist eine Schulrichtung der Philosophie in Japan, die sich mit der westlichen Philosophie auseinandersetzt und für ihre Argumentation von buddhistischem Denken und buddhistischer Tradition ausgeht.

dem Fremden zur Begegnung mit sich selbst. Wenn aber unser Fremdverstehen auf Akten des Selbstverstehens aufbaut, wie Wierlacher zu Beginn seines Aufsatzes *Mit fremden Augen* Alfred Schütz zitierend beschreibt, dann kann festgestellt werden, dass das Ich aus sich heraus geht und zu sich selbst zurückkehrt. Die Rückkehr in das Selbst bleibt also eine notwendige Sache. Aber nach einer Begegnung mit dem Fremden soll diese Rückkehr auf neue Perspektiven aufgeschlossen sein.

2.3.4 Schlussfolgerungen aus dem Diskurs über das Fremdverstehen. Plädoyer für eine *Hermeneutik der Distanz* und die Stufen der verstehenden Annäherung durch Kommunikation mit dem Fremden

Sundermeier erklärt in einer Tabelle, die im Folgenden wiedergegeben wird, wie das Fremdverstehen durch die Fremderfahrung allmählich möglich wird. Sundermeiers methodische Gesichtspunkte, die, wie oben angedeutet, als hermeneutische Stufen zum Verstehen des Fremden bezeichnet werden, werden im Folgenden in Anknüpfung an Waldenfels Erwägung über Fremderfahrung diskutiert.

Das Fremde Gegenüber	Subjektive Haltung	Objektive Erfassung	Handlungsebene
Phänomenebene	epoché	Beschreibende Analyse	Wahrnehmung in Distanz
Zeichenebene	Sympathie	Kontextualisierung	Teilnehmende Beobachtung
Symbolebene	Empathie	Vergleichende Inter- pretation	(Teil-) Identifikation
Relevanzebene	Respekt	Übersetzung/ Transfer zu uns hin	Konvivenz

Abb.1 Stufen zum Verstehen des Fremden nach Sundermeier (Sundermeier 1996, S. 155)

Die Tabelle erklärt, dass in einem idealen Prozess des Fremdverstehens in der ersten Begegnung die Wahrnehmung möglichst sachlich sein soll, denn jedes Vorurteil, so Sundermeier, kann Missverständnisse verschärfen. Julia Kristevas psychoanalytische

Auffassung, besagt, dass das Fremde in jedem Menschen existiert, deshalb sind alle Menschen Fremde.¹⁷¹ Doch dieser Auffassung Kristevas ist hier auch das narzisstische Element entgegenzuhalten. Denn die Selbstbezüglichkeit wird in diesem Fall als sehr mächtig dargestellt, wenn das Fremde als das Unheimliche in mir selbst, also als das verdrängte Ich interpretiert wird, um zu der Schlussfolgerung zu kommen, dass jeder Kampf gegen den Fremden ein Kampf gegen unser eigenes Unbewusstes wäre. In der ersten Begegnung mit dem Fremden scheint diese Wahrnehmung so positiv zu sein, jedoch kann hier allmählich ein Aneignungsaspekt enthüllt werden, weil der Fremde nicht in seiner eigenen Position vorgestellt und betrachtet wird. Sundermeier schlägt zu diesem psychoanalytischen Ansatz einen transzendentalphänomenologischen Begriff als Alternative vor, damit sich die Wahrnehmung bei der ersten Begegnung angemessen artikuliert. Es handelt sich um den Begriff der *epoché*, der auf ein *Sich des Urteils enthalten* verweist. Sundermeier macht diese Position stark, da in ihr die Selektivität unserer Wahrnehmung gezähmt wird bzw. dies versucht werden sollte (vgl. Sundermeier 1996, S. 158). Unsere Wahrnehmung ist bereits vorurteilhaft und nicht objektiv, deswegen seien die Vorurteile bei jedem Versuch des Verstehens wenig hilfreich. So können, wenn unsere erste subjektive Haltung zum Fremden zurückhaltend ist, unsere Vorverständnisse zu ihm herausgefiltert werden und er wird mithin nach Möglichkeit in seiner Andersartigkeit wahrgenommen werden. Wahrnehmung in Distanz kennzeichnet die Handlungsebene der in der ersten Stufe des Fremdverstehens genannten Phänomenebene. Sundermeier bestimmt das näher, indem er sagt:

Man muß den anderen sehen, so wie er sich gibt und zeigt. Jeder ist sein Erscheinungsbild. Das gilt es objektiv zu erfassen, weiträumig, gleichsam mit Weitwinkelobjektiv. Dazu bedarf es der Distanz. Man kann nicht aus engster Nähe wahrnehmen. Nähe verengt den Blick. In der ersten Begegnung muß jeder das Recht haben, er selbst zu bleiben. Das sich Zeigende, das „Phänomenon“ des Fremden muß in seiner Andersartigkeit und Fremdheit nicht nur zur Geltung kommen dürfen, sondern es muß Geltung haben. (Sundermeier 1996, S. 158)

Die erste Begegnung mit dem Fremden konstituiert unsere erste Fremdheitserfahrung. Damit diese Erfahrung gelingt, so Sundermeier, muss man sich damit begnügen, das, was man sieht oder was geschieht, als Erfahrungsgrundlage zu betrachten und diese zu registrieren. Das Gesehene bzw. das Geschehene muss nicht gedeutet werden (Sunder-

¹⁷¹ Julia Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M. 1990.

meier 1996, S. 159). In der ersten Stufe kann sich nicht vorangehend um Verstehen handeln, weil es auf die sachliche Beschreibung des Fremden konzentriert wird. Sundermeier nennt den Prozess bei unserer objektiven Erfassung des Fremden *beschreibende Analyse*. Das führt zur Wahrnehmung in Distanz. Und so wird der Weg zu der zweiten Stufe des Verstehens des Fremden gebahnt.

Die Frage, die hier aufzuwerfen ist, öffnet wieder die Diskussion über die Dialektik von Vorurteilen bzw. Vorverständnissen einerseits und Sachlichkeit andererseits beim Verstehensprozess, sie möchte aber nicht notwendigerweise Sundermeiers Zurückweisung von Vorurteilshaftigkeit die positive Ansicht Gadamers über Vorverständnisse im hermeneutischen Verfahren gegenüberstellen. Es ist doch wichtig danach zu fragen, wie die erste Wahrnehmung des Fremden ohne Vorverständnisse, wie Sundermeier es behauptet, geschehen kann. Eine Wahrnehmung ohne Vorverständnisse würde bedeuten, dass man sich von seinem kulturell Erworbenen komplett distanziert und der Identität des anderen Fremden zuwendet. Das ist eine Perspektive, die nach Sundermeier den ersten Schritt zum Verstehen des Fremden macht. Theoretisch gesehen scheint diese Perspektive kommunikationsfähig zu sein, auf der praktischen Ebene aber, besonders wenn im hermeneutischen Verfahren eine praktische Verstehbarkeit des Fremden angestrebt wird, ist dieses *Sich des Urteils enthalten* in Berücksichtigung der nicht abzuweisenden konstruktiven Funktion der Vorverständnisse des Fremdbegegnenden in der ersten Begegnung schwierig anzuwenden. Die zweite Stufe in der oben dargestellten Tabelle wird als Zeichenebene beschrieben. Das allererste, was man in dieser Verstehensstufe feststellen kann, ist, dass jede Kultur und jede Religion einer Gesellschaft mit Zeichen versehen sind.¹⁷² Zeichen dienen in einer Kultur und Religion dem Zusammenhalt innerhalb einer Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft und sind auch ihr Abgrenzungskriterium. Eine Gesellschaft schafft sich eine dauerhafte Gestalt von Zeichen, damit sie sich mit anderen Gesellschaften, also mit anderen Zeichenrepertoires auseinandersetzen kann. Zeichen gehören, wie Sundermeier das bestätigt, zum Mechanismus der Grenzziehung und Ausgrenzung, weil sie immer durch einen Filter wahrgenommen

¹⁷² Die Betrachtung der Kultur als eine Menge von Codes hat mit Ernst Cassirer begonnen, der eine Kultur als Gesamtheit von symbolischen Formen charakterisiert und diese zum zentralen Gegenstand der Semiotik als Wissenschaft von Zeichen erklärt hat. Eine Kultur signalisiert die Gesamtheit aller Zeichensysteme, die im Alltag einer Gemeinschaft verwendet werden. Dies zeigt sich in Sprache, Verhaltenscodes, Gestik, Mimik, Kleider, Essen und anderen Wahrnehmungsobjekten, die in Ritualen und Festlichkeiten das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe inszenieren.

werden. Die Zeichen einer Kultur oder einer Religion werden auch mit Vorurteilen und Etikettierungen assoziiert, die für eine konstruktive Kommunikation ein Hemmnis sein könnten. Um das zu vermeiden, – und das ist der eigentliche Grund, warum Sundermeier dafür plädiert, sich in der ersten Begegnung mit dem Fremden möglichst von unseren Vorverständnissen zu distanzieren – bringt Sundermeier den Charakterzug der Sympathie als geeigneten Umgang mit fremden Zeichen vor. Wenn den Zeichen der anderen mit Sympathie entgegengetreten wird, dann werden Vorurteile, innere Hemmungen und vorschnelle Vergleiche, die uns zu Fehlschlüssen verleiten, bereits zu einem großen Teil beseitigt. Sympathie hilft uns, die fremden Zeichen des Anderen nicht als gegen uns gerichtete Abgrenzungszeichen zu verstehen, sondern als nicht notwendigerweise intendierte, also unbewusste Signale des Andersseins zu interpretieren. Sundermeier weist auf die Einbeziehung der Sympathie als Lernbereitschaft hin. Das ist ein sehr wichtiger Punkt, weil dadurch angestrebt wird, den anderen in seinem Kontext zu verstehen, seine Identitätszeichen in seinem Kontext zu belassen und sie nicht vorschnell von den eigenen Gewohnheiten her zu deuten, geschweige die eigenen Erfahrungen zu universalisieren, sondern neue Interpretationen zu erlernen (Sundermeier 1996, S. 161). Sympathie nach erster Kontaktaufnahme trägt dazu bei, die Zeichen in ihrem eigenen Kontext zu beobachten. Ein universalistisch orientiertes normatives Bewusstsein ist hier nicht willkommen, weil es die Entstehungskontexte der zu beobachtenden Zeichen ignorieren würde. Es geht vielmehr um ein Kontextualisierungsverfahren, das die Zeichen mit ihren Produzenten verbindet und deren Bedeutungszuschreibung herauszufinden hat: „Wer den Fremden verstehen will, muß sich auf die andere Kultur und Religion einlassen, um zu lernen, was ihre Zeichen für den anderen bedeuten und was sie dem Außenstehenden sagen wollen“ (Sundermeier 1996, S. 162). Dieses Zitat erinnert an den Kontextualisierungsansatz von Gadamer, der darauf abhebt, dass wer verstehen will, sich von vornherein der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung nicht überlassen darf, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören, bis diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt – Gadamer spricht hier zwar nicht über Fremdheit, aber er behandelt den Text als etwas dem Leser bzw. Interpretieren Fremdes. Gadamer hat erklärt, wie die eigenen Vormeinungen, wenn sie sich bei der Lektüre von denen vom Text – als Zeichen für eine Kultur – distanzieren, uns bereit dazu machen können, unsere Begrenztheit in Form unserer Voreingenom-

menheit anzuerkennen und zugleich den zu verstehenden Text und dessen kulturellen Gehalt in ihrer Andersheit zu kontextualisieren.

In der Analyse der Zeichenebene in der zweiten Stufe bezieht sich Sundermeier auf einen ethnologischen Ansatz, den der sogenannten teilnehmenden Beobachtung. Sundermeier akzentuiert, wie oben angedeutet, das teilnehmende Handeln bzw. die Partizipation an der fremdkulturellen Sphäre. Der von modernen ethnologischen Methoden inspirierte Gedanke erhebt die Teilhabe zur wichtigsten Voraussetzung für das Verstehen; Sundermeier legt dar:

Verstehen durch Teilhabe, darum geht es. Man muß bereit sein, sich in der anderen Kultur zu bewegen, an ihren Festen teilzunehmen, die Speisen zu schmecken, die Gerüche einzusatmen, die Musik und die Rhythmen zu spüren, die Ästhetik auf sich wirken zu lassen, die durchaus nicht unseren Maßstäben entsprechen müssen und dennoch –trotz möglichen ersten Schocks und Abscheus, die wir empfinden- als in sich geschlossene und schlüssige kulturelle Leistung zu begreifen sind [...] Partizipation geht dem Verstehen voran und kulturelle Semiotik erschließt sich im Gebrauch. Teilnehmen und beobachten heißt die Reihenfolge, die zum Verstehen führt.(Sundermeier 1996, S.162)

Teilnehmen und Beobachten sind zwei Prozesse, die dazu führen könnten, dass die Erfahrung des Fremden gelingt. Woran man teilnimmt und was man beobachtet, sind zwei Sachen, die eigentlich unter dem Ausdruck der *Erfahrung in der Fremde* zu subsumieren sind. Eine Erfahrung der fremden Person in der Fremde führt, Sundermeier zufolge, zu einem Stück Entfremdung von der eigenen Kultur; nach Waldenfels muss sie unbedingt sich selbst fremd werden, damit sie behaupten kann, dass sie Erfahrungen in der Fremde gemacht und nicht nur solche gesammelt hat.¹⁷³ Waldenfels ist der Ansicht, dass eine Erfahrung des Fremden sich nicht auf die Durchsetzung subjektiver Ziele und die Verbreitung und Verbesserung eigener kultureller Normen beschränken sollte, so dass diese Normen transsubjektiv werden, sondern dass diese Erfahrung „von vornherein begriffen wird als eine Auseinandersetzung mit anderem und mit anderen im Rahmen einer Zwischensphäre, die eine Zuordnung und ein Zusammenspiel zwischen Erfahrendem, Erfahrenem und Miterfahrendem ermöglicht.“¹⁷⁴

Eine Erfahrung in der Fremde bzw. eine Erfahrung des Fremden, wie Waldenfels es nennt, beruht zunächst, auf einem Kontextualisierungsverfahren, das die Zeichen in ihr kulturelles Milieu einordnet. Dieses Verfahren beginnt mit Sympathie dem Fremden

¹⁷³ Vgl. Waldenfels, a.a.O., S. 64.

¹⁷⁴ Waldenfels, a.a.O., S. 64.

gegenüber und wird durch Empathie fortgesetzt, wobei das Einfühlungsvermögen in die fremde Welt im Zentrum der Auseinandersetzung mit dem Anderen steht. Der phänomenologische Ansatz von Husserl könnte hier trotz seiner Aneignungstendenz, die oben angesprochen wurde, hilfreich sein. Eine Fremderfahrung des Ich, die auf die Transzendenz des alter ego, auf die Verstärkung des eigenen psychophysischen Ich zustrebt, gesteht ein, dass das eigene Ich sich, appräsentativ gesehen, nie mit dem Anderen identifizieren kann und sich somit auch niemals ein reales Bild dieses Anderen vorstellen würde. Daraus ist zu erschließen, dass Verstehen kein abgeschlossener Prozess ist. Ob Husserl diesen revisionsfähigen Grundsatz anerkennt, ist fragwürdig. Das Appräsentationsmodell von Husserl vertritt einen Verstehensentwurf, in dem ausgehend vom eigenen Horizont der Andere durch das Einfühlungsvermögen mitvergegenwärtigt wird und somit herauszufinden versucht, wie dieser Andere denkt. Das Verstehen des Anderen findet nicht in dessen Sphäre statt, weil mit ihm das Alter Ego assoziiert wird. Will man in Husserls Verstehenskonzept eine positive Eigenschaft erkennen, so lässt sich anmerken, dass in diesem Konzept die Wirklichkeit des Anderen nur durch den Vergleich zum Selbst erfasst werden kann. Durch den Anderen wird die Differenz zum Selbst entdeckt und soll abwägend zum Ausdruck gebracht werden, um ein Sich-für-sich-verstehen zu vermeiden. Sundermeier erklärt diesen Grundsatz folgendermaßen:¹⁷⁵

Erst durch den Vergleich kann das Besondere erfasst werden. Das Abweichende kann nur erkannt werden, wenn man die Regel kennt und mit dem Regelmäßigen vertraut ist. Der in der Didaktik noch immer gültige Grundsatz, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten [kann] [...] mutatis mutandis [angewandt] [werden]. Der Vergleich mit dem mir Bekannten erschließt die andere Wirklichkeit [...] nur ein abwägender Vergleich erschließt das Unbekannte. (Sundermeier, 1996, S. 169/170)

¹⁷⁵ „Auch das Fremde, Unvertraute kann erst im Verhältnis zum Vertrauten in seiner Andersheit erkannt werden. Die Fremdheit des Anderen steht im Horizont eines Vorverständnisses, das die Begegnung zumeist überhaupt erst bewußt werden läßt – im Horizont von Erwartungen, in denen sich frühere Erfahrung niederschlug. Solche Erwartungen pflegen sich im persönlichen Umgang zu bilden und normativ zu verfestigen. Sie können aus der Beobachtung physiognomischer Züge gewonnen oder vom sozialen Rollenverhalten abgeleitet werden. Sie können aber auch einem auferlegten Verstehen entstammen, in Gestalt religiöser Gebote, ethischer Systeme, der Verhaltensnormen von Altersstufen, sozialen Schichten und der Nationen. Das Verstehen des Anderen in seinem kontingenten Selbst entspringt nur scheinbar unmittelbarer Einfühlung. Es fordert das Erkennen der Differenz des Anders zu mir selbst, die Erprobung des normativen Vorverständnisses, seine Preisgabe, wenn es sich als unangemessen erweist, und schließlich die Anerkennung des Singularen, das dabei zutage tritt.“ (Jauß: Probleme, S. 467. Zitiert nach Edda Kapsch, 2010, S. 81/82).

Kulturelle Differenzen kann man durch die Symbolik einer Kultur feststellen. Diese Symbolik zeigt sich in jeder Kultur und ist der Schlüssel zum Verstehen der Kulturen. Das Symbolrepertoire einer Kultur trägt doch sowohl von innen als auch von außen zahlreiche Interpretationsmöglichkeiten. Dies verbildlicht den hermeneutischen Prozess als vielgestaltige Kunst des Verstehens. Ob kulturelle Symbole wegen ihrer Mehrdeutigkeit die Kommunikation mit dem Fremden fördern oder verhindern, erklärt Sundermeier durch seine interkulturelle Orientierung:

Oft verhindern Symbole Verstehen, obwohl gerade sie es sind, die Verstehen ermöglichen sollen, denn sie besitzen erschließenden Charakter. Sie sind wie ein durchsichtiger Schleier, der durch Verhüllung enthüllt und in seiner Durchsichtigkeit Eindeutigkeit behindert [...] Interkulturelle Verständigung nimmt die Differenz wahr, die Interpretation eines Symbols herbeiführt, und versucht die unterschiedlichen Bedeutungen zu überbrücken. (Sundermeier 1996, S. 168)

Durch Kontextualisierung und vergleichende Interpretation kultureller Symbole wird versucht, zu einer *Teil-Identifikation* mit dem Fremden zu gelangen. Im Unterschied zu Gadammers hermeneutischem Entwurf läuft Sundermeiers Hermeneutik nicht auf eine Horizontverschmelzung kultureller Werte hinaus. Sie strebt vielmehr einen gegenseitigen Horizontaustausch an, der eine Vielstimmigkeit des Verstehens produziert. Sundermeier führt hier die Kopftuchdebatte im Westen, besonders in Westeuropa und in islamischen Ländern, als Beispiel für die Vielfalt der Symbolrezeption an, wobei die daraus entstandenen differenten Perspektiven die Auseinandersetzung zwischen Eigenem und Fremdem widerspiegeln. Ein anderes Beispiel aus der deutschen Kultur, um die Funktion der Symbole in der Kulturbegegnung näher zu erklären, wird hier dargestellt. Wenn Feste nach Jan Assmann das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft formen, den Höhepunkt des kulturellen und religiösen Lebens darstellen¹⁷⁶, so kann z. B. das Oktoberfest in Deutschland, das jährlich von Ende September bis Anfang Oktober in München stattfindet, als ein Symbol mit kultureller Funktion unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten auslösen. Ein Volksfest mit Bierkonsum wie das Münchner Oktoberfest ist im deutschen Kontext eine kulturelle Normalität, da die meisten Deutschen es als Kulturzeichen mit einer gewissen zivilisatorischen Bedeutung betrachten. Dieses Kulturzeichen weist auf eine säkulare Lebenswelt hin, die die Münchner in die

¹⁷⁶Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 2002.

andere Welt hinaustragen wollen, damit ein Kommunikationsprozess mit der Außenperspektive stattfindet. In den islamisch geprägten Ländern wird die Freude, die die Münchner beim Oktoberfest zeigen, ganz anders rezipiert. Bierkonsum ist eine Sünde für einen ernsthaften Moslem, denn Alkoholverbot bedeutet ihm, eines der wichtigsten göttlichen, koranischen Gebote nicht zu übertreten. Man sieht hier, dass, was für eine Kultur den Höhepunkt ihres Alltagslebens bildet, für eine andere Kultur ein sündiges Verhalten ist. Was für Deutsche ein Zeichen ihres kulturellen Gedächtnisses ist, ist für eine moslemische Person ein Kulturschock. Wir befinden uns hier vor einer Konstellation, mit der wir *vergleichend* umgehen sollten. Durch den Vergleich erkennt man die Grenzen seiner Perspektiven. Eine Horizontverschmelzung ist nicht erwünscht, weil sie die Grenzen zwischen dem ganz Normalen und dem völlig Außergewöhnlichen verwischt. Die kulturelle Normalität, also die Innenwahrnehmung und die Außenrezeption sind zu einer Moral der gleichwertigen Achtung für jede Kultur aufgefordert. Es soll durch vergleichende Interpretation, die von Sundermeier auf der dritten Stufe des Verstehens in die objektive Erfassung des Fremden kategorisiert wird, auf die kulturellen Entstehungskontexte eingegangen werden, um zu verstehen, warum der Andere anders ist.

Die vierte hermeneutische Stufe des Verstehens, die Sundermeier dargestellt hat, ist von elementarer Bedeutung. Sie betrachtet die Begegnung mit dem Fremden als relevantes Geschehen. Hier erreicht nach Sundermeier der ganze hermeneutische Prozess sein eigentliches Ziel; Sundermeier äußert sich genau:

Das Ziel interkultureller Hermeneutik ist gelingendes Zusammenleben, bei dem jeder er selbst bleiben kann, niemand vereinnahmt wird und dennoch ein Austausch stattfindet, der die Würde des Anderen respektiert und stärkt. (Sundermeier 1996, S. 183)

Sundermeier möchte mit der vierten Stufe zu Ziel seines hermeneutischen Entwurfes gelangen, das die ethische Substanz des ganzen Verstehensprozesses aufdeckt. Dabei ist der Begriff *Respekt* entscheidend. Sundermeier verwendet den Begriff des Respekts im Rahmen des Erstaunens über den Fremden; er schließt ihn an das Stichwort *Anerkennung* an, aber er stellt doch den Unterschied zwischen diesen beiden Schlüsselbegriffen fest. Beeinflusst von afrikanischem Gemeinschaftsdenken und afrikanischer Ethik gibt Sundermeier dem Respekt folgende Erläuterung:

Respekt heißt, Distanz und Nähe ins rechte Verhältnis zu setzen, heißt, zuwarten können, ohne die Erwartung zu überspannen, heißt Geduld haben und aufmerksam sein, heißt zusehen und sich beteiligen. (Sundermeier 1996, S. 185)

Als Ziel seiner praktischen Hermeneutik hat Sundermeier auch den Begriff *Konvivenz* in seine Überlegungen eingeführt. Dieser Begriff bedeutet „ein mit Hingabe tatsächlich gelebtes Leben, das Erfahrung und Praxis, Individuelles und Kollektives, Partizipation und Austausch umfasst (Sundermeier 1996, S. 190). Konvivenz fußt auf drei Elementen: Hilfgemeinschaft, Lerngemeinschaft und Festgemeinschaft.¹⁷⁷ Konvivenz spielt in Sundermeiers Gedankengebäude eine entscheidende Rolle, weil er sie für das Ziel hält, um das sein ganzer interkultureller hermeneutischer Entwurf kreist. Konvivenz wird als Herzstück eines voranschreitenden Verstehensprozesses angesehen, weil sie die Lernfähigkeit verstärkt, die Fremdes verstehend wahrnimmt und inkludiert (vgl. Sundermeier 1996, S. 191). Die Trennwand, die die Kulturen voneinander scheidet, wie es Sundermeier in seinem vierten Begegnungsmodell beschrieben hat, wird durch konviviales Denken porös und somit kann eine Art osmotischer Austausch geschehen. Die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem werden durchlässiger und miteinander verflochten, aber nicht verwischt, wie Waldenfels unter dem Stichwort *Verflechtung* diskutiert. Ausgehend davon, dass die Erfahrung des Fremden auf eine Auseinandersetzung mit ihm hinweist, verdeutlicht Waldenfels die Verflechtung zwischen Eigenem und Fremdem folgendermaßen:

Verflechtung bedeutet weder Verschmelzung im Sinne einer Nichtunterschiedenheit noch Trennung im Sinne einer Wohlunterschiedenheit, sondern eine Form der Abhebung im gemeinsamen Feld, eine gleichzeitige Deckung und Nichtdeckung wie bei den verschlungenen Bändern der Geflechte, die man an manchen Säulenkapitellen romanischer Kirchen finden kann. Wer das Geflecht entflechten wollte, würde das Muster zerstören.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Ein hilfgemeinschaftliches Denken spiegelt sich nach Sundermeier in Nachbarschaftsbeziehungen wider. Sowohl in alltäglichen Gelegenheiten als auch bei besonderen Anlässen, wie bei Hoch- oder Trauerzeiten helfen sich Nachbarn. Dies wird von der Konvivenz unterstützt. Eine gegenseitige Perspektivenübernahme wird von konvivialem Denken angestrebt, und damit das Voneinander-lernen-wollen gefördert. Nachbarn tauschen Informationen und Erfahrungen aus und sehen in diesem Austausch eine friedliche Koexistenz möglich, denn man ist hier ein Lehrender und zugleich ein Lernender. Es kann keine Unterdrückung geschehen. Ein nachbarschaftliches Leben kann vollständig aussehen, nur wenn die handelnden Subjekte durch ihre Gefühle miteinander empathisches Verhalten hervorbringen. Das kann man in festlichen Veranstaltungen verspüren, denn wenn ein Fest zusammengefeiert wird, stärkt das das Gefühl des Miteinanders.

¹⁷⁸ Waldenfels, a.a.O., S. 65.

Im hermeneutischen Ansatz von Sundermeier ist festzustellen, dass die als vierte Stufe im interkulturellen Verstehensprozess dargestellte Relevanzebene eine praktische Orientierung aufweist, weil sie das Handeln mit dem Fremden in den Mittelpunkt rückt. Sundermeier hat den vier Stufen viermal die gleiche horizontale Bewegung gegeben, die auch eine logische vertikale Gestalt annehmen kann. Er erinnert mehrmals an die Begrenztheit unserer eigenen Interpretationen bzw. an die Unendlichkeit anderer Interpretationsmöglichkeiten, die uns begegnen.

Der von Sundermeier entworfene hermeneutische Ansatz kann als interkulturelle Sichtweise betrachtet werden, die auf dem sogenannten homöostatischen Begegnungsmodell mit dem Fremden basiert. Dieses Modell setzt die Gleichberechtigung der Kommunikationspartner voraus, um ein reziprokes Verstehen zu ermöglichen. Der Begriff der Konvivenz und seine Verständigungsebene wurden von Sundermeier in den Mittelpunkt der hermeneutischen Auseinandersetzung mit dem Fremden gerückt und als ein Handlungsprozess vorgestellt, der die notwendige Zusammengehörigkeit des Ego und des Alter Ego in freiheitlicher Form gewährleistet. Das Eigene und das Fremde sind dazu aufgefordert, ihre Fremdheit gegenseitig zu überwinden, indem sie ihre Erfahrungen miteinander austauschen aber nicht verschmelzen. Eine Fremdbegegnung kann man als Erfahrung mit dem Fremden beschreiben, wobei es die Möglichkeit bestehen soll, durch festgestellte Differenzen das Selbst- und Fremdverstehen zu fördern.

3 Der, die, das Fremde als Gegenstand von Verstehensprozessen oder von intentionalen Fremdstellungen¹⁷⁹

Die Ansätze von Sundermeier und Wierlacher laufen auf ein Fremdverstehenskonzept hinaus, das einen Mittelweg zwischen Kulturrelativismus und Universalismus sucht. Das Konzept des *Verstehen in der Distanz* hat dabei eine zentrale Bedeutung, weil damit das Fremdverstehen in Gang gebracht wird. Im Folgenden werden die Ansätze von dem Philosoph Antony K. Appiah und dem Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen als Versuche dargestellt, die die Dialektik von Alterität und Identität im Rahmen der Gegenüberstellung *Kulturrelativismus/Universalismus* behandeln. Sie orientieren sich auch daran, dass man den Fremden verstehen und mit ihm kooperieren kann. Es gibt aber andere intellektuelle Stimmen, die die Fremdheit bzw. die Alterität nicht zum Gegenstand von Verstehensprozessen, sondern von intentionalen Fremdstellungen, Stereotypen und identitätsschwächenden Elementen machen. Dabei ist Verstehenwollen des Fremden nicht immer eine Bereitschaft zur Akzeptanz und Anerkennung des Fremden, sondern auch ein Willen zur Herrschaft, Macht und der Loslösung von ihm, um die eigene Kultur wieder zu entdecken. Wie wird also ein Diskurs über den Fremden als Instrumentarium der Macht und Einverleibung und Wiederentdeckung der eigenen Kultur beschrieben?

3.1 Fremdverstehen und Herrschaft. Orient und Orientalismus bei E. Said¹⁸⁰

Im Folgenden steht das Hauptwerk des komparatistischen Literaturwissenschaftlers Edward Said *Orientalismus* im Mittelpunkt. Das 1978 veröffentlichte Werk hat eine

¹⁷⁹ Fremdheitskonstruktionen oder Fremdstellungen definiert Wierlacher als „intentional gesteuerte Fremdstellungen von Menschen, Kulturen, Subkulturen oder Sachen, die deren Ansehen und Selbstwert zu schwächen, pervertieren oder liquidieren suchen. Die Sozialgeschichte hat gezeigt, daß solche Fremdstellungen meistens auf Vorurteilen basieren und dem Aufbau vorurteilsgeleiteter Herrschaft dienen. Ich erinnere an Praktiken des europäischen Antisemitismus und europäischer Kolonialisten, an das Fremdmachen eigener und fremder Kulturen durch die Nationalsozialisten einschließlich deren Ideologie der entarteten Kunst oder an ideologische Weltbilder“ Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung*. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht et al. München 1993, S. 74/75.

¹⁸⁰ Die Textpassagen, die ich aus Suids *Orientalismus* zitieren werde, beziehen sich auf die deutsche Übersetzung von Hans Günter Holl, die im Jahr 2009 erschienen ist.

besondere Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit hervorgerufen, so dass wir von einer Wende der in der Orient-Debatte im Fachgebiet der Orientalistik sprechen können. Wahrscheinlich liegt der Erfolg des Buches darin, dass Said den Versuch unternommen hat, einen umfassenden Überblick über die Geschichte und die Gegenwart des ganzen orientalistischen Diskurses in kritischer Hinsicht zu geben. Die Literatur über „Orientalism“ geht ins Uferlose; seine Rezeption variiert je nach wissenschaftlichen Theorien und auch Gesellschaften und ihren kulturellen Hintergründen. In den folgenden Ausführungen sollen drei Aspekte des Werkes *Orientalism* erörtert werden. Zunächst wird der Orientalismus-Begriff Saids vorgestellt, dann wird kurz auf seine Kritik an den westlichen Orientalisten eingegangen, wobei sein Konzept *Orientalisierung des Orients* unter dem Aspekt der Fremdheitskonstruktion behandelt werden soll. Zum Schluss soll der Orientalismus-Begriff als Problem der Wahrnehmung des Anderen dargestellt werden.

In der Einleitung von *Orientalism* weist Said darauf hin, dass das Phänomen *Orientalismus* eine akademische und imaginäre Bedeutung trug und noch trägt. Die imaginäre Bedeutung zeigt sich im westlichen Bewusstsein – damit meint Said besonders die europäischen Länder und die USA – welches den Orient mit Ländern von Ägypten bis nach Japan, ausgehend besonders von der europäischen Seite mit den damaligen Kolonien assoziierte (vgl. Said 1978, S. 9). Nach Said richtete sich die westliche Beschäftigung mit dem Orient auf ihn als kulturelles Gegenüber. Die Darstellung orientalistischer Weltbilder bezog sich vor allem auf die Errungenschaften Europas in den ältesten Kolonien; so entstand anstatt eines kritisch-kommunikativen und somit realistischen Diskurses ein mit ideologischen, politischen und ökonomischen Zwecken beseelter Denkstil über den Orient. Akademisch gesehen hat man in der westlichen Welt eine wissenschaftliche Disziplin unter dem Namen *Orientalistik* gegründet. Das Ziel einer solchen akademischen Disziplin ist, den Orient als fernen und fremden Kulturkreis zu untersuchen. Ausgehend von diesen Überlegungen gelangt Said zu einer groben Definition von *Orientalismus*, indem er sagt:

Jene Denkweise, die sich auf ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen „dem Orient“ und (in den meisten Fällen zumindest) „dem Okzident“ stützt. (Said 1978, S. 11)

Als Problem der Darstellung und Vertretung des Anderen nähert sich Said dem Orientalismus an, um zu zeigen, wie eine Vielzahl von Schriftstellern – darunter Dichter, Romanciers, Philosophen, Politologen, Ökonomen und Juristen – die Ost-West-Polarisierung als Ausgangspunkt für ihre weitläufigen Darstellungen des Orients, also von Land und Leuten, Sitten und Gebräuchen, von „Mentalitäten“, Schicksalen usw. verwendet haben (vgl. Said 1978, S. 11). Saims Analyse in *Orientalism* konzentriert sich in erster Linie auf die Ansicht britischer, US-amerikanischer und französischer Intellektuellen und die Aufgaben der Diplomaten aus diesen Ländern, die in die arabisch-islamische Welt entsandt wurden, um dort diese für sie fremde Welt zu entdecken. Im Mittelpunkt der von Said geführten Orientalismus-Diskussion steht die Frage der Alterität. Diese Frage verfolgt Said aus einer poststrukturalistischen Perspektive, wobei er sich hauptsächlich auf die Beziehung zwischen Wissen bzw. Erkenntnis und Macht stützt. Das ist eine philosophische Tradition, die sich besonders auf Michel Foucault¹⁸¹ zurückführen lässt.

Die Geschichte der Beziehungen des Westens zum Orient lässt sich nicht ganz einfach in einem Buch darstellen, daher hat Said das 18. Jahrhundert als historischen Ausgangspunkt für seine Beschäftigung mit dem Begriff des Orientalismus genommen. Um diesen Begriff noch präziser zu beschreiben, geht Said von der Annahme aus, dass die imaginäre und die akademische Bedeutung, die der Orientalismus impliziert, in so starker Wechselwirkung auftreten, dass dem Rezipient verdeutlicht wird, dass

Orientalismus [sich] als institutioneller Rahmen für den Umgang mit dem Orient darstellt, das heißt für die Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien zum Thema sowie für ordnende und regulierende Maßnahmen.

Bei Said lässt sich Orientalismus nur seitens westlicher Länder und Völker definieren und zwar als „ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken“ (Said 1978, S.11). Said meint damit: Der Orientalismus sei ein wirklichkeitsstiftender Machtdiskurs der Okzidentalern und der Orient sei das Werk des Okzidenten.¹⁸²

¹⁸¹ Said bezieht sich, um dem Orientalismus eine Definition zu geben, auf den Diskursbegriff von Michel Foucault, der sich in den Werken *Die Archäologie des Wissens* und *Überwachen und Strafen* manifestiert (Vgl. Said, a.a.O., S. 11).

¹⁸² Reinhard Schulze: *Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident*. In: Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Iman Attia (Hg.). Münster 2007, S. 45-68, hier S. 46.

Said kritisiert die westlichen Orientalisten, besonders die britischen und französischen, weil sie sich in ihren Ausführungen auf Reiseberichte oder eilfertige politische Urteile über den Orient stützten, wie es seinerzeit die Ethnologen taten. Dies führte dazu, dass ein einseitiges Bild über den Orient entstand und das Wissen über andere Identitäten also nur den Machtinteressen diene. Die Vorstellungen des Okzidents und des Orients übereinander sind Said zufolge kulturelle Konstrukte und Denktraditionen, die zwar in Wechselwirkung stehen, jedoch wird aufgrund der Kolonialherrschaft des Okzidents über den Orient eine Position der Überlegenheit in dieser Beziehung geschaffen: Der westliche Orientalist bestimme, was als orientalistisch zu gelten habe, und entscheide, wer das Recht hat, an dem Diskurs über den Orient teilzunehmen. Said nimmt den seit dem 18. Jahrhundert im Westen entwickelten Orientalismuskurs als Basis für seine späteren Ausführungen. Seiner Ansicht nach gilt der okzidentale Diskurs als Hang zum Prozess einer Orientalisierung des Orients. Was Said eigentlich unter Orientalismus versteht, ist dieser Prozess der Orientalisierung, der auf die Weltbeherrschung oder die Verbreitung europäischen Denkens hinauslaufe: Der Wunsch, das Fremde kennenzulernen, ist nur eine Strategie des europäischen Orientalismus, um den Orient politisch und ökonomisch zu beherrschen. Der Grund dafür liegt Said zufolge darin, dass vom Okzident behauptet wurde, es könne nur eine Wissensquelle geben, die den Normalitätsmaßstab ausbildet, an dem die Identitäten gemessen werden. Mit diesem Normalitätsmaßstab wurde die europäische Identität gemeint. An dieser Sicht lässt sich ablesen, dass der Orient sich selbst nicht repräsentieren kann; er muss sich auf orientalistische Erkenntnisquellen stützen, um sich selbst wiederfinden und repräsentieren zu dürfen. Anders formuliert: „Sie [Orientale] können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden“ (Said Zitierung von Karl Marx 1978, S.32). Diesen Satz von Karl Marx kann man eigentlich als Ursprung aller Kritik Suids an orientalistischen Arbeiten betrachten, die im 18. und 19. Jahrhundert in Frankreich und England entstanden sind. Nachdrücklich betont Said immer die Beziehung zwischen Erkenntnis und Macht, indem er sagt:

[Man] [kann] Ideen, Kulturen und historische Entwicklungen nicht richtig verstehen und erforschen, ohne auch ihre Stärke, das heißt ihre Machtkonstellation, zu berücksichtigen. So wäre es unredlich anzunehmen, dass der Orient geschaffen –oder wie ich es nenne, „orientalisiert“- wurde, und zu glauben, dass es so etwas einfach zwangsläufig von selbst aus der Phantasie folgt. Die Beziehung zwischen Okzident und Orient ist ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis[...] Zur Orientalisierung des Orients trug nicht allein bei, dass er sich nach allen für einen Durchschnittseuropäer des 19. Jahrhunderts gel-

tenden Normalitätsmaßstäben als „orientalisch“ darstellte, sondern auch, dass er sich dafür eignete und anbot. (S. 14)

Dieses Zitat zeigt deutlich die Intention von Said in „Orientalism“, nämlich die Entlarvung der westlichen Annäherung an den Orient als Taktik, die auf die Weltbeherrschung zielt. Dies ist Saids Orientalismus-Begriff. Er selber hatte keine von den europäischen Studien des Orients unabhängige Orientalismus-Definition getroffen. Seine Diskussionen über den Orient basierten hauptsächlich auf Außenperspektiven, die meistens die Gestalt einer postkolonialen Theorie annahmen. Die Außenperspektive oder die Außenwahrnehmung wirft unmittelbar das Problem der Fremdwahrnehmung auf, wobei hier die Orientalistik als Disziplin und der Orientalismus als Diskurs die Position des Eigenen und der Orient die des Fremden einnehmen. Aus dieser xenologischen Perspektive betrachtet, handelt es sich bei Said in *Orientalism* um eine Wahrnehmung einer Fremdwahrnehmung.

Said erforscht den Orient in seiner Beschäftigung mit dem westlichen Orientalismuskurs nicht dahingehend erforscht, wie er sich selbst darstellt, sondern wie er dargestellt wurde. Fast außer Acht gelassen hat Said die Entsprechung zwischen Orientalismus und Orient zugunsten der inneren Logik des europäischen Orientalismus und der europäischen Orientalistik (vgl. Said 1978, S. 14). Der Orient als Karriere oder die Orientalisierung des Orients zum Zweck der Macht im Allgemeinen und der imperialistischen Macht im Besonderen wird von Said im Rahmen eines poststrukturalistischen Denkens zum Ausdruck gebracht. Said geht es darum, den Orientalismus als einen einheitlichen westlichen Denkstil und Diskurs darzustellen, um den Eurozentrismus zu kritisieren.

In Anlehnung an Foucaults Diskursanalyse hat Said zu zeigen versucht, wie totalitär der Orientalismuskurs ist und wie er funktioniert. Said hat konstatiert, dass die westlichen Kulturen ein statisches Bild über die anderen Kulturen produziert haben. Dabei schreibt er eigentlich selektiv über die Orientalismus-Debatte, besonders wenn er ausgerechnet Ernest Renan¹⁸³ und Silvestre de Sacy¹⁸⁴ in seinen Ausführungen fokussiert und

¹⁸³ Ernest Renan (1823-1892) war ein französischer Schriftsteller, Historiker, Religionskritiker, Philosoph und Orientalist, der sich kritisch mit dem Islam auseinandersetzte und manchmal sogar ihn mit dem Fanatismus gleichsetzte, wie das folgende Zitat zeigt:

andere Orientalisten wie etwa die deutsche Orientalistin Annemarie Schimmel¹⁸⁵ und den meistzitierten Montgomery Watt¹⁸⁶ marginalisiert. Said gesteht zwar später die Heterogenität der Orientalismus-Gespräche, aber er ist überzeugt von der Macht der Repräsentation, die der kolonialen Eroberung dient.

Gleichwohl stehen heute im Westen (womit ich hauptsächlich die Vereinigten Staaten meine) die meisten Wissenschaften unter dem Anspruch, unpolitisch zu sein, das heißt sachlich, akademisch wertfrei, unparteiisch, über Machtinteressen oder engstirnig doktrinaire Überzeugungen erhaben. Dagegen ist theoretisch vielleicht gar nichts einzuwenden, doch in der Praxis stellt sich die Sache viel problematischer dar, denn bislang hat noch niemand eine Methode gefunden, den Gelehrten aus seinem Umfeld herauszulösen – aus der (bewussten oder unbewussten) Bindung etwa an eine schichtenspezifische Weltanschauung und soziale Stellung oder an die Gesellschaftszugehörigkeit als solche. (Said 1978, S. 19)

Said kritisiert heftig die Reproduktion von alten Orientbildern, die hauptsächlich durch die philologische Disziplin entstanden sind. Der philologische Gesichtspunkt, den auch Mohamed Arkoun¹⁸⁷ vertritt, wenn er sich mit der klassischen westlichen Islamwissenschaft kritisch auseinandersetzt. Der philologische Blick auf die orientalische Realität, so meint Arkoun, fragmentiert und verfestigt bewegliche und komplexe Phänomene; er wählt kontrollierbare und datierbare Fakten aus, die einem Autor zugeschrieben werden können, und er konstruiert eine rationalisierte, d.h. von der gelebten Wirklichkeit der Akteure getrennte, „historische Wahrheit“ (Arkoun 1984. Zitiert nach Günther, S. 117). Die Anwendung der Philologie auf die Orientalistik führt Said zufolge dazu, dass ein konstantes Wissensarchiv entstand, in welchem der Orient systematisch als ein Ort be-

„L'islamisme (à l'époque, sens général de « religion musulmane ») ne peut exister que comme religion officielle ; quand on le réduira à l'état de religion libre et individuelle, il périra. L'islamisme n'est pas seulement une religion d'État, comme l'a été le catholicisme en France, sous Louis XIV, comme il l'est encore en Espagne, c'est la religion excluant l'État (...) Là est la guerre éternelle, la guerre qui ne cessera que quand le dernier fils d'Ismaël sera mort de misère ou aura été relégué par la terreur au fond du désert. L'islam est la plus complète négation de l'Europe ; l'islam est le fanatisme, comme l'Espagne du temps de Philippe II et l'Italie du temps de Pie V l'ont à peine connu ; L'islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile ; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie : Dieu est Dieu (...)“ Ernest Renan : *De la part des peuples sémitiques dans l'Histoire de la civilisation*. Paris 1862.

¹⁸⁴ Antoine-Isaac Silverstre de Sacy (1758-1838) war ein bekannter französischer Philologe und Orientalist, der großen Einfluss auf die Entwicklung der Orientalistik hatte.

¹⁸⁵ Zu ihren wichtigen Werken zählt man ihre Autobiografie „*Morgenland und Abendland. Mein westöstliches Leben*“, die eine positive Fremderfahrung widerspiegelt.

¹⁸⁶ William Montgomery Watt (1909-2006) war ein britischer Islamwissenschaftler. *The Influence of Islam on Medieval Europe* zählt zu seinen wichtigsten Büchern.

¹⁸⁷ Mohamed Arkoun (1928-2010) ist Islamologe und Religionskritiker. Seine Kritik an der westlichen Orientalistik und der islamischen theologischen Vernunft macht einen Namen im Bereich des Dialogs zwischen Europa und der islamischen Welt.

schrieben wird, den es nicht nur zu entdecken, sondern auch begreifbar zu machen gilt (vgl. Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan 2007, S. 33). Auch der moderne Orientalismus sei davon nicht befreit, Stereotype über den Orient zu reproduzieren. Als Hauptvertreter der These vom Zusammenprall der Kulturen gilt Bernard Lewis und sein Nachfolger Samuel Huntington mit seinen negativen Konstruktionen über den islamischen Orient:

Das tiefere Problem für den Westen ist nicht der islamische Fundamentalismus. Das tiefere Problem ist der Islam, eine andere Kultur, deren Menschen von der Überlegenheit ihrer Kultur überzeugt und von der Unterlegenheit ihrer Macht besessen sind.¹⁸⁸

Ein solches Reduzieren des islamischen Kulturkreises auf einen bestimmten konservativen Interpretationsrahmen kippt nicht nur in ein Gegenbild in Form vom Gegen-Okzident, also eine als Alter Ego des Westens (Schulze 1991) konstituierte Denkweise um, sondern es wird ein Feindbild daraus. Feindbilder oder zumindest Fremdheitskonstruktionen, apostrophieren die Partikularität der anderen Menschen und anderer Kulturen als zu *normativen* Weltbildern unpassende Charaktere.

Einige (Fremdheits-)Konstruktionen oder eifertige Urteile über den Orient, die in Saids Orientalismus-Kritik Bestätigung finden, erwähnt Schulze in folgenden Äußerungen:

Der Orient ist Geliebte (Goethe), unwandelbar, auf ewig despotisch (Herder), hassenswürdig wegen seiner Tyrannei gegenüber der Frau und seiner Feindschaft gegenüber den Künsten, ohne Moralität aus reiner Vernunft (Kant), der Orientale ist –wenn Türke- faul, gutmütig (Kant), apathisch, jähzornig, hinterhältig, -wenn Araber- gefährlich, stolz, edel, zornig, patriarchalisch, potent, gemein; die orientalischen Länder sind bevölkert mit hinterlistigen Händlern, weisen Männern, lüsternen Patriarchen, schönen Frauen; orientalische Themen sind Dichtung, Schönheit, Liebe, Vorherbestimmung. (Schulze S. 55)

Auf solchen Urteilen fußt Said zufolge auch der moderne Orientalismus-Diskurs. Für Said hat sich nicht viel verändert in den orientalistischen Strukturen. Auch das Ziel orientalistischer Studien ist statisch geblieben, nämlich eine durch Überlegenheit geprägte Repräsentation des Anderen/Fremden zum Zweck der Sicherung des Eigenen zu entwerfen:

Ich behaupte, dass die moderne Orientalistik (als Hintergrund des heutigen Orientalismus) nicht auf einem plötzlichen Erwerb objektiven Wissens über den Orient beruht,

¹⁸⁸ Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien (3) 1998, S. 349.

sondern vielmehr auf tradierten Strukturen [...] Diesen Strukturen passte man den Osten durch neue Texte und Ideen an. (Said 1978, S. 147)

Saids Annäherung an den Orientalismuskurs kann Widerspruch hervorrufen. Einerseits bedient er sich Foucaults Diskursbegriff und der dekonstruktivistischen Methode, um das *wahre* Gesicht orientalistischer Repräsentationen zu demaskieren, andererseits will er durch dieselbe Herangehensweise zeigen, wie groß der Konsens im Diskurs über den Orient ist, so dass kaum Differenz in ihm zu spüren sei. Diesen erhobenen Einspruch in der Methodik kann man in Anlehnung an Harmut Fähndrich durch drei wichtige Kritikpunkte näher bestimmen:

1. Die Begrenzung der Orientalismus-Betrachtung auf diejenigen Länder, die am unmittelbarsten und am längsten Kolonialmächte waren (also Großbritannien und Frankreich) oder –wie die Vereinigten Staaten- bis heute einen welthegemonialen Anspruch geltend machen.
2. die Beschränkung, selbst innerhalb des je nationalen Orientalismus dieser Länder, auf einen recht engen Personenkreis. d.h. die Aussparung gerade vieler Personen –Orientalisten-, die professionell mit der Vermittlung von objektiven oder entstellten Informationen über Orientalisches befasst sind.
3. die Vermittlung einer ahistorischen Vorstellung von einer Kontinuität „from Aeschylus to Kissinger“ [...], die einfach aufgrund der vielfach gewandelten gesamtgesellschaftlichen und weltpolitischen Konstellationen nicht haltbar sei.¹⁸⁹

Dass Said seine Diskussion über orientalistische Diskurse auf die Kolonialmächte beschränkt, läuft auf die Akzentuierung hinaus, dass zunächst die Gegenüberstellung *Orient/Okzident* ein geografisches und kulturelles Konstrukt ist, das nicht naturgegeben, sondern bloßem Menschenwerk entsprungen ist (Said 1978. S. 13). Daneben wird die Idee fokussiert, dass der Orient eine Erfindung bzw. eine Konstruktion des Okzidents ist und so entsteht die Macht der Repräsentation des Orients, wobei „sie seinen Platz einnimmt, und sich so der orientalistische Schein im westlichen Bewusstsein zum orientalischen Sein wandelt.“¹⁹⁰ Nach Said ist die europäische Wahrnehmung des Orients als fremde Region oder geografische Zone meistens stark mit Machtverhältnissen verbunden, die sich aus der Intention ergeben, das andere Ich zu entdecken. Solange die Beziehung zum Orient sich auf die Idee der Identitätsfindung und ein Machtinteresse bezieht,

¹⁸⁹ Harmut Fähndrich: *Orientalismus und „Orientalismus“*. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“. In: Die Welt des Islam 28 (1988), S. 178-186, hier S. 180/181.

¹⁹⁰ Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin, New York 2005. S. 28-38, hier S. 33.

basiert nach Saids Verständnis die Begegnung mit dem Fremden und die Kommunikation mit ihm auf einem rein kolonialen Diskurs:

Das Fremde, das Exotische, ja das Barbarische ist so nichts anderes als das auf andere Völker projizierte Eigene, dessen Existenz mit der Stringenz der Logik des Diskurses selbst aus dem Diskurs verdrängt und von ihm verleugnet wird.

Natürlich gibt es dann auch einen Diskurs über dieses Fremde. Aber es ist entweder ein vereinnahmender Diskurs, der das Fremde dem Gleichen gleichmacht und es ihm unterwirft, oder ein ausgrenzender Diskurs: einer, der behauptet, solche Diskurse seien keine Diskurse. Beide Diskurse aber sind kolonisierend, indem sie das Vereinnahmte oder Ausgeschlossene dem hegemonialen Diskurs hierarchisch unterordnen.¹⁹¹

Die Behauptung, dass die Verbindung des Wissens mit Herrschaft ein dem westlichen Diskurs über den Orient homogenes Spezifikum ist, stößt auf das Gegenbeispiel des deutschen orientalistischen Diskurses, der –wie es bei Goethe oder Schimmel der Fall ist- ein weniger kolonialistisches Orientbild konstituiert hat. Said macht kaum Differenzierungen in seiner Wahrnehmung des Orientalismus, selbst wenn er Folgendes zugibt:

[...] Man sollte bedenken, dass alle Kulturen die störrische Realität korrigieren, diffuse Objekte in Wissenseinheiten umwandeln. Das Problem liegt nicht in der Umwandlung selbst. Vielmehr ist es völlig normal, wenn sich der menschliche Geist dem Angriff des ungezähmten Fremden widersetzt. Deshalb neigen Kulturen immer dazu, sich andere Kulturen zu assimilieren, das heißt sie nicht so zu nehmen, wie sie sind, sondern wie sie zum eigenen Nutzen sein sollten. Dem Westler jedoch war der Orient von je her wie ein Aspekt des Westens erschienen. (Said 1978, S. 84)

Man kann Saids Konzept in Bezug auf diejenigen Länder, die den Orient als Untersuchungsgegenstand genommen haben, als selektives Material ansehen, das eigentlich eine eurozentrische Denkweise über den Fremden bzw. den Anderen vertritt. Die Folge dieser Länderauswahl ist natürlich die Zusammensetzung des Orientalisten-Kreises, den Said als Ausgangspunkt für seine Analyse nimmt. Ob Orientalisten 'anderer Art' ausgelassen werden, weil sie den 'wahren' Orientalismus-Diskurs nicht mitbestimmen oder weil sie nur eine Ausnahme sind, ist eine Frage der Objektivität und Vermittlung von Fremdwissen. Saids Position zu den nach seiner Einschätzung vorherrschenden westlichen Orientbildern basiert auf dem Gegensatzpaar der Korrektheit und Nichtkorrektheit. Einmal ist es korrekt, dass die westliche Wahrnehmung des Orients eine klischeehafte

¹⁹¹ Peter Horn: *Die Erzeugung des Fremden in der Stringenz der Logik*. In: Begegnung mit dem Fremden. Grenzen - Traditionen - Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Tokyo 1990. Bd. 2: Theorie der Alterität. München 1992, S.21-28 hier S. 25.

Wahrnehmung ist, das andere Mal ist es nicht korrekt, dass diese Wahrnehmung sich als die wahrhafte Rezeption orientalischer Kulturen präsentiert.

Ein Gedankengebäude, das seit der Zeit Ernest Renans Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart der Vereinigten Staaten hinein unverändert als Lehrstoff (für Akademien, Bücher, Kongresse, Universitäten und Auslandsinstitute) fortbestehen konnte,[muss] mehr sein als bloße Ansammlung von Lügen. Der Orientalismus ist also kein europäisches Hirngespinnst, sondern ein gefestigter Fundus von theoretischen und praktischen Regeln, in die viele Generationen erheblich investiert haben, und dank der anhaltenden Investitionen, dient er heute mit seiner Systematik als offizieller Begriffsfilter für die westliche Sicht des Orients. Er vermehrt allerdings auch –und das ist seine wahrhaft produktive Seite- seine Behauptungen in der allgemeinen Kultur. (Said 1978. S. 19)

An einer Stelle, wo Said seine Kritik am westlichen Orientalismus entschärft, unterscheidet er zwischen dem „Diskurs des Wissenschaftsapparats, der das Objekt konstruiert, und [demjenigen], der den zu einem bestimmten Zeitpunkt aktuellen Orientalismusbildern in Reiseberichten, Pilgerfahrten und Staatspolitiken Ausdruck verleiht.“¹⁹² Jedoch kehrt Said zu seiner Hauptthese zurück, dass der Orient auf machtpolitischer Ebene dem Westen unterlegen ist und er durch das imaginäre Verständnis zum radikal fremden Anderen gemacht wird. Auch Forscher wie Massignon, die in Saids Ausführungen Anerkennung und Ehre gefunden haben, werden im Laufe der Analyse mit den anderen Orientalisten quasi gleichgesetzt:

Kein Forscher, auch Massignon nicht, kann dem Druck seiner Nation und seiner wissenschaftlichen Tradition widerstehen. Folglich schien er in vielem, was er über das Verhältnis zwischen Okzident und Orient sagte, die Gedanken früherer französischer Orientalisten –wenn auch verfeinert- zu wiederholen. (Said, 1978).

„Der Westler bleibt gleich, seine antiorientalische Haltung scheint essentiell zu sein“ (Fähndrich 1988). Was Said dem westlichen Orientalismus noch vorwirft, ist die Ahistorizität der europäischen Haltung gegenüber dem Orient. Zu den lauten Stimmen, die diesen Vorwurf ahistorischen Analyseverfahrens zurückgewiesen haben, zählt Polascheggs Reflexion über *Orientalism*. Ihr Einspruch richtet sich gegen Saids Vorannahme eines orientalistischen Metadiskurses, der absolut an eine westliche Dominanz gebunden war¹⁹³, und so erinnert sie an muslimische Herrschaftsbewegungen, die bedro-

¹⁹² Maria do Mar Castro und Nikita Dhawan: *Orientalismus und postkoloniale Theorie*. In: Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Iman Attia (Hg.). Münster 2007, S. 31-43, hier S. 42.

¹⁹³ Andrea Polaschegg, a.a.O., S. 30.

hend für Europa waren. Diese werden meistens als kompensatorische Argumentationsweise gegenüber dem dem westlichen Geist vorgeworfenen Überlegenheitsgefühl angesehen:

[...] Um die Annahme einer hegemonialen Meta-Erzählung „Orientalismus“ seit der Antike aufrechtzuerhalten, muss [Said] große Teile der Weltgeschichte ignorieren. So blendet er nicht allein die für Europa über einen langen Zeitraum äußerst bedrohliche Existenz des Osmanischen Reiches aus, sondern mit ihm alle orientalischen Imperien, welche die weltpolitischen Geschehnisse des vergangenen Jahrtausends entscheidend prägten. Die bis nach Spanien und Sizilien reichende islamische Expansion unter den Kalifen der Umayyaden und Abbassiden findet in *Orientalism* ebenso wenig Erwähnung wie etwa das Sasaniden-Reich, das Byzantische Reich, die Mongolen und das indische Mogul-Reich – Imperien, welche den europäischen bis weit ins 18. Jahrhundert hinein mindestens ebenbürtig waren. Vor dem Hintergrund der Saida'schen Ausgangsthese erweist sich das Ausklammern dieser Machtkonstellationen schnell als konstitutive Verkennung.¹⁹⁴

Das verzerrte Orientbild, das Said zumal am europäischen Orientalismus kritisiert, wird sowohl von vielen westlichen Orientalisten als auch von orientalischen Okzidentalisten so rezipiert, dass Said dem westlichen Denken eine normative Wahrnehmung des Fremden zuschreiben wollte. Diese Rezeption findet nicht wenig Resonanz seit dem Erscheinen von *Orientalism* bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Der Grund, wie schon erwähnt wurde, liegt darin, dass Said auf Differenzen sowohl auf historischer Ebene als auch in gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen der betrachteten Länder kaum geachtet hat, was natürlich zum kritischen Nachdenken anregt. Dass es zu jeder Zeit eine bestimmte vorherrschende politische, gesellschaftliche und kulturgeprägte Wahrnehmung des Fremden bzw. des Anderen gibt, ist kaum zu bestreiten; jedoch ist sie nicht allumfassend, deswegen muss man auch die als 'fremd' angesehenen Perspektiven zum Gespräch einladen. Der von Said kritisierte Zusammenhang zwischen politischem Interesse und Wissenschaft ist ein wohl interessantes Thema; die Frage, die sich hier stellt, ist, ob alles Wissen über den Fremden – wie Said behauptet – nur politischen Zwecken oder sogar politischer Bevormundung dient oder ob die Wahrnehmung des Fremden auch Verstehensmöglichkeiten öffnet, die das Handeln des Eigenen und des Fremden in Einklang bringen.

¹⁹⁴ Ebd., S. 31.

Saids Orientalismus-Kritik kann als Fremdwahrnehmung betrachtet werden. Konkret wird untersucht, wie die Frage der Alterität in Saids Konzept beschrieben wird, wenn Said die westliche Wahrnehmung seines Selbst liest.

Im Diskurs zwischen Orient und Okzident werden meistens gegensätzliche Werte aufgezählt, die seitens der Anhänger von Said als vom Westen erfundene statische Fremdbilder und andererseits von Saids Kritikern als Stereotype, Etikettierungen oder pauschalisierte Zuweisungen verstanden werden. Schulze nennt einige von diesen Bildern, die sich auf die Polarisierung Okzident/ Orient oder Islamischer Orient, manchmal nur Islam, beziehen:

Westen	Orient
Individualismus	Kollektivismus
Homogenität	Fragmentierung
Moderne	Tradition
Säkular	Fanatistisch religiös
Rational	Irrational
Freiheit, Demokratie	Sklaverei, Despotie
Globalismus	Lokalismus
Loyalität primär auf den Nationalstaat bezogen	Loyalität primär auf die soziale Gruppe (Familie, >Stamm< bzw. zivilisatorische Identitäten (>Islam<) bezogen

Abb.2 (Fremdheits-)Konstruktionen über den Westen und den Orient ¹⁹⁵

¹⁹⁵ Reinhard Schulze, a.a.O., S. 49. Der Kulturpsychologe und Sozialwissenschaftler Geert Hofstede definiert Kultur als kollektive Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet. Dabei unterscheidet er fünf Dimensionen, auf denen die Aspekte einer Kultur basieren:

1. Machtdistanz
2. Kollektivismus vs. Individualismus
3. Maskulinität vs. Feminität
4. Unsicherheitsvermeidung
5. Langzeitorientierung vs. Kurzzeitorientierung

Ein Problem kann aber entstehen, wenn diese Dimensionen als Etikettierungen verwendet werden. Wenn östliche Länder z.B. als Männergesellschaften bezeichnet werden, ohne kulturelle und soziale Unterschiede in diesen Ländern festzustellen, dann haben wir es mit vereinfachten Stereotypen zu tun, die das Verstehen der Andersheit hemmen. Mehr zu Kulturdimensionen ist das folgende Buch empfehlenswert:

Die obigen Zuschreibungen werden von Said als bloße Ansammlung von Lügen bezeichnet, sie sind ihm zufolge spezifische Konstruktionen über den islamischen Orient. Man kann in Anlehnung an Wierlachers Konzept von Fremdheitskonstruktionen Suids zitierte westliche Darstellungen als Fremdheitskonstruktionen oder als Interpretamente der Andersheit betrachten, weil sie vorurteilgeleitet einer Herrschaftsstrategie dienen. Sie lösen unmittelbar die Frage aus, auf welche Wahrnehmungsform von kultureller Alterität Suids Kritik an den westlichen Orientbildern abzielt. Auffallend ist hier die Zwiespältigkeit in Suids Auseinandersetzung mit dem Dualismus von *Alterität und Herrschaft*. Grundsätzlich geht es hier um kulturelle Abgrenzungsverfahren, die das Verhältnis von Identität und Alterität bestimmen. Einmal nimmt Said den westlichen Blickwinkel über den Orient als inhaltlich festgelegte Aussagen wahr, das andere Mal vertritt er die Ansicht, dass Orientalismus eine spezifische Prozedur der Interpretation anderer und eigener kultureller Traditionen sei.¹⁹⁶ Dass der Orientalismus ein spezifischer Diskurs des Westens zum Zwecke der Identitätsfindung bzw. der Abgrenzung vom Anderen sei, findet schon Bestätigung in Werken von englischen, deutschen und französischen Intellektuellen, die den Orient als Gegenwelt bezeichneten. Wichtiger als die Abgrenzung ist jedoch die unterschiedliche Wertung dieser Gegenwelt.¹⁹⁷ Zur Aufklärungszeit waren Europas Begegnungen mit dem als fremd Bezeichneten in den Augen von Kritikern wie Schulze, mehr auf die Aneignung des kulturell Anderen/Fremden als auf Verstehensversuche gerichtet:

Erste Hinweise auf diesen Aneignungsprozess finden sich schon in den Werken der französischen Enzyklopädisten (17. Hj. Bayle, d'Herbelot, Galland). Maßgeblich war sicherlich die Paraphrase der Erzählungen aus 1001 Nacht, die Antoine Galland (1646-1715) im früheren 18. Jahrhundert auf den Markt brachte und die schon bald europäische Erfolge feierte. Der Chinoiserie folgte nun eine wahre Mohrenkultur. Seray, Schatzruhen, Einführungen, Turbane, Konkubinen, Umhänge und orientalische Nachdichtungen aller Art wurden zu Emblemen der kulturellen Aneignung. Besonderen Reiz übte im späten 18. und vor allem dann im früheren 19. Jahrhundert die sexuelle Imagination des Orients aus. Schon Edward Gibbon hatte –neidisch– den Propheten als Wüstling und Frauenheld portraitiert, und dieser Topos wurde schon bald auf den Orientalen übertragen. Die Sexualisierung des Orients war prägendes Ergebnis und Erlebnis dieses Orientalismus. (Schulze, S. 52/53)

- Geert Hofstede: *Culture's Consequences – Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. London, New Delhi 2001.

¹⁹⁶ Vgl. Reinhard Schulze, a.a.O., S. 49.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 50.

Von solchen Aneignungsprozessen ist Saids homogene Wahrnehmung der westlichen Wahrnehmung des Orients beflügelt. Die hier aufgeworfene Frage ist, ob die orientalistisch-islamische Wahrnehmung der europäischen Identität auch einen solchen Hang zum Aneignungsprozess hat, ob sie sich nur auf Orientalismus-Arbeiten bezieht, um die Europäer als von ihnen Abweichende zu bewerten. Said thematisiert in *Orientalism* die gegenseitige Wahrnehmung nicht. Somit wird die Verstehensfrage in Saids Konzept fast völlig ausgeschlossen, denn es kann nicht vom Verstehen gesprochen werden ohne die zwei Profile, das Fremde und das Eigene und ihr ambivalentes Verhältnis zueinander in Betracht zu ziehen. Polaschegg kritisiert stark diesen Mangel an vergleichbarer Interpretation, weil im Fall von *Orientalism* die einseitige Darstellung einer verzerrten Wahrnehmung des Fremden als normative Wahrnehmung zum Produzieren einer gleichen Darstellung seitens des Fremden führen kann:

Denn nur durch das Ausblenden vergleichbarer Repräsentationsstrategien in anderen Kulturen und durch seinen engen Fokus auf westliche Quellen gelingt es Said, die darin nachweisliche inkorrekte Repräsentation des kulturell Anderen selbst als Quelle und Instrument orientalistischer und imperialer Macht auszumachen. Allein dem analytischen Eurozentrismus von Orientalism ist die Annahme geschuldet, die Abgrenzung gegenüber einem kulturell Anderen zur Konstitution der eigenen Identitätsstiftung sei ein Spezifikum des Westens und funktionaler Teil seiner Superiorität über den Orient [...] Wenn sich die arabo-islamische Kultur gegen den Westen ebenso abgrenzt, ihn mit ihren eigenen Maßstäben mißt und in verfremdende Schemata preßt wie das Abendland den Orient, dann können die europäischen Abgrenzungs- und Repräsentationsstrategien selbst nicht als Quelle oder Ausdruck von Macht über den Orient sein. Wenn Alteritätskonzepte eine konstitutive Größe kultureller Identitätsstiftung generell sind, dann kann in der Alterität selbst keine hegemoniale Struktur liegen.¹⁹⁸

Die Zwiespältigkeit in Saids Ausführungen, auf welche oben hingewiesen wurde, betrifft –konkreter gesagt– seine Nichtunterscheidung zwischen Orientalismus als ideologischer Orientierung, die zur Macht führt –diese Art von Orientalismus könnte homogen sein– und Orientalismus als Prozess der kulturellen Abgrenzung vom Fremden. Die letztere Kategorie wirft die Verstehensfrage auf, weil sie die Dialektik von Kulturuniversalismus und -relativismus zu disputieren scheint, während die erstere die Verstehensmöglichkeit ausschließt, da sie die anderen Kulturen als unterlegen betrachtet.

¹⁹⁸ Andrea Polaschegg, a.a.O., S. 37/38.

Orientalismus als Wahrnehmung des kulturell Fremden kann mit dem von Sundermeier entworfenen Alteritätsmodell kombiniert werden. Wichtig ist hier zu unterscheiden zwischen dem Orientalismus als westeuropäische Denkfigur¹⁹⁹ über fremde Kulturen und Saids *Orientalism* als Wahrnehmung einer solchen kultur- und ideengeschichtlichen Tradition. Im den folgenden Zeilen soll der Zusammenhang zwischen Saids *Orientalism* und dem Alteritätsmodell erörtert werden.

Der Fremde wird als der so ganz andere angesehen, der als der unheimlich Fremde in mir Angst und Beunruhigung hervorruft. Doch das, was mich bedroht, übt zugleich einen Reiz aus und hat Anziehungskraft, wenn es im exotischen Gewand auftritt. Als Tremendum ist das Fremde des anderen Menschen zugleich ein Faszinosum. (Sundermeier 1996, S. 74)

Saids Rezeption des westlichen Orientalismus als Fremdwahrnehmung in politischen Zusammenhängen kann dem Fremden Feindschaft zuschreiben: „Wenn der sich von mir abgrenzende Fremde nicht zum Vertragspartner werden kann, muss er vernichtet werden. Ein Kampf auf Leben und Tod kann entstehen. Verstehen wäre hier gefährlich, weil es die Gegensätze minimiert“ (Sundermeier 1996, S. 74). Diese Auffassung vom Fremden findet sich auch bei dem spanischen Konquistador Hernando Cortés, der sich, Todorov zufolge, zwar der Verschiedenheit der indianischen Kulturen bewusst gewesen sei, jedoch seien die Indianer als ihm fremdes Volk noch nicht Subjekte im vollen Sinne des Wortes geworden:

...das heißt Subjekte, die dem sie wahrnehmenden Ich vergleichbar wären [...] [Sie] nehmen wohl eher eine Mittelstellung ein: Sie sind zwar Subjekte, aber Subjekte, die auf ihre Rolle als Hersteller von Objekten, als Kunsthandwerker oder Jongleure reduziert sind, deren Leistungen man zwar bewundert, jedoch mit einer Bewunderung, die die Distanz zwischen ihm und ihnen eher unterstreicht als aufhebt; und ihre Zugehörigkeit zur Reihe der „Kuriositäten der Natur“ ist nicht gänzlich in Vergessenheit geraten.²⁰⁰

Die anthropozentrische Wende oder die Wiederentdeckung der Rolle des Menschen in dieser Welt, die die Tradition der Aufklärung durchlief, war ein entscheidendes Moment für den westeuropäischen Orientalismus als intellektuelle Tradition in der Neuzeit.²⁰¹ Ab dieser Zeit brach der ernsthafte Streit zwischen Kulturuniversalismus und Kulturrelativismus aus. Intellektuelle Denkmuster in Europa, die seit jener Zeit bis heute stark

¹⁹⁹ Reinhard Schulze, a.a.O.

²⁰⁰ Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a. M. 1985, S. 159.

²⁰¹ Vgl. Schulze, a.a.O.

den Terminus *Okzident* verkörpern, sahen in dem Fremden die Möglichkeit, die Universalität der Aufklärungsbewegung zu relativieren.²⁰² Was als orientalistisch gilt, wird einer anderen *fremden* Identität zugeordnet und hat somit seine Eigenheit. So kann der Fremde im Laufe der Geschichte mit seiner kulturellen Besonderheit an der Universalgeschichte und der menschlichen Zivilisation partizipieren. Ein Schritt zum Verstehen des Fremden scheint hier gemacht zu werden. Jedoch wurde – und wird bis heute noch – von Intellektuellen mit Ausnahme von Herder und wenigen anderen im späten Aufklärungszeitalter zwischen aufgeklärten und *noch* nicht aufgeklärten Völkern unterschieden, wobei die Letzteren einen Prozess wie den der Europäer durchlaufen sollen, damit sie die Universalgeschichte der Menschheit bereichern können. Diese Ansicht wird von Said aber auch von Schulze und anderen Orientalismus-Analysierenden, sowie von Waldenfels durch seine phänomenologischen Untersuchungen als Aneignung bzw. als Bändigung des Fremden interpretiert. Wenn Said die kulturelle Situation des 18. Jahrhunderts, wie schon erwähnt, als den geistigen Anfang der kolonialistischen Zeit beschreibt, dann kann daraus geschlussfolgert werden, dass der Fremde in Bezug auf das Buch *Orientalism* den faszinierenden Feind personifiziert. Obwohl im Alteritätsmodell der Fremde als der Faszinierende auftritt, so dass die Begegnung sogar zur Entfremdung von der eigenen Kultur führen könnte, was man Assimilation nennen kann, ist der von Said als Unterwerfungsdiskurs wahrgenommene intellektuell orientierte Orientalismus als aktiv-transitiver Assimilationsdiskurs²⁰³ zu interpretieren. Denn als die Hauptintellektuellen der Aufklärung Anspruch auf Universalität des aufklärerischen und aufgeklärten Subjekts hatten, fragten sie sich nicht nach dem Wie, wie der Fremde – meistens ist der Fremde hier der Orientale – durch seine eigene kulturelle Tradition seine spezifische Aufklärung machen würde, sondern es wurde meistens unter „Aufklärung“ eine normative Tradition verstanden, die sich nur von der europäischen Tradition herschreibt und als Vorbild für andere Völker zu verstehen ist. Die Faszinierungsvariante, die das Kommunikationsmodell der Alterität trägt, ist durch einen Assimilationsprozess geprägt, der im Fremden, weil er faszinierend ist, entweder einen möglichen Partner oder ein feindseliges Subjekt sieht. Wenn der Fremde sich selbst nicht mir angleicht (reflexi-

²⁰² Vgl. Ebd.

²⁰³ Axel Horstmann: *Das Fremde und das Eigene – „Assimilation“ als hermeneutischer Begriff*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*. München 1993, S. 371-410.

ve Assimilation bei Horstmann), dann muss ich selbst ihn mir aneignen. Da der europäische Geist des 18. Jahrhunderts als Vorbild angesehen wurde, musste die Fremdheit des Fremden ausgeschaltet werden, damit ein Verstehensprozess anfangen kann. Eine solche Verstehensform des Fremden verbindet Todorov mit Anerkennung, indem er den Fall von Spaniern und Indianern als in der Historie verankertes Assimilationsmodell in der Kulturbegegnung darstellt. Todorov berührt das Problem des Fremdverstehens, das Said eigentlich nicht ernsthaft thematisiert, wenn er (Todorov) auf das Dreieck „Verstehen, Nehmen und Zerstören“ hinweist und davor warnt. Für Todorov ist Verstehen vorstellbar, nur wenn der Fremde sowohl als verschieden als auch als gleichwertig anerkannt wird. Demzufolge hat die Anerkennung des Fremden zwei Bestandteile: Erstens dass die Andersheit des Fremden nicht negiert werden muss und zweitens, der Fremde als Gesprächspartner angesehen werden. Wenn diese zwei Elemente fehlen, dann kann die Begegnung mit dem Fremden in eine Unterwerfungstendenz oder eine Assimilations- bzw. Angleichungsform umkippen:

Bestenfalls sagen die spanischen Autoren Gutes über die Indianer, doch abgesehen von wenigen Ausnahmen sprechen sie nie mit den Indianern. Doch nur wenn ich mit dem anderen spreche (nicht wenn ich ihm Befehle erteile, sondern wenn ich einen Dialog mit ihm aufnehme), erkenne ich ihm die Qualität eines Subjekts zu, das mir selbst als Subjekt vergleichbar ist [...] Wenn das Verstehen nicht mit einer uneingeschränkten Anerkennung des anderen als Subjekt einhergeht, dann besteht die Gefahr, dass dieses Verständnis zum Zwecke der Ausbeutung, des „Nehmens“ genutzt wird; das Wissen wird dann der Macht untergeordnet. (Todorov 1985, S. 160)

Saids Orientalismus-Wahrnehmung geht kaum auf die Frage des Verstehens und der Anerkennung ein. Als Fortsetzung vom Bild, das Todorov von Cortés erstellt hat, mit dem auch Sundermeier sich in seinen Ausführungen über ethnologische Perspektiven der Fremdbegegnung auseinandergesetzt hat, kann man *Orientalism* mit seiner Akzentuierung der kolonialen Interessen betrachten. Cortés näherte sich dem Fremden, Todorov zufolge, aus strategischen Gründen, um die eigene Identität zu stärken. Nach Said beschäftigen sich der Orientalismus und die Orientalistik mit dem kulturell Fremden, um ihn zu unterwerfen. Der Fremde sei identitätsstärkend und der Fremd-Wahrnehmende lasse die andere Identität nicht gelten, da er sie an seinem kulturellen Erbe messe. Schließlich beschreibt Said *Orientalism* eine eurozentrische Sichtweise des Fremden, die vom Alteritätsdenken ausgeht und auf kulturelle Aneignung hinausläuft. Zu welcher hermeneutischen Assimilationsform nach Horstmanns Konzept der Orienta-

lismus gehören könnte, ist in Bezug auf Saids Analyse unklar. Hauptsächlich können weder der Orientalismus an sich, wie er in der vorherrschenden intellektuellen Aufklärung Fuß gefunden hat, noch Saids Wahrnehmung dieser Orientbilder zu einem interkulturellen Diskurs über Fremdverstehen beitragen. Sie sind zwei Seiten einer Medaille, weil sie das gleiche Zerrbild über den Fremden produzieren.

3.2 Die Wiederentdeckung der eigenen Kultur. Okzident und Okzidentalismus bei Hassan Hanafi

Hassan Hanafis Projekt heißt *Erbe und Erneuerung*, und für die Erweiterung dieses Projekts wendet sich Hassan Hanafi der westlichen Tradition zu, um einen Standpunkt dieser gegenüber zu gewinnen.²⁰⁴ Die Untersuchungen des westlichen Bewusstseins als ein fremdes Kulturerbe, die sich aus dem arabischen Kulturkreis herschreiben, sind nach Hanafi bisher noch nicht ausreichend, um den Europäern eine *starke* Lektüre ihres Erbes mit anderen Augen zu präsentieren. Deshalb wollte Hanafi eine Wissenschaft der Okzidentalistik gründen, die dieses entscheidende Manko bei der arabisch-islamischen Denkweise gegenüber dem europäischen Bewusstsein auszugleichen hat. Hanafis Schrift *Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik* ist der Versuch, dem Begriff der Okzidentalistik eine Definition zu geben und ihn dem der Orientalistik entgegenzusetzen. Zwar ist Hanafis Verständnis vom Okzidentalismus bzw. der Okzidentalistik mit Abstand ein Pendant zur Orientalistik, aber man kann Hanafis Konzept, das ich hier diskutieren will, nicht mit dem durch Ian Buruma und Avishai Margalit entworfenen Okzidentalismusbegriff gleichsetzen. Die Letzteren haben ein Okzidentalismus-Konzept entwickelt, das das Gegenstück zu Edward Saids Buch *Orientalism* aufzeigt. Hauptsächlich basiert das Buch „*Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*“²⁰⁵ auf der Orientalismus-Kritik: Was von Said als vom Westen gegen den Osten gerichtetes feindseliges Bild betrachtet wird, wird in den Augen von Buruma und Margalit rekonstruiert, um der orientalischen Wahrnehmung des Westens als eines fremden Kulturkreises ein homogenes Gebilde zu geben. Die beiden Autoren weisen an einer Stelle

²⁰⁴ Einen Überblick über Hanafis Projekt der Erneuerung des arabisch-islamischen Kulturerbes gibt Thomas Hildebrandts Buch *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Hassan Hanafis „Einführung in die Okzidentalistik“*. Berlin 1998.

²⁰⁵ Ian Buruma / Avishai Margalit: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*. München / Wien 2005.

darauf hin, dass ihrer Ansicht nach die über den Westen konstruierten Feindbilder kein Spezifikum der islamischen Welt sind, indem sie sagen:

Das entmenschlichende Bild des Westens, das seine Feinde gezeichnet haben, haben wir als Okzidentalismus bezeichnet [...] Zwar ist in der muslimischen Welt einiges schiefgelaufen, doch lässt sich der Okzidentalismus ebenso wenig auf eine Krankheit des Mittleren Ostens reduzieren, wie man ihn vor fünfzig Jahren für eine spezifisch japanische Seuche halten konnte. Schon die Verwendung dieser medizinischen Terminologie bedeutet, selbst in einen unheilvollen rhetorischen Habitus der Okzidentalisten zu verfallen. Wir sind jedoch davon überzeugt, dass der Okzidentalismus ähnlich wie der Kapitalismus, der Marxismus und viele andere moderne ‚Ismen‘ in Europa entstanden ist und erst später in andere Teile der Welt transferiert wurde. Der Westen hat die Aufklärung und ihre säkular-liberalen Ableger hervorgebracht, aber auch ihre oftmals verheerenden Gegengifte.²⁰⁶

Trotz dieser Relativierung der Verbreitung der Feindbilder in der Okzidentalismus-Debatte lässt sich Burumas und Margalits Konzept offensichtlich einerseits auf die Beschränkung auf antiwestliche Vorurteile, andererseits auf die Festigung solcher Vorurteile beschränken, so dass ein Unterschied zu Saids *Orientalism* kaum feststellbar ist. So liest man wiederum im ersten Kapitel des Buches Okzidentalismus unter dem Namen *Krieg gegen den Westen* folgendes:

Das Bild des Westens im Okzidentalismus ähnelt den schlimmsten Aspekten seines Gegenparts, des Orientalismus, der seine menschlichen Ziele ihrer Menschlichkeit beraubt. Manche orientalistischen Vorurteile erwecken den Eindruck, nichtwestliche Menschen seien keine Lebewesen im vollen Sinne; geistig-seelisch stünden sie auf der Stufe von Kindern und dürften deshalb als minderwertige Geschöpfe behandelt werden. Der Okzidentalismus ist mindestens genauso reduktionistisch; seine Bigotterie kehrt die orientalistische Sichtweise schlicht in ihr Gegenteil. Eine ganze Gesellschaft oder Zivilisation auf eine Masse seelenloser, dekadenter, geldgieriger, entwurzelter, ungläubiger und gefühlloser Parasiten zu reduzieren ist eine Form intellektueller Zerstörung. Noch einmal sei es gesagt: Ginge es bei dieser Sache nur um Abneigungen oder Vorurteile, würde sie nicht weiter interessieren. Vorurteile sind nun einmal Teil der *condition humaine*. Wenn die Vorstellung von der Minderwertigkeit anderer jedoch Züge annimmt, führt sie zur Vernichtung von Menschen.²⁰⁷

Der erste Satz im obigen Zitat versteht sich als Erweiterung von Saids Konzept in der Gegenrichtung. Es handelt sich also, wie das nächste Zitat deutlicher zeigen wird, eher um eine Herausarbeitung von bestimmten Feindbildern, die in der östlichen Wahrnehmung des *fremden* Westens verankert sind. Entscheidend für den Zusammenhang dieser Arbeit ist, dass die Verstehensfrage fast völlig ausgeblendet wird:

²⁰⁶ Ebd., S. 13/14.

²⁰⁷ Ebd., S. 18.

Der Okzidentalismus ließe sich zum einen beschreiben, indem an die Geschichte all seiner Verbindungslinien und Überlappungen nachspürt: Von der Gegenreformation und Gegenaufklärung in Europa bis zu den verschiedenen Varianten von Faschismus und Nationalsozialismus in Ost und West, dem Antikapitalismus und den Globalisierungsgegnern und schließlich bis zum religiösen Extremismus, der heute vielerorts wütet. Um der Klarheit, aber auch der Kürze willen haben wir uns jedoch für einen anderen Weg entscheiden. Statt streng chronologisch oder regional geordnet vorzugehen, arbeiten wir spezifische Strömungen des Okzidentalismus heraus, die sich bei diesem Phänomen immer und überall finden lassen. Diese Stränge verbinden sich zu einer Art Kette der Feindseligkeit – einer Feindseligkeit gegenüber der Stadt, die als wurzelloser, arroganter, gieriger, dekadenter und frivoler Kosmopolitismus erscheint; gegenüber dem Geist des Westens, wie er in Wissenschaft und Vernunft zum Ausdruck kommt; gegenüber dem gesetzten Bürgertum, dessen Existenz die Antithese zum sich selbst opfernden Helden darstellt; und schließlich gegenüber dem Gottlosen, der vernichtet werden muss, um den Weg frei zu machen für eine Welt des reinen Glaubens. Das vorliegende Buch will weder Munition für einen globalen „Krieg gegen den Terror“ liefern noch die gegenwärtigen Feinde des Westens dämonisieren. Wir wollen vielmehr die Antriebskraft verstehen, die hinter dem Okzidentalismus steckt, und zeigen, daß die heutigen Selbstmordattentäter und heiligen Krieger nicht unter einer einzigartigen Krankheit leiden, sondern von Ideen befeuert werden, die eine Geschichte haben. Diese Geschichte läßt sich geografisch nicht eindeutig festlegen. Der Okzidentalismus kann überall seine Blüten treiben. Japan, einstmals Brutstätte eines mörderischen Okzidentalismus, findet sich heute im Lager seiner Ziele wieder. Verstehen heißt nicht entschuldigen, ebensowenig wie vergeben vergessen, bedeutet, aber ohne Verständnis derjenigen, die den Westen hassen, besteht kaum Hoffnung, sie an der Auslöschung der Menschheit hindern zu können.

Buruma und Margalit kritisieren einen von antiwestlichen Ideologien gesättigten Okzidentalismus, der mit Hanafis Versuch über okzidentale Kultur nicht kombinierbar ist. Bei Buruma und Margalit tritt der Begriff des Okzidentalismus kaum als Wahrnehmung des westlichen Kulturerbes auf. Aus xenologischer Perspektive handelt es sich nicht um einen nicht-westlichen Interpretament oder um einen Vergleich des Eigenen und des Fremden. Bei Hanafi kann man dagegen feststellen, dass eine strikte Debatte über okzidentale Werte aus einer geschichtsphilosophischen Sicht zu eröffnen beabsichtigt wird. Die eigentliche Auseinandersetzung, die Hanafi durch seine *Okzidentalistik* anregen will, ist der über den Dualismus der Moderne und Tradition in der islamischen Welt. Das Buch *Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik* besteht aus acht Kapiteln. Sechs Kapitel bilden eine Darstellung der europäischen philosophischen Richtungen aus einer arabisch-islamischen intellektuellen Sicht. Dabei handelt es sich, Hanafis Worten nach, um eine Außenbeschreibung der Struktur des europäischen Bewusstseins und seiner Zukunft. Im ersten und im letzten Kapitel handelt es sich um die Dialektik des Eigenen und Anderen bzw. Fremden in Bezug auf das europäische und islamische Be-

wusstsein. Mich interessieren die zuletzt erwähnten Kapitel deshalb, weil sie im Umgang mit dem philosophischen und kulturellen Erbe die europäische und die arabisch-islamische Perspektiven als Formen des Eigenen und Fremden gegenüberstellen und somit direkt meine Interpretation ansprechen.

Hanafis These speist sich hauptsächlich aus zwei Ansätzen: Aus dem sogenannten Rollentausch, das arabisch-islamische Eigene wird nun Subjekt, nachdem es eine lange Zeit Objekt westlicher Forschungsgebiete war²⁰⁸, und aus dem Ausgleich²⁰⁹ jener westlichen und islamisch geprägten Perspektiven, damit das Eigene so wie das Andere als wertvoll angesehen werden dürfen.

Das Besondere bei Hanafis Forschung ist, dass er für eine Trennung des islamischen Orients von Europa plädiert, wobei das Eigene vom Fremden abgelöst werden muss, nachdem sie mehr oder weniger verschmolzen. Eine scharfe Kritik übt *Hanafi* am europäischen Denken, indem er es des Egozentrismus bezichtigt. Das Eigene muss nun aus dem europäischen Fremden emanzipiert werden, nachdem es ihm *zu viel* vertraut hat. Thomas Hildebrandt beschreibt diesen Trennungsprozess in Form eines Fragens, ob es sich dabei um eine Emanzipation oder Isolation vom westlichen 'Lehrer' handelt. Nach Hanafi hat sich der Westen aufgrund seiner egozentrischen Traditionsgeschichte zum Lehrer aufgeworfen, der die *Fehler* anderer Kulturen korrigieren soll. Sowohl politisch als auch kulturell gesehen sieht Hanafi im Westlichen den Kolonisator und im Orientalen den Kolonisierten²¹⁰, der Andere ist der Herrschende und das Eigene ist der Beherrschte oder das Opfer seines Angewiesenseins auf den Anderen. Diese Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremdem lässt sich prinzipiell ohne Vorbehalt mit Saids Ansatz paaren. Eine andere Aufgabe, wie diejenige, die ich im letzten Abschnitt über Said und sein Verständnis von Alterität zum Ausdruck gebracht habe, besteht darin, Hanafis *Okzidentalistik* nachzugehen und herausfinden, welches Verständnis des Fremden sich in diesem Trennungsdenken entwickeln kann, das Hanafi für die Voraussetzung hält, um die Anerkennung des Eigenen – in diesem Fall die arabisch-islamische Kultur – zu erhalten. Die Verstehensfrage ist dabei präsent und ausschlaggebend.

²⁰⁸ Thomas Hildebrandt, a.a.O., S. 20.

²⁰⁹ Ebd., S. 37.

²¹⁰ Ebd., S. 20.

Die entscheidende Frage, die sich Hanafi stellt, ist eigentlich der Dialektik von Identität und Assimilation zuzurechnen. Mit dem sogenannten Rollenaustausch will Hanafidarauf aufmerksam machen, dass die arabisch-islamische Tradition auch das Recht hat, die okzidentalische Kultur, die europäische insbesondere, als Forschungsgegenstand zu behandeln. Nachdem der Westen, so Hanafis Überzeugung, in den letzten Jahrhunderten den Orient zum Gegenstand heftiger Kritik gemacht hat und die Rolle des einzigen Lehrers und Aufklärers übernommen hat, der das Andere beobachtet und beurteilt, sollen wir nun die Rollen tauschen: Das zu studierende Objekt im Orientalismus ist das studierende Subjekt im Okzidentalismus. Das studierende Subjekt im Orientalismus ist das zu studierende Objekt im Okzidentalismus. Im Sinne von Mall, dass Europa heute interpretierbar ist, wird also der Westen nach Hanafi zum Anderen, der Orient stellt sein Selbst wieder her. Hanafi beschreibt die geistige Position, die er vertritt, präziser wie folgt:

[Die] [Okzidentalistik] [ist] die andere Seite, das Gegenstück, ja das Gegenteil der Orientalistik. Während die Orientalistik den Blick auf das Ich (den Osten) durch den Anderen (den Westen) darstellt, zielt die ‚Wissenschaft der Orientalistik‘ darauf ab, den doppelten historischen Komplex zwischen dem Ich und dem Anderen zu lösen und die Dialektik zwischen dem Minderwertigkeitskomplex des Ich und dem Größenwahn des Anderen zu beenden. Seit dem Entstehen der alten Orientalistik, die zur Zeit der imperialistischen Ausdehnung Europas ihre stärkste Kraft erreicht und so viele Informationen wie möglich über die kolonisierten Völker gesammelt hat, hat der Westen die Rolle des Ich eingenommen, wurde so zum Subjekt und betrachtete den Nicht-Westen als den Anderen, der daraufhin zum Objekt wurde. Die alte Orientalistik ist der Blick des europäischen Ich auf den nicht-europäischen Anderen, sie ist die Beziehung des studierenden Subjekts zum studierten Objekt. Als Folge entstand auf Seiten des europäischen Ich –durch seine Eigenschaft als studierendes Subjekt– ein Größenwahn und auf Seiten des nicht-europäischen Anderen –durch seine Eigenschaft als studiertes Objekt– ein Minderwertigkeitskomplex. In der Okzidentalistik wird das Maß nun umgedreht, die Rollen werden getauscht, und während das europäische Ich, das gestern noch das studierende [Subjekt] war, heute zum studierten Objekt wird, wird der nicht-europäische andere, der gestern noch das studierte [Objekt] war, heute zum studierten Subjekt. Dadurch verwandelt sich die Dialektik zwischen dem Ich und dem Anderen von einer Dialektik zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen in eine Dialektik zwischen dem Nicht-Westen und dem Westen. Die Aufgabe der Wissenschaft der Okzidentalistik ist also, den historischen Minderwertigkeitskomplex im Verhältnis des Ich zum Anderen aufzulösen und (...) das Gefühl der Unvollkommenheit gegenüber dem Westen –in Sprache, Kultur und Wissenschaft, in Schulen, Theorien und Meinungen– zu beenden, das den Eindruck der Minderwertigkeit bei [den Menschen des Ostens] hat entstehen lassen, welcher sich, wie bei den zeitgenössischen islamischen Bewegungen und in der islamischen Revolution im Iran, leicht in einen illusorischen Eindruck von Größe verwandelt.²¹¹

²¹¹ Hassan Hanafi: „*Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik*“. Die Beirut Ausgabe, S. 20/21. Übersetzt von Thomas Hildebrandt. Die folgenden zitierten Textpassagen beziehen sich auf diese Übersetzung.

Nach dem obigen Zitat begreift sich die Wissenschaft der Okzidentalistik, die Hanafi begründen möchte, als Abgrenzung von der Orientalistik, weil die Letztere fortsetzen wollte, was die militärische Gewalt verursacht hat, nämlich dass die anderen nicht-europäischen Völker auch einer bestimmten westlichen kulturellen Norm unterworfen sein müssen. Als Pendant zur Orientalistik ist die Okzidentalistik, weil sie mit Hanafis Worten das studierende Subjekt (die europäische bzw. die westlichen Kultur) zum zu studierenden Objekt macht. Nach Hanafi grenzt sich die Okzidentalistik allerdings von der Orientalistik ab, weil sie die kulturelle Herrschaft über den Anderen nicht anstrebt, sondern die Arroganz des Westens gegenüber dem Nicht-westen dekonstruieren und somit ein neues Verhältnis des Eigenen zum Anderen rekonstruieren will. Mit diesem Ansatz wird es jedoch klarer, dass Hanafis Rezeption von Orientalistik sich nicht radikal von der von Said unterscheidet, was die kulturelle Abhängigkeit besonders des islamischen Orients anbelangt. Hanafi wirft manchen arabischen Intellektuellen bloße Nachahmung und geistige Abhängigkeit vor, weil sie in ihrem Umgang mit dem eigenen kulturellen Erbe zum Zwecke seiner Erneuerung meistens die Modernisierung des Westens zum Vorbild nehmen. Dies führt dazu, so Hanafi, dass jedes neue kulturelle Produkt nur vor den westlichen Schranken diskutiert werden darf, d.h. jede nicht-europäische Kreativität im geistigen Bereich wird von den Europäern kontrolliert, womit man indirekt in einen Assimilationsprozess geriet.²¹² Die kulturelle Verwestlichung des arabisch-islamischen Eigenen wird von Hanafi folgendermaßen beschrieben:

Jeder Aufruf, der in der Zivilisation des Ich erscheint, wird notwendigerweise auf die Zivilisation des Anderen zurückgeführt, insoweit das Ich Kenntnis vom Anderen besitzt. Der Andere produziert, und das Ich konsumiert. Der Andere ist kreativ, und das Ich übernimmt. Der Andere kontrolliert die Medien und leitet die Verlagshäuser, und das Ich unterliegt Dominanz und Vorherrschaft. Jeder Aufruf zur Vernunft und zur Betätigung des Denkens ist notwendigerweise kartesianisch. Jeder Aufruf zur Freiheit, zur Freiheit der Rede und der Tat, ist –ob wir wollen oder nicht- liberal. Jeder Aufruf zu Sozialismus und sozialer Gerechtigkeit ist unweigerlich marxistisch. Jeder Aufruf zur Wertschätzung des Menschen und zur Bekräftigung der menschlichen Existenz ist zwangsläufig existenzialistisch. Jeder Anspruch auf die Tat und die Durchsetzung des eigenen Vorteils ist pragmatisch und [vom Westen] übernommen. Und jede Analyse der lebendigen Erfahrungen sowie jede Beschreibung der bewußtseinsmäßigen Phänomene ist phänomenologisch und [aus dem Westen] entliehen. Kein Denker ist bei uns mehr zu Kreativität in Wort und Tat in der Lage, ohne daß seine Kreativität auf ihre äußeren, in der westlichen Zivilisation liegenden Quellen verwiesen würde, so als seien wir zur Nachahmung verurteilt und unfähig zur Kreativität. Unsere Rolle in der Geschichte ist die des Schülers, der Lernenden

²¹² Mehr zu Hanafis Kritik an den von dem westlichen Bewusstsein beeinflussten arabischen Intellektuellen findet sich bei Thomas Hildebrandt, a.a.O. oder den originalen Text von Hanafi.

und des Jungen vor dem Professor, dem Lehrer und dem großen Meister. Der Westen ist der erste und letzte Bezugsrahmen für jede eigene, nicht-europäische Kreativität.²¹³

Das Beeinflusstsein von dem Anderen beurteilt Hanafi eigentlich als weniger problematisch, wenn das Beeinflussende nicht ins Zentrum gerückt oder sogar „geheiligt“ wird. Denn wenn das Andere im Zentrum steht, wird auf das Eigene nur am Rande eingegangen, von daher wird die eigene Identität nur im Rahmen der fremden Identität verstanden. Der Gedanke, dass man sein Selbst erst durch die Begegnung mit dem Anderen entdeckt oder besser versteht, wird in Hanafis Konzept bewusst verdrängt. Unterbewusst ist jedoch die Tatsache vorhanden, dass Hanafi vor dem Minderwertigkeitskomplex des Eigenen gegenüber der westlichen Geschichte und Kultur warnt. Diese Krise des Eigenen hat Hanafi erst entdeckt, als die westlichen philosophischen Strömungen im ägyptischen Boden als *erwünscht* oder als *unerwünscht* angekommen sind. Die Wahrnehmung des Anderen oder des Ich bei Hanafi könnte man mit Husserls phänomenologischem Ansatz zum Umgang mit dem Fremden in Verbindung setzen, besonders wenn Hanafi meint:

Das Ich verfügt über keinen eigenen, besonderen theoretischen Rahmen und als könne man es nicht mittels seiner inneren Bestandteile und unter Bezug auf diesen eigenen theoretischen Rahmen aus dem Inneren heraus verstehen. So als ob das Ich sich nur im Spiegel des Anderen zeigt, als ob es sich selbst nur mittels des Anderen als Kriterium und Maßstab des Urteils wahrnimmt [...] anstatt daß der Denker das Bild des anderen in seinem eigenen Geiste sieht, sieht er sein eigenes Bild im Geiste des Anderen. Anstatt daß er den Anderen im Spiegel des Ich betrachtet, betrachtet er das Ich im Spiegel des Anderen.²¹⁴

Das Ziel des Rollentauschansatzes ist die kulturelle Befreiung vom Westen, damit die nicht-westlichen Völker in der Lage sein werden, sich selbst als handelnde Subjekte zu betrachten und nach diesem Prinzip ihre Kultur als eine von der westlichen abweichende Kultur darzustellen. Hier stellt sich die Frage, worauf Hanafi mit dieser Abgrenzung von der westlichen Tradition hinaus will. Dass Hanafi die westlichen Errungenschaften in der Philosophie, Literatur, Kunst, Ökonomie und der liberalen Politik abzuwerten vorhat, ist eigentlich aus *Okzidentalistik* kaum klar herauszulesen.²¹⁵ Klarer ist doch die psychologische Suche nach dem assimilierten Eigenen durch die Abgrenzung vom

²¹³ Thomas Hildebrandt, a.a.O., S. 23.

²¹⁴ Hassan Hanafi, a.a.O.

²¹⁵ Vgl. Thomas Hildebrandt, a.a.O., S. 25.

westlichen Erbe. Dieses Erbe ist kein allgemein-menschliches Erbe, in dem das Vorbild aller menschlichen Erfahrungen enthalten ist, sondern bringt ein kulturspezifisches Denken zum Ausdruck.²¹⁶ Wie Malls Konzept die Traditionsgebundenheit akzentuiert, ist auch bei Hanafis Konzept die Standortgebundenheit²¹⁷ von großem Belang, weil er dadurch feststellen kann, dass das westliche Kulturerbe eine Zeit und einen Boden darstellt. Es ist eine *Conditio sine qua non* für die nicht-westlichen Völker, damit sie ihre Kreativität zeigen können und sich von eurozentrischen Vorbildern abgrenzen sollen.

Um das Eigene gegenüber dem Anderen hervorzuheben, versucht Hanafi, wie schon oben erwähnt, zu einem Ausgleich der Perspektiven zu gelangen. Man kann diesen Versuch als Kompensationsmodell dem Fremden gegenüber bezeichnen. Die Wahrnehmung der westlichen Philosophie als vom Selbst abweichender Tradition basiert für Hanafi zuerst auf einem kritischen Umgang mit ihr. Nur so kann das Tor zu einer Revision des Eigenen geöffnet werden. Denn ohne vorkritische Betrachtung des Anderen mit den eigenen Vorverständnissen wird ein hierarchisches Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Anderen entstehen, das das Andere zum Produktiven und das Eigene zum Rezipienten macht. Hanafi will eine wechselseitige Beziehung zwischen den Völkern sehen, die davon ausgeht, dass alle Kulturen gleichwertig sind und zusammen an der Universalgeschichte teilhaben.

Es stellt sich die Frage, ob Hanafi mit dem Rollentausch, der die Minderwertigkeitsgefühle des Orients zu kompensieren zum Ziel hat, wirklich nach Gleichheit strebt und bei kulturspezifischen Universalthemen das Recht zum Mitreden festigen will oder, ob es ihm in seinem Projekt eher um einen Machtwechsel geht. Diesen Einspruch darf man einschränkungslos gegen Hanafis Widersprüchlichkeit erheben besonders, wenn man die letzten Worte seines Buches liest, die nicht nur die Verteidigung seiner Identität gegenüber einer bedrohenden Verwestlichung, sondern auch die westlichen Philosophen als Feindselige Akteure darstellen:

Das Schreiben ist für mich ein Entledigen von einer Sorge und eine Erleichterung von Verantwortung und Last. Außerdem ist es für mich ein Moment der Erregung und eine Daseinsbestätigung, ein Moment der Befreiung des Ich vom Anderen durch seine Beschreibung, seine Objektivierung und seine Verwandlung in ein Objekt des Urteils. Die Kürze des Lebens verlangt, dass ich die Schlange zunächst unter meinem Hemd hervorziehe und sie erst dann genau beschreibe, wobei ich ihre Länge, Breite, Dicke und Farbe

²¹⁶ Vgl. ebd., S. 25.

²¹⁷ Vgl. Mall, das zweite Kapitel S. 47.

bestimme, dass ich sie vom Subjekt zum Objekt mache, vom Geist zum Körper, von der Welt des Geistes zur Welt der Dinge. Ich wollte –denn das Leben ist kurz- auf einen Schlag die Angst vor dem Anderen beseitigen, seine Verbreitung von Schrecken beenden und den Minderwertigkeitskomplex überwinden, den manche Forscher ihm gegenüber empfinden. Auch das europäische Bewusstsein ist ein Objekt und nicht nur ein Subjekt. Auch ich bin ein Subjekt und nicht nur ein Objekt. Ich kann all die westlichen Philosophen nehmen und sie in ein Paradebataillon einreihen. Ich kann dabei ihr Anführer sein, sie dirigieren und bewegen und sie in Abläufen, Aufstellungen und Formationen –ganz, wie ich will, und meiner Strategie, meinen Plänen und Zielen entsprechend- an mir vorbeischieben lassen. Ja ich kann, nachdem ich sie umzingelt habe, die Bataillone der Feinde nehmen und sie alle zusammen in Gefangenschaft stecken. Jede einzelne Gruppe von ihnen stecke ich in eine Zelle und mache hinter ihnen allen die Gefängnistür zu. Als Folge schwindet aus unseren Köpfen die Furcht vor dem Feind: Der Feind, der gestern noch siegreich war, ist heute in unsere Gefangenschaft geraten, so wie es dem israelischen Feind im Oktoberkrieg von 1973 erging. Auf diese Weise schwindet aus unseren Köpfen die Furcht vor der europäischen Philosophie und die Anziehungskraft, die wir ihr gegenüber empfinden. Ihre Zusammenfassung zu Schulen, Strömungen und Richtungen wird uns zudem stark dabei helfen, sie alle zusammen in all ihren Ablegern mit einer einzigen Hand zu ergreifen, damit wir uns nicht in den einzelnen Teilen, Individuen, Personen und Schulen verlieren, die mehr miteinander verbindet als sie voneinander trennt. Es war unser Ziel, das europäische Bewusstsein, anstatt es so, wie es will, frei und voller Stärke herrschen zu lassen, in ein großes Gefängnis und seine Denkschulen in einander benachbarte Zellen zu stecken, so dass keine von ihnen verlorengeht und auch wir beim Verfolgen ihrer Spur nicht mit ihnen verlorengehen.²¹⁸

In Hanafis Buch EWO geht also in erster Linie um einen Aufruf zur Befreiung vom Westen und einen Versuch der Selbsttherapie. Das Nachdenken der nicht-westlichen Menschen über den Westen soll nach Hanafi auf eine neue Grundlage gestellt werden und die in der Dritten Welt häufig selbst geförderte intellektuelle Vorherrschaft des Westens muss gebrochen werden.²¹⁹

Hanafi will eigentlich den Westen grundsätzlich nicht völlig zurückweisen, sondern durch ihn die nicht-westliche Welt aus ihrem Zustand der Abhängigkeit und Lähmung lösen. Deshalb versteht sich das Buch von Hanafi über den Okzident bzw. den Westen als eine an die nicht-westliche Tradition gerichtete Botschaft, die durch den sogenannten Rollentausch eine Möglichkeit sucht, den Westen in ein Studienobjekt zu verwandeln.²²⁰ Es ist jedoch unklar, ob Hanafi seiner Etablierung von okzidentalistischen Forschungszwecken einen institutionellen Rahmen geben will, wie es der Fall bei der Orientalistik ist, oder ob es ihm vielmehr darum geht, durch die Betonung der Möglichkeit,

²¹⁸ Hassan Hanafi, zitiert nach Hildebrandt, a.a.O., S. 47.

²¹⁹ Vgl. Hildebrandt, a.a.O., S. 44.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 44/45.

den Westen in ein Studienobjekt zu verwandeln, auf eine Geisteshaltung zu verweisen, die jeder, der sich als Objekt der westlichen Orientalistik betrachtet, einnehmen und sich dadurch vom Komplex des Unterlegenseins befreien kann.²²¹ Ebenso undeutlich ist es, ob Hanafi durch seine okzidentalistische Haltung den Anderen als Kooperationspartner oder als Bedrohung des Eigenen ansieht. Während das erste Kapitel in seinem Buch für die Emanzipation von dem sogenannten westlichen Lehrer, an manchen Stellen für das Lernen von ihm plädiert, damit das Eigene seinen Weg zur Kreativität findet, verfeindet sich die Schlussbetrachtung mit der westlichen philosophischen Tradition und will sie sogar ins *Gefängnis* bringen. So entsteht ein Isolationsdenken, das dem Westen den ewigen Kolonisorator-Status zuschreibt.

Hanafis Annäherung an die westlichen philosophischen Traditionen kann in positiver Hinsicht als Versuch interpretiert werden, die eigene philosophische Tradition und Kultur wieder zu entdecken. Demzufolge werden die westlichen philosophischen Traditionen in diesem Zusammenhang dazu beitragen, das Eigene zu überprüfen und zu reinterpretieren. Aber in den Kapiteln des Buches EWO, in denen Hanafi den Umgang mit der westlichen Tradition als anderer Tradition, ist kaum die Rede von einem Wandel, der zur soziokulturellen und politischen Entwicklung in den arabisch-islamischen Ländern beiträgt. Hanafi neigt hingegen dazu, vor der Gefahr der Abwertung der eigenen kulturellen Tradition und des Identitätsverlustes zu warnen, die die westliche Tradition für die arabisch-islamische verursachen kann. Vielmehr wird von Hanafi die westliche Alterität nicht als produktive Kategorie verstanden, sondern als Instrumentarium der *Verwestlichung* der eigenen kulturellen und philosophischen Tradition interpretiert. Dieses Unbehagen an der eigenen Kultur oder Identität kann nicht nur in arabisch-islamischen Gesellschaften und bei deren Intellektuellen, die eine koloniale Geschichte erlebt haben, sondern auch in den modernen asiatischen Ländern, wie z.B. im modernen Korea diagnostiziert werden. Der koreanische Soziologe Jae-Hyeon Choe beschreibt den Einfluss der westlichen Kolonialisierung, der Industrialisierung auf die traditionelle koreanische Identität in seinem Aufsatz *Die Wiederentdeckung kultureller Identität im Laufe des schnellen Wirtschaftswachstums*:

²²¹ Vgl. ebd., S. 45.

Verlust und Suche nach Identität sind kein neues Thema in den Ländern, die eine koloniale Geschichte hinter sich und eine Schwelle zur Industrialisierung in den letzten Jahrzehnten überschritten haben. Die Erfahrung als kolonisiertes Volk leben zu müssen, brachte ein Gefühl der Minderwertigkeit gegenüber den Kolonialherren mit sich, das die nationale und kulturelle Identität des eigenen Volkes in Frage stellte. Die modernen Konsumgüter und Technologien, die die Kolonialherren einführten, wurden den im Laufe der Kolonialisierung zumeist als etwas „Gutes“, „Modernes“ und „Zivilisiertes“ aufgenommen. Hingegen wurde die eigene Vergangenheit als ein „barbarischer“ bzw. „chaotischer“ Zustand abgewertet [...] Angesichts der Überlegenheit der materiellen Kultur des Westens, zumal seiner Waffentechnik, neigten die Völker der Kolonien nicht selten dazu, die westliche Zivilisation, ja den westlichen Lebensstil als ganzen für überlegen zu halten und den „eigenen“ eher im negativen Licht zu sehen [...] Mit der amerikanischen Besatzungsmacht drangen die westlichen Kulturelemente ungehindert ein: alltägliche Konsumgüter, Musik und Filme, Religion, das Erziehungssystem. Die Industrieprodukte aus Amerika wurden hochgeschätzt und mit ihnen der amerikanische Lebensstil insgesamt, der mehr Freiheit und Gleichheit zu versprechen schien. Aber gerade dieser für sie „exotische“ Lebensstil war dem Lebensgefühl der gewöhnlichen Leute ziemlich fern.²²²

Das obige Zitat erklärt das Eindringen des kulturell Fremden in die Länder, die kolonialisiert und von der westlichen Industrialisierung betroffen waren. Dieses Eindringen des westlichen kulturell Fremden hat zu Konfrontationen der Moderne mit der Tradition geführt. Die Moderne wird vor allem von der US-amerikanischen Kultur und Technologie repräsentiert, während die asiatischen und arabischen Gesellschaften traditionelle Lebensstile vertreten. In Bezug auf Korea findet Choe besonders problematisch, dass koreanische Politiker, weil sie stolz auf die westliche Kultur und die westlichen Errungenschaften waren, nach einer vollständigen Modernisierung im Sinne von Verwestlichung der koranischen Gesellschaft strebten. Um dies zu erreichen, verdeutlicht Choe, haben diese Politiker die westliche Lebensart in die Schulbücher eingeführt und sie zur Pflicht im Bildungswesen gemacht.²²³ Choe distanziert sich von einer vollständigen Modernisierung der koreanischen Gesellschaft im westlichen Lebensstil, die manche koreanischen Politiker *von oben* auffordern wollen, und plädiert stattdessen für eine Reinterpretation der eigenen Identität und Kultur, die durch einen Wandel in der Gesellschaft vollzogen wird. Denn eine gewaltsame, von oben vorgeschriebene Modernisierung der Gesellschaft nach dem westlichen Modell wird aller Wahrscheinlichkeit nach mit traditionalistischen Bewegungen begleitet, die die eigene Tradition wiederzuentde-

²²² Jae-Hyeon Choe: *Die Wiederentdeckung kultureller Identität im Laufe des schnellen Wirtschaftswachstums*. In: Joachim Matthes (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen 1992, S. 271-282, hier S. 272.

²²³ Vgl. Choe, a.a.O., S. 272/273. Und Wolf Dieter Otto: *Wissenskulturskultur und Fremde: Auswärtige Kulturarbeit als Beitrag zur interkulturellen Bildung; auch eine pädagogische Reflexion asiatischer Lehrjahre in Korea*. Indiciem, München 1995, S. 100.

cken bzw. wiederzugewinnen versuchen. In diesem Zusammenhang warnt Choe vor fundamentalistischen und nationalistischen Bewegungen, die mit übertriebener Verteidigung der eigenen Identität auf das Eindringen des westlichen kulturell Fremden antworten.²²⁴ Um den *schnellen* Modernisierungsprozess bzw. die Verwestlichung asiatischer Gesellschaften und die radikale Abwehr fremder Traditionen zu vermeiden, sieht es Choe als Aufgabe der neuen Generation, die dem Prozess der westlichen Industrialisierung ausgesetzt ist, die demokratischen Prinzipien des Westens zu respektieren, ihnen gegenüber aufgeschlossen zu sein und die eigene Identität neu zu entdecken:

Diese neue Generation steht ebenfalls vor der Aufgabe, sich davor zu bewahren, die Wiederentdeckung der kulturellen Identität zu chauvinistischen Zwecken zu nutzen, sondern sich der Welt und ihren demokratischen Traditionen zu öffnen. Ohne eigene kulturelle Identität zu entdecken, ist jedoch diese Öffnung nicht realisierbar.²²⁵

Für Choe erfordert die Wiedergewinnung kultureller Identität im industriellen Zeitalter eine Reinterpretation der eigenen Kultur. Politisch gesehen sollte die Reinterpretation der eigenen Kultur mit der Erneuerung hierarchischer Herrschaftsprinzipien, die sich z. B. im Falle der asiatischen Länder auf den Konfuzianismus beziehen, einhergehen.²²⁶ Choe zeigt eher Interesse an der Demokratie des Westens, die nach seiner Ansicht zur allmählichen Erneuerung der asiatischen Lebensstile beitragen kann. Er wendet sich also gegen eine Verwestlichung der asiatischen Gesellschaften und macht auf den allmählichen Kulturwandel aufmerksam, der weder zu Identitätsverlust noch zur Überschätzung der eigenen Kultur führt.²²⁷

Der Begriff der *Verwestlichung* stellt einen Prozess der Einverleibung dar. Diesen Begriff verwendet Hanafi in EWO kaum, aber er warnt vor einer Verschmelzung der arabisch-islamischen Tradition und der westlichen. Um die Gefahr einer westlichen Einverleibung zu vermeiden sei hier auf einen Begriff zu verweisen, der weder auf Identifikation mit dem Anderen noch auf Isolation von ihm abzielt. Es handelt sich um den Begriff der *Verschichtung*, der im Sinne von Sundermeiers Konzept eines konvivialen

²²⁴ Vgl. Choe, a.a.O., S. 276.

²²⁵ Ebd., S. 281.

²²⁶ Vgl. ebd., S. 281.

²²⁷ Vgl., ebd., S. 281.

Denkens im Umgang mit Fremdem das gleichzeitige Nebeneinander von westlichen und östlichen Kulturelementen erzielt.²²⁸

3.3 Amartya Sens Kritik der abgrenzenden Identitätsfindung

Amartya Sen ist eine der wichtigsten Personen unserer Gegenwart, nicht nur deshalb, weil er als weltbekannter Ökonom stark die Armut in der Welt bekämpft und für die politische Freiheit und soziale Chancen steht, sondern auch weil er nach Konzepten sucht, die zum Verstehen der menschlichen Kulturen beitragen können. Das im Jahre 2007 erschienene Buch *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (dt. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt) ist ein Muster für diese Versuche.²²⁹ Das Buch *Die Identitätsfalle* gliedert sich in neun Kapitel, die miteinander stark zusammenhängen. Als Schlagworte für diese Kapitel hat Sen Identität, Gewalt, Kultur, Religionszugehörigkeit, Westen und Antiwesten, Freiheit, Multikulturalismus ausgewählt. All diese Themen sind von großem Belang, aber aus Platzgründen soll es im Folgenden auf einen Überblick über sie beschränkt werden.

Identität ist ein spannendes Thema, das in der Gegenwart aufgrund des Globalisierungsprozesses und der Migrationsbewegungen im Vordergrund geisteswissenschaftlichen Diskurses steht. Akademisch gesehen melden sich alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu Wort, wenn es um das Thema *Identität* geht. Sen möchte als Person, die die Öffentlichkeit beeinflusst, an diesem Diskurs teilnehmen. Im Buch *Identity and Violence* begründet Sen seine Thesen nicht unbedingt aus der Sicht eines klassischen Wirtschaftswissenschaftlers, sondern eher als Zeuge der heutigen Öffentlichkeitsdebatte über das Thema *Identität* und mit ihm ins Gespräch kommende Diskurse über Globalisierung, Kultur und Tradition. Das Buch ist also generell an ein breiteres Publikum gerichtet. Zu Beginn seiner Erörterung steht Sen sehr kritisch gegenüber allen Versuchen sowohl auf populistischen als auch auf akademischen Ebenen, die Identität als

²²⁸ Vgl. Oskar Weggel: *Die Asiaten*. München 1989. Und Wolf Dieter Otto: *Wissenskulturr und Fremde*, a.a.O., S. 111.

²²⁹ Amartya Sen: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München 2007.

eine einzige kulturelle oder religiöse Besonderheit von Individuen oder einer Gesellschaft zu beschreiben. Denn die Reduzierung von Menschen, denen eigentlich eine kontingente Identität zugeschrieben wird, kann nur zur Gewalt oder zumindest zu fundamentalistischen Blicken aufeinander führen. Sen nennt den Vorgang, in dem Identität auf normative Eigenschaften reduziert wird, *Identitätsfalle*, weil hier zu erklären versucht wird, eine Nation oder eine Gesellschaft als ein in sich geschlossenes Wertesystem darzustellen. Die Identitätsfalle ist eine Konsequenz der Negierung von den vielfältigen Dimensionen, aus denen eine Identität besteht. Sen erklärt seinen ersten Standpunkt zur Vorstellung einer einzigartigen Identität wie folgt:

Viele Konflikte und Grausamkeiten in der Welt beruhen denn auch auf der Illusion einer einzigartigen Identität, zu der es keine Alternative gibt. Die Kunst, Haß zu erzeugen, nimmt die Form an, die Zauberkraft einer vermeintlich überlegenen Identität zu beschwören, die andere Zugehörigkeiten überdeckt, und in einer entsprechend kriegerischen Form kann sie auch jedes menschliche Mitgefühl, jede natürliche Freundlichkeit, die wir normalerweise besitzen mögen, übertrumpfen. Das Ergebnis ist dann entweder krude elementare Gewalt oder heimtückische Gewalt und Terrorismus im globalen Maßstab. (Sen 2007, S. 11)

Die Einstellung von Sen zum Begriff der Identität ist jedoch nicht nur skeptisch. Er leugnet nicht die Idee der Identität an sich, von der unternimmt den Versuch, das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gruppe aus der Spannung zwischen Vertrautheit und Aufgeschlossenheit zu betrachten: „Die Identität kann ja eine Quelle von Reichtum und Freundlichkeit wie auch von Gewalt und Terror sein, und es wäre nicht sinnvoll, die Identität insgesamt als ein Übel zu betrachten“ (Sen 2007, S. 19). Man muss sich darüber im Klaren sein, dass die Stärke einer kriegerischen Identität durch die Macht konkurrierender Identitäten eingeschränkt werden kann. Diese können natürlich auch die große Gemeinsamkeit einschließen, dass wir alle Menschen sind, aber daneben viele sonstige Identitäten, die jeder gleichzeitig hat. Das mildert die Möglichkeit einer Reduzierung von Menschen und führt zu anderen Einteilungen der Menschen. Dadurch wird die Möglichkeit, eine besonders aggressive Anwendung einer bestimmten Einteilung auszubeuten, zugleich auch beschränkt (Vgl. Sen 2007, S. 19.). Im Rahmen dieser konkurrierenden Identitäten bzw. Zugehörigkeiten stellt sich die Frage nach der Wahlfreiheit. Wenn wir annehmen, dass unsere Identität sich als mannigfaltiges Konstrukt erweist, dann sollte uns die Möglichkeit gegeben werden, unsere Selbst- und Fremdwahrnehmung je nach der Situation zu bearbeiten. Sen meint mit der Freiheit der Wahl, dass

Identität nicht als ein Schicksal der Gruppe, der das Individuum gehört, verstanden werden soll, sondern als Möglichkeit, frei über das Gewissen Entscheidungen zu treffen: „Es gilt nicht nur, die Pluralität unserer Identitäten und ihre vielfältigen Implikationen anzuerkennen; entscheidend ist auch die Einsicht, dass die zwingende Kraft und Bedeutung bestimmter Identitäten mit ihrer unausweichlichen Verschiedenheit eine Sache unserer freien Wahl ist“ (Sen 2007, S. 20.).

Niemand auf dieser Welt hat nur eine einzige Identität. Mit diesem Prinzip versucht Sen zu zeigen, dass Identität kein statisches Konzept ist, sondern eher ein dynamisches Konstrukt. Dass wir uns im normalen Leben als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen, denen wir angehören, verstehen, bedeutet, dass Staatsangehörigkeit, Wohnort, geographische Herkunft, Geschlecht, Klassenzugehörigkeit, politische Ansichten, Beruf, Arbeit, Essgewohnheiten, sportliche Interessen, Musikgeschmack, soziale Engagements usw. eine Konstellation bilden, die uns zu Mitgliedern dieser Vielzahl von Gruppen macht. Nach Sen ist Identität eine Sammlung von bestimmten Kollektiven, denen ein Mensch gleichzeitig angehört. Identität ist eigentlich eine Sammlung von mehreren Identitäten und keine dieser Identitäten darf als die einzige Identität oder Zugehörigkeitskategorie verstanden werden (Sen 2007, S. 20). Besonders in einer Situation, in der Menschen vielfach auf eine bestimmte Identität festgelegt werden oder sich selbst festlegen, etwa die Zugehörigkeit zum Islam oder zur europäischen Kultur, ist es wichtig zu betonen, dass die Identität in sich vielfältig ist. Auf diese Weise kann man vermeiden, dass die vermeintlich einzige oder einzig wichtige Identität zur Quelle von Gewalttaten wird.²³⁰

Als bekannter Theoretiker der singulären Einteilung des Menschen gilt Samuel Huntington mit seiner These eines Kampfes der Kulturen. Gegen diese These richtet sich Sen, weil dadurch Beziehungen zwischen den Menschen in dieser Welt als bloße Beziehungen zwischen voneinander radikal unterscheidbaren Kulturen verstanden werden. Huntingtons Ansatz vom *Kampf der Kulturen* stützt sich auf die kulturelle Option als einzig wichtiges Merkmal zur Unterscheidung zwischen den Menschen. Sen weist jede Reduktion des Menschseins auf die Kultur des Kollektivs, dem wir angehören, zurück. In diesem Zusammenhang scheint nach Sen die Frage, ob wir in unserer Gegenwart

²³⁰ Heinz Kimmerle: *Appiahs Weg zum Kosmopolitismus und die >neue Internationale< der Kosmopoliten*. In: *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten - Differenzen - Interdisziplinäre Dimensionen*. Yousefi, Hamid Reza; Fischer, Klaus; Kather, Regine; Gerdsen, Peter (Hg.), S. 213-232, hier S. 228.

einen Kampf der Kulturen erleben, schwer zu beantworten, weil es a priori behauptet wird, jede Kultur habe ihre eigenen Werte, nach denen ihre Angehörige handeln sollen. Sen zufolge können wir nicht feststellen, dass die Kulturen gegeneinander kämpfen, wenn die Tragenden dieser Kulturen keine Freiheit haben, sich anders als erwartet über ihre Identitäten zu entscheiden. Die Annahme, dass Kulturen die einzigen Elemente sind, die Identitäten formen, ist genauso illusorisch wie die Aussage, dass allein das Religiöse, besonders in den islamisch geprägten Ländern, die Identität eines Volkes oder eines Individuums prägt. Im Hinblick darauf ist Sens Verständnis von Kultur und ihre Beziehung zur Identität als Anti-Huntingtonschen Ansatz zu verstehen. Anstatt die Menschen in normativen Kulturen zu kategorisieren, in die man zufällig hineingeboren ist, weil damit die Freiheit des Individuums eingeschränkt wird, schlägt Sen vor, dass wir die Pluralität innerhalb derselben Kultur als entscheidenden Maßstab behandeln sollen, um die geistigen Entscheidungen des Menschen vor den singular orientierten Identitätspolitikern zu schützen.²³¹

Der These von einem Kampf der Kulturen liegt die sehr viel allgemeinere Vorstellung zugrunde, dass es möglich sei, Menschen vorrangig als Angehörige der einen oder der anderen Kultur zu betrachten. Das ist, wie oben erwähnt, eine reduktionistische Sicht, die die Beziehungen zwischen verschiedenen Menschen in der Welt als Beziehungen zwischen den Kulturen, denen sie jeweils angehören, verstehen will (Sen 2007, S.54). Die Berufung auf unterschiedliche Kulturen, um das aktuelle Weltgeschehen zu erklären, stößt auf die Illusion der Singularität und die daraus ergebende Konsequenz, dass

²³¹ Als schludrige Abstraktionen und nebulöse Geschichte bezeichnet Sen die Einteilung der Welt in abgeschlossene Kulturen und Identitäten. Diese Einteilung „weist aus mindestens zwei Gründen schwerwiegende Mängel auf. Erstens enthält die stillschweigende Annahme, eine Einteilung in Kulturen sei die einzig relevante und müsse jede andere Klassifikation verdrängen oder ausschalten, ein grundlegendes methodologisches Problem. Daß die Anstifter globaler Konfrontationen oder lokaler sektiererischer Gewalt denjenigen, die als >Handlanger< politischer Brutalität vorgesehen sind, eine vorweg bestimmte, einzige und ausschließliche Identität aufzuzwingen versuchen, ist schon schlimm genug, wenn auch kaum überraschend. Aber es ist wirklich traurig, daß diese bornierte Sichtweise noch erheblich gestärkt wird durch die implizierte Unterstützung, welche die antiwestlichen fundamentalistischen Krieger durch in westlichen Ländern ausgeheckte Theorien erhalten, welche die Weltbevölkerung nach einem einzigen Kriterium aufteilen. Das andere Problem mit der Einteilung in Kulturen sind die außergewöhnliche deskriptive Grobschlächtigkeit und die mangelnde Geschichtskennntnis dieses Ansatzes. Viele der bedeutsamen Verschiedenheiten innerhalb der Kulturen werden praktisch ignoriert, und die Wechselbeziehungen zwischen ihnen werden größtenteils übersehen. Aufgrund dieser beiden Versäumnisse entsteht ein auffallend dürftiges Bild verschiedener Kulturen und ihrer Ähnlichkeiten, Verbindungen und Wechselbeziehungen in Wissenschaft, Technik, Mathematik, Literatur, Gewerbe und Handel sowie bei politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Vorstellungen. Die verschwommene Wahrnehmung der Weltgeschichte führt zu einer erstaunlich beschränkten Sicht der einzelnen Kulturen, einschließlich einer merkwürdig engstirnigen Auffassung der westlichen Kultur.“ (Sen 2007, S. 70/71).

die Kulturen homogen und geschlossen sind. Die singuläre Betrachtung des Menschen, dass er eine einzige Identität habe oder nur einer Gruppe gehöre und aus dieser soll man seine Leistungen beschreiben, zerstört, so Sen, das mannigfaltige Verständnis der Weltbevölkerung. Eine singuläre Klassifikation in bestimmten kulturellen Kollektiven übersieht die vielfältigen Einstellungen innerhalb dieser Kollektive, die von Individuen zu kulturellen Ereignissen artikuliert werden. Sen erörtert seine zur Singularität gegensätzliche multikulturalistische bzw. pluralistische Perspektive zum Verständnis der Weltbevölkerung anhand seines Landes *Indien*, das aufgrund seiner vielfältigen kulturellen Phänomene seine Bürger nicht in singuläre religiöse oder ethnische Gemeinschaften klassifizieren sollte. Auf politischer Ebene weist Sen darauf hin, dass die Führung in Indien bis 2007 –das Jahr, in dem sein Buch erschienen ist- aus einem moslemischen Präsidenten, einem Anhänger der Sikhreligion als Premierminister und einem christlichen Vorsitzenden der regierenden Partei, besteht. Trotz dieses religiösen Mosaiks in der politischen Führung, das Sen für ein Reichtum hält, wird davor gewarnt, dass einige Hindu-Politiker bzw. Hindu-Aktivisten, die das ganze Land *Indien* bloß mit ihren Augen sehen und es aufgrund seiner achtzigprozentigen Bevölkerung als hinduistische Kultur darstellen wollen, die Politik des Multikulturalismus in die Gefahr bringen können.

Anhand eines anderen Beispiels erklärt Sen, wie eine Ansammlung von verschiedenen Ethnien innerhalb eines Landes wie Großbritannien nicht als eine bloße Föderation von vielfältigen Traditionen verstanden werden soll. Wenn das multiethnische Großbritannien als sich zufällig nebeneinander existierende Kulturen betrachtet wird, dann werden die Menschen, die dort leben, wieder in starre Schubladen vorgegebener Gemeinschaften gesperrt.²³² Sen unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Multikulturalismus und pluralem Monokulturalismus. Als pluralen Monokulturalismus bezeichnet Sen „die Existenz einer Vielfalt von Kulturen, die möglicherweise wie Schiffe in der Nacht aneinander vorbeifahren“, ohne in Kontakt zueinander zu treten. Dies kann in einem als multikulturell geprägten Land zur Isolation der nebeneinander existierenden Kulturen führen. Gegen den pluralen Monokulturalismus wehrt sich Sen, weil er die Chancen für eine gegenseitige Annäherung der Kulturen versäumt. Ein pluraler Monokulturalismus dient eher der Isolation als Integration der Kulturen:

²³² Vgl. Sen, a.a.O., S. 167.

Wenn [...] zwei Stile oder Traditionen nebeneinander existieren, ohne sich zu treffen, muß man eigentlich von einem "pluralen Monokulturalismus" sprechen. Die lautstarke Verteidigung des Multikulturalismus, die wir dieser Tage häufig vernehmen, ist oft nichts anderes als ein Plädoyer für pluralen Monokulturalismus. Wenn ein junges Mädchen aus einer konservativen Einwandererfamilie sich mit einem englischen jungen Mann verabreden möchte, ist das sicherlich ein multikultureller Schritt. Versuchen ihre Aufpasser sie jedoch daran zu hindern (was recht häufig geschieht), ist das kaum als multikulturelle Maßnahme zu betrachten, denn in diesem Fall geht es ja gerade darum, die Kulturen voneinander abzuschotten. Dennoch erhält das elterliche Verbot, das zum pluralen Monokulturalismus beiträgt, sehr lautstarke Unterstützung von seiten angeblicher Multikulturalisten, die als Begründung anführen, es gelte die traditionellen Kulturen zu achten, so als sei die Freiheit der jungen Frau überhaupt nicht von Bedeutung und als müßten die verschiedenen Kulturen gewissermaßen in abgeschotteten Schubladen verharren (Sen 2007, S. 165/166.)

Sen hat das Land Großbritannien vor seinen Augen als Prototyp für den Erfolg des Multikulturalismus. Dieser wird mit der Idee der Freiheit gepaart, die Sen neben dem Konzept der vielfältigen Identität verteidigt. Das Toleranzdenken ist hier stark präsent, wenn Sen den Multikulturalismus nicht als die Duldung einer Vielzahl von Kulturen, sondern als Möglichkeit betrachtet, über die verschiedenen Überzeugungen nachzudenken und sie wertzuschätzen. Ein Toleranzdenken, das eine Dialektik von Freiheit und Interdependenz beinhaltet, soll auf Anerkennung basieren. Die Zugehörigkeit zu der Kultur der Gemeinschaft einerseits und die Freiheit der Entscheidung über die eigenen Lebensformen andererseits müssen sich gegenseitig anerkennen, wobei der Vollzug der Anerkennung die Identität zum Spannungsfeld des Eigenen und Fremden erhebt. Innerhalb der Identität einer Nation tauchen freilich kulturelle Unterschiede auf und geben somit die Möglichkeit die eigenen Überzeugungen zu überprüfen und sich auf neue fremde Blickwinkel einzustellen. Sen spricht von Alternativen in derselben Gemeinschaft, die dem Individuum eine Auswahl anbieten. Dass eine Nation nicht als eine Ansammlung von abgeschotteten Segmenten, in der den Bürgern bestimmte Plätze innerhalb der vorweg bestimmten Segmente zugewiesen werden, definiert werden darf, bezeichnet eine Abwendung vom pluralen Monokulturalismus und seinem religiös und kulturell begründeten Separatismus; und eine Hinwendung zum Multikulturalismus und seiner kulturellen Freiheit:

In eine bestimmte soziale Umgebung hineingeboren zu sein ist an sich, wie schon erwähnt, keine Ausübung kultureller Freiheit, denn es handelt sich nicht um einen Wahlakt. Die Entscheidung hingegen, an der traditionellen Lebensweise festzuhalten, wäre eine Ausübung von Freiheit, falls die Wahl nach der Erwägung anderer Alternativen getroffen

würde. Als eine solche Ausübung von Freiheit müßte auch die Entscheidung gelten, vom überkommenen Verhaltensmuster mehr oder weniger abzurücken, wenn man nach reiflicher Überlegung zu ihr gelangt ist. Kulturelle Freiheit kann in der Tat häufig mit kulturellem Konservatismus kollidieren, und wenn man im Namen der kulturellen Freiheit für den Multikulturalismus eintritt, kann man sich nicht standhaft und uneingeschränkt dafür aussprechen, jemand habe unerschütterlich an seiner überkommenen kulturellen Tradition festzuhalten (Sen, 2007. S. 166.).

Die Ausübung der vielfältigen kulturellen und religiösen Überzeugungen innerhalb einer Nation kann Sen zufolge als Ausübung von Freiheit der Wahl dieser überlieferten Traditionen verstanden werden. Eine freie Entscheidung über kulturelle Normen soll aus der Vernunft entlehnt werden. Sen legt großen Wert auf den Gebrauch der Vernunft bei der Entscheidung über eine Identitätsform. Er gibt der Vernunft den Vorrang vor dem Glauben, wenn es um religiöse Identität und kulturelle Vielfalt geht. Sen richtet sich gegen den Traditionalismus und seine religiös geprägte konservative Auffassung und hält sie dafür verantwortlich, dass die Religionszugehörigkeit als Hauptmerkmal verschiedener Kulturen heutzutage in Verruf geraten ist. Die freie Entscheidung des Individuums über seine Identität ist keine Entscheidung vor den Schranken der Religion. Die Einteilung der Menschen nach ihren Religionszugehörigkeiten macht den gleichen Fehler, in den die Kategorisierung nach den Kulturkreisen gerät: „In der sogenannten islamischen Welt leben zwar überwiegend Muslime, aber Unterschiede im literarischen und künstlerischen Geschmack, im Interesse an Wissenschaft und Mathematik und sogar in der Form der Religiosität sind ohne jeden Zweifel zu konstatieren. Der `Westen` in seinem Umgang mit Moslems aus verschiedenen Ländern, soll diese Differenzen unter den Moslems in Kenntnis nehmen“ (Sen 2007, S. 74). Im Spannungsfeld von religiöser Identität und kultureller Vielfalt unterscheidet Sen zwischen traditionalistischen Ansichten, die sich nur auf die einzige religiöse Identität berufen und extravertierten Anschauungen, die den Einfluss anderer Identitäten und anderer Interessen begrüßen (Sen 2007, S. 74/75). Entscheidend für eine Handlung sind nicht nur die religiöse und kulturelle Identität, in denen das Individuum sozialisiert wird, sondern mit Sens Worten auch die abweichenden Prioritäten: Man sollte nicht fragen, ob der Islam oder der Hinduismus oder das Christentum eine friedliebende oder aggressive Religion ist, sondern vielmehr, wie ein religiöser Muslim oder ein Hindu oder Christ seine religiösen Ansichten und Praktiken mit anderen Merkmalen seiner persönlichen Identität und anderen Engagements und Werten (wie etwa die Haltung zu Krieg und Frieden) in Ein-

klang bringen kann (Sen 2007, S. 78/79). Unter dem Aspekt, dass die Religion nicht *alles* ist und nicht die allumfassende Identität eines Menschen sein kann, beschreibt Sen den obig erwähnten Vorrang der Vernunft vor der Religion bzw. dem Glauben. Der Traditionalismus, der meist von der Religion vertreten wird, konfrontiert unzweifelhaft mit der Realität der gegenwärtigen Verhältnisse. Die Begegnung mit fremden Identitäten oder Identitäten, die in einem anderen Kontext entfaltet sind, macht den Gebrauch der Vernunft bzw. eine Revision der eigenen Identität erforderlich. Sen meint, dass der Glaube oder die Religion auch hinterfragt werden sollen, wenn wir Identität als in sich vielfältiges und dem Fremden aufgeschlossen gegenüberstehendes Konstrukt verstehen wollen: „Sich über alles außer dem Glauben hinwegzusetzen bedeutet, die Realität von Interessen zu leugnen, von denen Menschen veranlasst wurden, ihre weit über die Religion hinausreichenden Identitäten zu bekräftigen (Sen 2007, S. 172)“. Aus einer säkularen Sicht begründet Sen seine Ablehnung aller Versuche, eine allein von der Religion determinierte Identität vorzustellen. Seine Begründung geht in diesem Zusammenhang auf den Umgang der Propheten mit ihren überlieferten Traditionen ein. Sen greift auf die Toleranztradition des um 1590 lebenden indischen Kaisers Akbar²³³ zurück, um sie als Vorbild für das multikulturelle Indien darzustellen.²³⁴ Der Umgang der Propheten mit den vorhandenen Traditionen ließ sich unterscheiden von dem der normalen Menschen ihrer Umgebung. Nicht die tradierten Denkmuster, sondern die Vernunft war für die Propheten der Maßstab zur Beurteilung der neuen Missionen, die sie empfingen. Vernunftgebrauch ist bei dem indischen Kaiser Akbar mit Toleranzdenken stark verbunden. Sen schreibt, dass er (Akbar) keine Alles-oder-nichts-Haltung einnahm, sondern sich mit einzelnen Elementen der facettenreichen Religionen auseinandersetzte (Vgl. Sen 2007, S. 170). Akbar gilt schon als Vordenker für den interkulturellen Dialog und Toleranz zwischen unterschiedlichen Überzeugungen in multikulturellen Gemeinschaften. Toleranz wird von Sen über Akbar zwar nicht direkt angesprochen, aber es wird auf die Notwendigkeit des offenen Dialogs und der freien Wahl hingewiesen. Durch die eigene Überlegung und Entscheidung befürwortete dieser indische Kaiser die

²³³ Jalaluddin Muhammad Akbar (1542-1605) war einer der bedeutendsten Herrscher des Mogulreichs im heutigen Indien, der für seine religiöse Toleranz und seine Bereitschaft, mit den Anhängern anderer Konfessionen den Dialog zu führen, bekannt war.

²³⁴ Zu Toleranztraditionen in Indien siehe den Aufsatz *Toleranzvorstellungen in Indischen Literaturen* von Annakutty V.K. Findeis, in: Wierlacher, Alois (Hg.): *Kulturthema Toleranz: zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996.

islamische Religionstradition. Unter Berücksichtigung der anderen von den eigenen Überzeugungen abweichenden Konfessionen versteht sich die islamische Denkrichtung bei Akbar als Priorität, ja als Ergebnis einer zwanglosen freiwilligen Wahl. Akbars Begründung der Toleranz aus islamischer Perspektive lässt sich auf den Koranpassus zurückführen, der den Zwang im Glauben verbietet. Sens Argumentation für die freie Wahl des Individuums seiner Überzeugung innerhalb der eigenen Gemeinschaft und die Anerkennung der Vielfalt der anderen existierenden kulturellen Praktiken lässt sich mit der essentiellen Voraussetzung verbinden, die Sundermeier in dem oben behandelten vierten Begegnungsmodell zum Verstehen des Fremden geschaffen hat. Während bei Sundermeier die sich begegnenden Identitäten einen Ort zwischen Vertrautheit und Distanz, zwischen Fremdheit und Gewöhnung finden sollen, und bei Ram Mall die absolute Fremdheit und die totale Identität zurückgewiesen werden und anstatt dessen die Ortlosigkeit einer orthaften Hermeneutik im interkulturellen Verständnis als Auslegung der eigenen und fremden Tradition eingeführt wird, hat Amartya Sen seinerseits den Versuch unternommen, die Universalität der Perspektivenvielfalt und allen Kulturen und Identitäten zu begründen. Metaphorisch hat Sundermeier die Differenzen zwischen den Kulturen mit einer porösen Wand beschrieben. Die durchlässige Wand ermöglicht den wechselseitigen Kontakt zwischen den kulturellen und religiösen Identitäten, die verschiedene Nationen bilden. Sen geht auf diesen Kontakt schon innerhalb der einen Nation ein, die sich als multikulturell definiert. Das Verstehen des Fremden kann von der Seite einer multikulturellen Gesellschaft erst gelingen, wenn die freie Wahl des Individuums gewährleistet wird. Das Individuum seinerseits muss auch gestehen, dass Überlappungen sowohl in seiner eigenen Kultur als auch in einer fremden Kultur unerlässlich sind. Durch diese Überlappungen in der Kultur und der Religion, durch den Zwischenort zwischen Vertrautheit und Distanz zum Fremden und durch die Vermeidung der Identitätsfalle ist man auf dem Weg, den Weg zu einer interkulturellen Verständigung zu ebnen.

3.4 Der verwurzelte Kosmopolitismus Antony K. Appiahs

Im Folgenden steht die Publikation von Kwame Anthony Appiah *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums* im Vordergrund der Darstellung. Diese Publikation ist interessant, weil Appiah die Vielfalt der kulturellen Traditionen, im Vergleich zu Sens

Begründung von multikultureller Identität aus einer anderen Perspektive betrachtet, nämlich aus der eines Kosmopoliten. Bei den beiden Sichtweisen von Sen und Appiah lässt sich deutlich feststellen, dass sie sich gegenseitig stärken; jedoch grenzen sie sich in bestimmten Aspekten auch voneinander ab.

Kosmopolitismus ist definierbar als ein politiktheoretischer Ansatz, der die Grenzen der Nationalstaaten überschreitet und mit einer universellen Wertorientierung für alle Bürger der Welt Anerkennung anstrebt.²³⁵ Grundsätzlich werden drei Auffassungen mit dem Begriff des Kosmopolitismus assoziiert. Er bedeutet erstens eine Haltung aufgeklärter Moralität, die nicht die Vaterlandsliebe über die Liebe zu den Menschen stellt; zweitens Hybridität, Veränderlichkeit und das Anerkennen des fragmentierten und innerlich zerrissenen Charakters des menschlichen Selbst, sowie von Bürgern, deren vielfältige Bestrebungen nicht durch nationale Imaginationen und ursprüngliche Gemeinschaften zu begrenzen sind; und drittens eine normative Philosophie, die diskursethische universalistische Normen über die Grenzen des Nationalstaates hinausträgt.²³⁶ Für den Zusammenhang dieser Arbeit ist die letztere Auffassung interessant, weil sie sich durch ihre inhaltliche Tendenz zu einheitlichen bzw. universalistischen Normen im Rahmen des bisher Gesagten zum Verstehen des Fremden und des Buches von Appiah über kosmopolitisches Denken erörtern lässt.

Appiahs Buch *Der Kosmopolit* gliedert sich in zehn Kapitel. Fast in jedem Kapitel versucht Appiah, durch zahlreiche Beispiele die Überzeugung von der Existenz universaler Normen und der Partikularität der kulturellen Werte als vereinbar zu veranschaulichen. Kulturelle Vielfalt und Differenz sind unvermeidlich, und unsere Existenz als Menschen ist auch durch gemeinsame Normen geprägt. Die Frage, die sich hier stellt: Wie begründet Appiah die Kompatibilität kultureller Unterschiede mit potenziellen Universalien? Diese Frage ist mit der Erfahrung des Weltbürgers zu beantworten.

²³⁵ Obwohl der Terminus *Kosmopolitismus* eine Reihe unterschiedlicher Bedeutungen enthalten kann, sind die folgenden Merkmale ihm inhärent: „Die Liebe zur Menschheit oder die Anerkennung, die man jedem Menschen auf der Welt schuldet, ungeachtet nationaler oder ethnischer Unterschiede...[man] [kann] es auch mit der Flüchtigkeit und dem Verschwinden kultureller Unterschiede [konnotieren]. Er feiert das Zusammenfließen und Verdampfen der Grenzen zwischen Kulturen, verstanden als distinkte Entitäten, und er antizipiert eine Welt brüchiger und hybrider Identitäten.“ (Jeremy Waldron: *Kosmopolitische Normen*. In: Seyla Benhabib: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, a.a.O., S. 75.)

²³⁶ Seyla Benhabib: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Frankfurt a. M. 2008, S. 24.

Im Kapitel *Das Gespräch suchen* lehnt Appiah die Verwendung der Begriffe *Globalisierung* oder *Multikulturalismus* ab, weil deren Gehalt in den Köpfen der Bürger meistens umstritten ist. Er bevorzugt für seine Analysen den Begriff des Kosmopolitismus, weil er bisher noch keine richtigen emotionsgeladenen Reaktionen auf sich gezogen hat. Appiah sieht also im Begriff des Kosmopoliten bzw. des Kosmopolitismus eine konkretere Möglichkeit, um auf die Fragen der zeitgenössischen Lage in der Welt einzugehen. Die große Herausforderung der heutigen Zeit ist Appiah zufolge eine moralische, denn Menschen können durch ein globales Netzwerk sehr einfach miteinander in Berührung kommen, was sie unbedingt zu einem Informationsaustausch auffordert. Es geht also eher um eine moralische Herausforderung, weil die Menschen sich gegenseitig beeinflussen können und von daher soll Jeder Jedem das Gehör schenken.

Dass die moderne Kommunikationstechnologie, insbesondere das Internet, die ganze Menschheit zu einer Einheit der Kommunikation gebracht hat, veranlasst uns zu fragen, ob das Gegensatzpaar *das Fremde und das Eigene* seine Bedeutung damit verloren hat. Appiah zitiert in diesem Zusammenhang einen kosmopolitischen Gedanken, der auf eine Äußerung von Apostel Paulus zurückgeht: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid <einer> in Christus Jesus“ (Appiah 2007, S. 12). Kosmopolitismus wird hier mit der Einheit der Menschheit gerechtfertigt. Der Gedanke, dass alle Menschen Einer in Jesus sind, zielt auf den moralischen Wert der Gleichheit aller Menschen ab. Die Fremdheit ist demzufolge überwunden, und spiegelt denn keine Bedeutung dessen mehr wider, was in der xenologischen Forschung *Xenophagie* genannt wird.

Ein anderer Gedanke über den Kosmopolitismus, den Appiah erwähnt, kommt dieses Mal von Martin Wieland, der den Kosmopoliten folgendermaßen versteht:

Kosmopoliten betrachten alle Völker des Erdbodens als ebensoviele Zweige einer einzigen Familie, und das Universum als einen Staat, worin sie mit unzähligen anderen vernünftigen Wesen Bürger sind, um unter allgemeinen Naturgesetzen die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern, indem jedes nach seiner besonderen Art und Weise für seinen eigenen Wohlstand geschäftig ist.²³⁷

²³⁷ Christoph Martin Wieland: *Das Geheimniß des Kosmopolitenordens*, Tuetscher Merkur, August 1788, S. 107. Zitiert nach Appiah, a.a.O., S. 13.

Dieser aufklärerische Gedanke über den Kosmopolitismus strebt die Einheit der Menschen ohne Tendenz zur Egalisierung von Unterschieden an. Der Kosmopolit ist demgemäß derjenige, der nach dem vollkommenen Ganzen sucht, ohne die Unterschiedenheit der einzelnen Subjekte ausschalten zu wollen. Anschließend weist Appiah auf Voltaire und seinen Appell zum Verstehen anderer Menschen hin. Voltaires Begründung, dass es eine allgemeine Pflicht ist, alle Menschen zu verstehen, lässt sich, so weist Appiah darauf hin, auf die weltweite wechselseitige ökonomische Abhängigkeit zurückführen: Die Europäer traten damals aufgrund der Handelsreisen mehr in Kontakt mit anderen Menschen, was es für sie zur Pflicht machte, diese Menschen zu verstehen (vgl. Appiah 2007, S. 13).

Appiah kommt anhand historischer Beispiele zu der Erkenntnis, dass der Begriff des Kosmopolitismus sich als eine Herausforderung konstituiert, die zwei Grundideen darstellt: Erstens, dass wir Pflichten gegenüber Menschen haben, die mit uns eine Verwandtschaft oder eine Staatsbürgerschaft nicht teilen; zweitens, jedes menschliche Leben muss ernst genommen werden, weil es die praktischen Tätigkeiten und Glaubensüberzeugungen des Einzelnen verkörpert (Appiah 2007, S. 13). Eine Herausforderung ist der Kosmopolitismus, weil er durch sein Ideal den vermeintlichen Widerspruch zwischen lokalen Gewohnheiten und universeller Moral zu überwinden versucht. Appiah erwartet aber nicht, dass alle Menschen sich als Kosmopoliten verhalten und handeln, wenn es um kulturelle Andersartigkeit geht. Denn es wäre eine Illusion oder zumindest eine Utopie, von allen Menschen die Verfügbarkeit über eine universelle Moral zu erwarten. Vor kultureller Andersartigkeit soll man keine Angst haben, wenn man sich zum Kosmopolitismus *bekannt* – das ist die Haltung, die Appiah neben der universellen Moral verteidigt. Der Ausgangspunkt von Appiahs Projekt ist also die Tatsache, dass wir unterschiedliche Werte und somit unterschiedliche Lebensweisen haben und dass wir das Gespräch als Mittel der Annäherung unserer Differenzen annehmen sollten. Als universellen Wert einer Philosophie des Weltbürgertums stellt Appiah das Gespräch dar. Die zwischen den lokal gebundenen Werten sich entspinnde spannende Auseinandersetzung ist unvermeidlich, wenn man mit den Menschen als Akteuren in unterschiedlichen Lebensformen sprechen soll.

In einem Kapitel mit dem Namen *Moralische Meinungsverschiedenheit* versucht Appiah anhand eines Beispiels aus der Akan-Gesellschaft in Ghana zu erklären, wie Tabus lokalen Charakters sein können und dass Fremde nicht wissen, was in anderen Bräuchen tabu sein könnte und wie man damit umgehen sollte (Appiah 2007, S. 77). Unsere Pflichten gegenüber den Tabus, die wir nicht kennen, sind, laut Appiah, moralisch zu begründen, denn

auch wenn Tabus zu echten Meinungsverschiedenheiten über rechtes Handeln führen können, sehen doch die meisten Menschen durchaus, dass solche Werte von Ort zu Ort variieren [...] vor allem halten die lokalen Werte uns nicht davon ab, Freundlichkeit, Großzügigkeit oder Mitgefühl als Tugenden und Grausamkeit, Geiz oder Rücksichtslosigkeit als Laster zu empfinden, wie es in den meisten menschlichen Gesellschaften geschieht. (Appiah 2007, S. 82)

Darüber hinaus betont Appiah mit einem Gebot von Levitikus²³⁸ die Nächstenliebe als universellen Wert: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Die Nächstenliebe soll hier trotz aller kulturellen Unterschiede und Werte von allen Menschen anerkannt werden.

Ausgehend von dem Prinzip moralischer Meinungsverschiedenheit macht Appiah einen Unterschied zwischen kosmopolitischem Denken und jenem universalistischen Denken, das die menschlichen Überzeugungen unbedingt zur Übereinstimmung der Auffassungen antreiben will, weil wir nur zur Beurteilung kultureller Phänomene denselben Wortschatz verwenden. Kosmopolitisches Denken im Unterschied dazu gibt uns die Möglichkeit, so Appiah, durch den gemeinsamen Wortschatz der wertenden Sprache ein Gespräch über unsere kulturellen Überschneidungen zu eröffnen. Dass wir unterschiedlicher Meinung sind, was z.B. Kulturthemen wie Fremdheit, Liebe, Arbeit etc. anbelangt, bestätigt, dass die Sprache uns die Möglichkeit gibt, dieselben Dinge in vielfältiger Art und Weise zu beschreiben.

²³⁸ Das ist das dritte Buch Mose oder Levitikus, in dem das menschliche Verhalten im Rahmen des Heiligkeitgesetzes geregelt wird. Oben wurde mit Lapide darauf hingewiesen, dass in der jüdischen und der islamischen Überlieferung der Fremde eine besondere Stellung in der Aufnahmegesellschaft hat. Im Kapitel *soziales Verhalten und Nächstenliebe* des dritten Buches Mose wird auf das Folgende hingewiesen: „Du sollst in deinem Herzen keinen Hass gegen deinen Bruder tragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten und sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott. Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken“ (<http://www.bibleserver.com/text/EU/3.Mose19>).

Im Rahmen der moralischen Meinungsverschiedenheit diskutiert Appiah auch die Frage des Handelns. Wie soll ich in einer Situation handeln, in der eine Meinungsunterschiedlichkeit vorkommt? Als universelle Deklaration einer globalen Ethik soll die sogenannte Goldene Regel gelten, nach der eine Maxime des Handelns lautet: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füge keinem andern zu! Behandle andere so, wie du selbst behandelt werden möchtest!“²³⁹ Appiah behauptet, dass die Prinzipien und die Ziele der Goldenen Regel von Kosmopoliten ebenfalls geteilt, jedoch müsse man beim Handeln nicht nur die eigenen Überzeugungen berücksichtigen, sondern die des Anderen auch. Der Grundsatz, dass wir die Interessen anderer Menschen ernst nehmen und berücksichtigen sollten, hat nichts anderes als das Ziel: „Wir sollen uns in die Lage anderer Menschen versetzen und eine Weile in ihren Schuhen umherlaufen“ (Appiah, S. 89).

Im letzten Abschnitt seiner Erörterung der Moralität der Meinungsverschiedenheiten, *Streit mit Fremden*, beschreibt Appiah die Situation, in der wir über die Werteunterschiedlicher Meinung sind (Appiah 2007, S. 93). Im Gegensatz zu Gadamer, der den Konsens bzw. die Einstimmigkeit im Verstehen als Voraussetzung für die Verständigung gestellt hat, geht Appiah von dem Dissens als Chance für ein *aktives* Verstehen der Werte aus, denn

kulturübergreifende Gespräche über Werte müssten unvermeidlich im Dissens enden. In Bezug auf das Handeln können wir einer Meinung sein, was zu tun sei, ohne deshalb einer Meinung zu sein, warum es zu tun sei. Wir übertreiben gern die Bedeutung vernünftiger Argumente bei der Herstellung eines Konsenses in Wertfragen. Die meisten Konflikte entstehen gar nicht aus divergierenden Werten. (Appiah, ebd. S. 94.)

²³⁹ Hans Küng schreibt in seinem Buch *Projekt Weltethos* über die Goldene Regel als globale Ethik der Weltreligionen folgendes: „[...] Alle großen Religionen fordern ja so etwas wie eine >Goldene Regel< -eine nicht nur hypothetische, bedingte, sondern eine kategorische, apodiktische, **unbedingte Norm**- durchaus praktikabel angesichts der höchst komplexen Situation, in der Einzelne oder auch Gruppen oft handeln müssen. Diese >Goldene Regel< ist schon bei Konfuzius bezeugt: „Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht anderen Menschen an“ (Konfuzius ca. 551-489 v.Ch.); aber auch im Judentum: „Tue nicht anderen, was du nicht willst, das sie dir tun“ (Rabbi Hillel 60 v.Chr. - 10 n.Chr.), und schließlich auch im Christentum: „Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso“. Kants kategorischer Imperativ könnte als eine Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung dieser Goldenen Regel verstanden werden: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte“, oder: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen ...jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Hans Küng: *Projekt Weltethos*. München 1993. S. 84.). Neben diesen religiösen Ansichten zur Sittlichkeit des Handelns wird in einem in der islamischen Theologie für sehr wichtig gehaltenen *Hadith* (Überlieferung der Aussagen des Propheten Mohamed) die Idee der Brüderlichkeit besonders unter Moslems sehr stark betont: „Keiner von euch ist gläubig, solange er nicht für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht.“ Diesen Ausspruch vom Propheten Mohamed zitierten *Al-Bukhari* und *Muslim*.

Um ein Beispiel für das friedliche Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Weltanschauungen zu geben, geht Appiah auf das mittelalterliche Spanien ein. Da lebten Juden und Christen unter moslemischer Herrschaft zusammen. Diese Verständigung, so Appiah, lässt sich eher auf reziproke Toleranz und Anerkennung als auf Einigung über universelle Werte zurückführen. Aber die Idee der Toleranz ist unerlässlich, muss sogar aus kosmopolitischer Sicht universell verteidigt werden. Ein anderes Beispiel für die Möglichkeit eines erfolgreichen Miteinanders ist in der amerikanischen Verfassung aufzufinden. Laut der amerikanischen Verfassung ist es verboten, ein Gesetz zu verabschieden, das beispielsweise den Bau von Moscheen verbietet. Auf welche Werte dieser Verfassungsgrundsatz sich stützt und ob diese Werte Übereinstimmung in der amerikanischen Gesellschaft finden, spielt keine Rolle bei der freien Religionsausübung als kosmopolitischem Prinzip des Zusammenlebens. Gespräche über Themen, die in jeder Gesellschaft und jeder Kultur angesprochen werden und somit als Universalthemen gelten, müssen Appiah zufolge eher auf Respekt der Andersartigkeit und gegenseitigen Perspektivenaustausch als auf Einstimmigkeit abzielen. Das folgende Zitat fasst zusammen, mit welchem Ziel Appiah das Stichwort *Gespräch* verwendet:

Es gibt [...] kaum eine Garantie dafür, dass Gespräche zu einer Übereinstimmung in Denken und Fühlen führen. Aber es wäre ein Irrtum, wenn wir meinten, in Gesprächen ginge es darum, andere zu überzeugen, und sie verliefen ähnlich einer Debatte, in der Punkte für und gegen eine These gesammelt werden. Oft genug gilt, was Faust gesagt hat: Im Anfang war die Tat. Nicht Prinzipien, sondern praktische Handlungen befähigen uns, in Frieden zusammenzuleben. Gespräche über die Grenzen der nationalen, religiösen oder sonstigen Identität hinweg beginnen mit jenem fantasievollen Sich-Einlassen, das wir erleben, wenn wir einen Roman lesen oder einen Film ansehen oder ein Kunstwerk betrachten, das von einem anderen Standort aus als unserem eigenen zu uns spricht. Deshalb benutze ich den Ausdruck „Gespräch“ nicht nur im buchstäblichen Sinne von >Konversation<, sondern auch als Metapher für das Bemühen, sich auf die Erfahrungen und Ideen anderer Menschen einzulassen. Und ich betone hier die Rolle der Fantasie, weil solch eine Begegnung, richtig ausgeführt, einen Wert an sich darstellt. Ein Gespräch muss nicht zu einem Konsens über irgendetwas führen und schon gar nicht über Werte. Es genügt, wenn das Gespräch den Menschen hilft, sich aneinander zu gewöhnen. (Appiah 2007, S. 113)

In Bezug auf das bisher Gesagte lässt sich herauslesen, dass die Universalität nicht ohne Unterschiede besteht und dass in allen Unterschieden die Universalität des Menschseins

spürbar bleibt.²⁴⁰ Appiah weist darauf hin, dass inhaltliche Verschiedenheit und rangmäßige Gleichheit im Blick auf alle Kulturen zugleich respektiert werden müssen. Der zentrale Gedanke seiner bisherigen Ausführungen ist, dass jeder Verpflichtungen gegenüber jedem Anderen, insbesondere gegenüber Fremden hat. Bei den weltweiten Gesprächen strebt Appiah, wie schon erwähnt, nicht immer und in jedem Fall nach Übereinstimmung. Nach seiner Auffassung ist schon viel erreicht, wenn man durch das Miteinander-Reden zu einem *modus vivendi* kommen kann. Als eine Person, die in drei verschiedenen Kulturen zuhause, und zugleich in jeder dieser drei Kulturen ein Fremder ist, verteidigt Appiah einen Kosmopolitismus der Fremden. Weil er zwischen drei unterschiedlichen Kulturen lebt, konnte Appiah zu der These kommen, dass die Unterschiede zwischen den menschlichen Kulturen weder überbewertet noch überwunden werden sollen. Alle Kulturen sind Variationen der menschlichen Kultur im Allgemeinen. Auf der Grundlage von Toleranz und Gleichwertigkeit können die verschiedenen Kulturen der Welt sich gegenseitig ergänzen.²⁴¹ Eine kosmopolitische Ethik oder eine *Ethik für Fremde* ist das Telos, welches Appiah im Gespräch sucht. An die Idee, dass die Praktizierung der Universalien vielfältig ist, hält er sich, weil er völlig davon überzeugt ist, dass die Interpretation des Vorkommens eines Phänomens von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Kultur zu einer anderen variiert. Dies lässt sich mit einem Ansatz von Christoph Antweiler näher bestimmen, wenn der Letztere auch meint, dass Universalien unterschiedlich praktiziert werden. Als Beispiel für eine Universalie nennt Antweiler die Meidung von Inzest, also des Geschlechtsverkehrs oder der Heirat zwischen eng verwandten Personen. Sexualbeziehungen und Heirat zwischen Verwandten werden also in allen menschlichen Kulturen tabuisiert.²⁴² Antweiler kommt aber zu der Über-

²⁴⁰ „Angesichts unserer gemeinsamen Biologie und der gemeinsamen Probleme unserer *conditio humana* lässt sich allerdings kaum bestreiten, dass die menschlichen Gesellschaften letztlich viele tiefgreifende Gemeinsamkeiten entwickelt haben (zumal manche kulturellen Übereinstimmungen auf unseren gemeinsamen Ursprung zurückgehen dürften). Zu diesen Gemeinsamkeiten gehören Praktiken wie Musik, Poesie und Tanz, Ehe und die Bestattung der Toten; Werte wie Höflichkeit, Gastfreundschaft, sexuelle Zurückhaltung, Großzügigkeit, Gegenseitigkeit oder die Lösung sozialer Konflikte; Begriffe wie Gut und Böse, Richtig und Falsch, Eltern und Kinder, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [...] unsere gemeinsame menschliche Natur [...] eröffnet uns die Möglichkeit zu gegenseitigem Verständnis (Appiah 2007, S. 125.).

²⁴¹ Vgl. Heinz Kimmerle: *Appiahs Weg zum Kosmopolitismus und die >neue Internationale< der Kosmopoliten*. In: *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*. Yousefi, Hamid Reza; Fischer, Klaus; Kather, Regine; Gerdson, Peter (Hrsg.), Bautz 2008, S. 213-232.

²⁴² Vgl. Christoph Antweiler: *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt 2009. In Bezug auf dieses Buch gibt es ein Interview mit Antweiler über menschliche Universalien

zeugung, dass es unterschiedlich entschieden wird, wer als eng verwandt angesehen wird und dass sämtliche Kulturen explizite Normen haben, die das Geschlechtsleben regeln. Appiah geht zwar auf ein solches Beispiel nicht ein, aber anhand seiner meist aus den afrikanischen Traditionen genommenen Fallbeispiele lässt sich vermuten, dass Sexualbeziehungen zwischen Verwandten nicht als Tabu in manchen afrikanischen Gesellschaften betrachtet werden können. Das will aber nicht bedeuten, dass Appiah für den Geschlechtsverkehr zwischen eng verwandten Personen plädieren würde. Die Regel, dass Tabus lokalen Charakters sind und dass Fremde sie nicht kennen, wäre nach Appiah die Argumentation dafür, warum wir eine Abweichung von einer solchen postulierten Universalie, wie dem Inzestverbot, respektieren müssen.

Zurück zu Appiahs *Ethik für Fremde*. Trotz der Zurückweisung von Universalien fragt Appiah aus kosmopolitischer Perspektive danach, in welchem Sinne Freundlichkeit den Fremden gegenüber und Einfühlungsvermögen universell sind? Universell sind sie, weil sie das Gespräch mit dem Fremden eröffnen. Nicht universell könnten sie aber auch in dem Sinne sein, dass nicht jeder Mensch die Fähigkeit hat, mit dem Fremden kosmopolitisch umzugehen. Appiah fordert für die Realisierung seiner theoretischen kosmopolitischen Ethik ein konkretes Engagieren für den Fremden. Dieses Engagement ist demzufolge ein wichtiger Schritt zum Verstehen des Fremden:

Als Anknüpfungspunkt für kulturübergreifende Gespräche dienen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gesprächspartnern. Das brauchen keine Universalien zu sein. Es genügt, wenn die am Gespräch Beteiligten sie gemeinsam haben. Wenn wir genügend Gemeinsamkeiten gefunden haben, bietet sich die weitere Möglichkeit, sich an der Entdeckung von Dingen zu erfreuen, die wir nicht gemeinsam haben. Darin liegt ein Teil des Gewinns, den kosmopolitische Neugier uns eintragen kann. Wir können voneinander lernen. Oder wir können uns einfach von alternativen Möglichkeiten des Denkens, Fühlens und Handelns faszinieren lassen [...] das Problem der kulturübergreifenden Kommunikation kann in der Theorie unendlich schwierig erscheinen, wenn wir abstrakt versuchen, Fremde zu verstehen. Aber die Anthropologie hat uns eins gelehrt: Wenn der Fremde nicht mehr imaginär, sondern mit seinem menschlichen und sozialen Leben ganz real und präsent ist, kann es sein, dass Sie ihn mögen oder nicht mögen, dass Sie mit ihm übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, doch wenn Sie es beide wollen, werden Sie einander am Ende auch verstehen. (Appiah 2007, S. 126/127)

unter der folgenden Internetadresse zu erreichen:

http://www.antropologi.info/blog/ethnologie/2007/mehr_fokus_auf_die_gemeinsamkeiten_der_m
Der Anthropologe und Ethnologe Levi-Strauss sieht im Inzestverbot eine menschliche Universalie, die den Übergang von der Natur zur Kultur gekennzeichnet hat. Mehr zum Thema *Inzestverbot und die Heiratsregeln* gibt es im Buch *les structures élémentaires de la parenté* (1949; dt. 1981).

Das obige Zitat verdeutlicht den Grundsatz der Einheit in der Vielfalt bzw. die Universalität der Perspektivenvielfalt, der im vorigen Kapitel mit Wierlacher und Mall diskutiert wurde und in den nächsten Ausführungen mit Aleida Assmann in Verbindung mit Toleranz gesetzt wird.²⁴³ Darüber hinaus macht Appiah darauf aufmerksam, dass eine aus der kosmopolitischen Ethik entwickelte kulturübergreifende Kommunikation und das Verstehen erst gelingen können, wenn wir am realen Leben des Fremden teilnehmen und für einen praktischen Perspektivenwechsel aufgeschlossen sind.

Terenz²⁴⁴ Werke bzw. sein Schreibstil wurde von den römischen Literaten als Kontamination bezeichnet, weil sie kulturelle *Reinheit* bevorzugten. Appiah übernimmt diesen Ausdruck der Kontamination, um die *Unreinheit* und Vielfalt, die das kosmopolitische Denken vertritt, näher zu bestimmen. Er sagt in diesem Zusammenhang:

Natürlich kann es im Blick auf „Mischung“ einen ähnlich unseriösen Scheinutopismus geben wie im Blick auf „Reinheit“. Doch die größere menschliche Wahrheit liegt bei der *contaminatio* des Terenz. Um eine Heimat zu haben, bedarf es und bedurfte es noch nie einer festgefügtten Gemeinschaft und eines homogenen Wertesystems. Kulturelle Reinheit ist ein Widerspruch in sich. Das Seltsame ist, wir alle leben, kulturell gesehen, bereits jetzt ein kosmopolitisches, durch Bücher, Kunstwerke und Filme aus anderen Weltregionen bereichertes Leben, in das zahlreiche Einflüsse unterschiedlicher Art eingehen. (Appiah 2007, S. 141)

Eine absolute Abgrenzung der Kulturen voneinander ist unmöglich, deshalb beschreibt Appiah die *Verunreinigung* als Prinzip aller Kulturen. Ein solches Prinzip, das Wierlacher und Mall durch ihre Akzentuierung der Vielfalt und Multiperspektivität der Kulturen verteidigt haben, ist ein kosmopolitischer Wert. Diesen Wert des Weltbürgertums findet Appiah in Terenz Entscheidung, griechische Traditionen in sein Werk einzuführen: „Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd“ (Appiah 2007, S. 140). Eine solche Wahrnehmung des Fremden läuft nicht auf die Vermeidung der Fremdheit (Xenophobie) hinaus, sondern zeigt die Bereitschaft, das Fremde nicht als Bedrohung aufzunehmen und es in das Gespräch über das Eigene einzubeziehen. „Jeder zählt mit“, lautet hier der kosmopolitische Umgang mit dem Fremden, wobei hier praktische Handlungen von größerer Bedeutung sind. Appiah bemüht sich um eine Umsetzung seiner

²⁴³ Vgl. Aleida Assmann: *Die Spannung von Einheit und Vielheit als Grundstruktur der Toleranz*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996, S. 83-102.

²⁴⁴ Publius Terentius Afer (dt. Terenz) war ein griechischer Komödiendichter der römischen Antike.

kosmopolitischen Grundsätze – dazu gehört natürlich auch das Prinzip der Kontamination – in die Praxis. Dafür stellt er die Frage: Was schulden wir Fremden wirklich? Zur Beantwortung dieser Frage distanziert sich Appiah von der Haltung von Robert Sibley, der schreibt:

Kosmopolitismus als sittliche Haltung drängt uns dazu, unsere konkrete Realität um ferne und generalisierte >Andere< zu erweitern, die angeblich unsere globalen Nachbarn sind [...] weltbürgerliche Moral verlangt von uns, gegenüber allen Menschen der Erde zu empfinden, was wir für unsere direkten Nachbarn empfinden.²⁴⁵

Die Idee, dass man sich gegenüber allen Menschen in dieser Welt verpflichtet fühlen muss, weist Appiah aus mehreren Gründen zurück. Wir können aus der kosmopolitischen Sicht, die Appiah vertritt, nicht gegenüber allen Menschen Pflichten haben. Hier ist die Rede von allen fremden Menschen. Appiah sieht in der Sorge um die eigene Familie, die engen Freunde, das eigene Land ein Grundbedürfnis und eine Grundpflicht, die jeweils nur stärker sein können als unsere Pflichten gegenüber fremden Menschen, die in der Ferne leben. Politisch gesehen kann nur der Nationalstaat die Grundbedürfnisse seiner Bürger befriedigen. Damit wir uns um uns selbst, also um das Eigene und auch um das Fremde in gleicher Weise kümmern, müssten wir einen Weltstaat und eine Weltregierung gründen. Die Idee des Weltstaats ist ein kosmopolitisches Prinzip, das Appiah jedoch ablehnt. Ein Weltstaat „könnte leicht eine unkontrollierbare Macht anhäufen und damit großen Schaden anrichten. Er wäre oft wenig sensibel für lokale Bedürfnisse. Und ganz sicher verringerte sich dadurch die Vielfalt der institutionellen Experimente, aus denen wir alle etwas lernen könnten“ (Appiah, S. 195).

Auch der Philosoph Kant sah in dem Weltstaat keine adäquate Lösung für das Problem des Umgangs mit dem Fremden. Kant weist in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* auf „Hospitalität“ hin, mit der er „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“ meint. Kants Idee von Hospitalität geht auf den Entwurf eines Weltbürgerrechts zurück, der aber nicht auf einen Weltstaat, sondern auf die Verpflichtung aller Menschen, die Feindseligkeit zwischen ihnen zu überwinden und gegenseitig das Besuchsrecht anzubieten, abzielt. Ein Weltstaat wäre der Freiheit noch gefährlicher als der Kriegszustand,

²⁴⁵ Robert Sibley, >Globalization and the Meaning of Canadian Life<, Canadian Review of Books 28, Nrn. 8-9. Zitiert nach Appiah, a.a.O., S. 188.

den er überwinden sollte, nämlich indem er den schrecklichen Despotismus herbeiführt.²⁴⁶ Einer freiwilligen Föderation, in der die Menschen sich als potenzielle Angehörige einer Weltrepublik fühlen, gibt Kant den Vorzug gegenüber einem widerwilligen Weltstaat. Waldron diskutiert das Hospitalitätsprinzip von Kant nicht auf staatlicher politischer Ebene, sondern als Kommunikationsmodell zwischen Menschen und Völkern: Hospitalität in den Begegnungen zwischen Menschen aus verschiedenen Regionen und deren geprägten Denktraditionen. Weiter erläutert Jeremy Waldron Kants Hospitalitätsprinzip wie folgt:

Jeder Mensch [...] hat ein Besuchsrecht –ein Recht, sich bei anderen mit Aussicht auf Begegnung und Austausch zu zeigen. [Kant] verbindet dieses Recht mit zwei Pflichten: Zum einen mit der Verpflichtung, einen anderen nicht feindselig zu behandeln, wenn er nur mit der Perspektive auf Begegnung und Handel kommt, und zum andern mit der Verpflichtung, die Besuchs- oder Handelsabsicht nicht zum Ausgangspunkt von Unterdrückung und Plünderung zu machen. Kants Erörterung der Hospitalität steht inmitten seiner grimmigen Kritik der europäischen Ausplünderung der amerikanischen und indischen Kolonien – Orte [...], an denen Europäer Unrecht wie Wasser trinken.²⁴⁷

Kant, so zieht Waldron den Schluss, plädiert für eine kosmopolitische Ordnung, die die Gastfreundschaft in den Begegnungen zwischen den Kulturen als eines der wichtigsten Mittel der zwischenmenschlichen Kommunikation fördert. Die Begegnung mit dem Fremden soll nicht als Affront angesehen werden, so Waldron, weil man sonst in die sogenannte Politik der Identität gerät, die Homogenität und kulturelle Isolation zum Mittel der Verteidigung und Bewahrung des Eigenen macht:

Vielmehr ist es so, dass die Unausweichlichkeit von Begegnung es mehr oder weniger unmöglich macht, Unschuld, Homogenität oder *splendid isolation* als Normalbedingung einer Kultur anzusehen, was es wiederum unmöglich macht, die Kontamination einer Kultur durch äußeren Kontakt als eine Art Affront anzusehen, der einen vernünftigen Grund für einen interkulturellen Verkehr prinzipiell ablehnende Haltung abgäbe.²⁴⁸

Obwohl der Begriff der Gastfreundschaft wenig oder gar nicht im Buch „der Kosmopolit“ vorkommt, benutzt Appiah en passant ersatzweise den Begriff der Toleranz. Was das Toleranzverständnis der Kosmopoliten angeht, sagt Appiah, dass die Kosmopoliten respektvoll mit Menschen umzugehen haben, die ihre Sicht der Welt nicht teilen, dass

²⁴⁶ Vgl. Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*. Zitiert nach Jeremy Waldron: Kosmopolitische Normen. In: Seyla Benhabib 2008, a.a.O., S. 81.

²⁴⁷ Waldron, a.a.O., S. 81/82.

²⁴⁸ Ebd., S. 83.

sie selbst von jenen etwas lernen können, die anderer Ansicht sind als sie und dass sie daran glauben, dass die Menschen ein Recht auf ihr eigenes Leben haben. Das Weltbürgertum, durch welches Appiah eine universelle Ethik verteidigt, ist nicht gleichzusetzen mit dem Streben von manchen muslimischen und christlichen Fundamentalisten nach einem Universalismus ohne kulturelle Unterschiede. Man kann schließlich herauslesen, dass Appiah für einen gewaltfreien Universalismus steht, der seinen Platz im Kosmopolitismus findet. Eine Universalismusvariante, die auf dem Weg von Ram Adhar Mall²⁴⁹ zu zeigen versucht, wie die Universalität der Perspektivenvielfalt denjenigen Universalismus übertrifft, der mit seiner gegen den Willen Anderer vorgehenden Vereinheitlichung ein Gewaltpotenzial stiftet.

²⁴⁹ Vgl. Anm. 131.

4 Schlussfolgerungen aus der Problematik des Fremdverstehens für Konzepte toleranten Umgangs mit kultureller Vielfalt

Für Gadamer ist, wie im vorangegangenen Kapitel verdeutlicht wurde, der wahre Ort der Hermeneutik zwischen Fremdheit und Vertrautheit. Das Verstehen von Texten und Traditionen gelingt aber nur, wenn durch das hermeneutische Geschehen die Spannung zwischen Fremdheit und Vertrautheit überwunden wird. Für Gadamer ist das Verstehen eines fremden Textes oder einer fremden Tradition ein Vertrautwerden, so dass die Fremdheit verschwindet. Danach ist in diesem Verstehensprozess der Ort zwischen Fremdheit und Vertrautheit nur ein vorübergehender Zustand, der überschritten werden muss, damit eine Horizontverschmelzung geschieht.

Aus diesen Überlegungen geht hervor, dass der Prozess der Horizontverschmelzung bei Gadamer zum assimilierenden Verstehen führt. Dieses assimilierende Verstehen findet seine Tradition im traditionellen religiösen und kosmo-theologischen Denken. Im Zurückliegenden wurde das historische Beispiel von Christoph Columbus angesprochen, der von der Bibel völlig überzeugt war und die christliche Botschaft in Indien übertragen wollte. Columbus glaubte Indien entdeckt zu haben, weil, wie Sundermeier es formuliert hat, die Prophezeiungen der Bibel sich nicht irren können. Eine solche Wahrnehmung des Fremden liegt dem Prinzip der Gleichmachung zugrunde, das von Sundermeier als Gleichheitsmodell bezeichnet wird. In diesem Fall sah Columbus in den Indianern potentielle Christen oder müssen dazu gemacht werden, damit man sie verstehen kann. Das Fremdheitselement wird an dem Eigenen gemessen. Durch das Eigene erkennt man das Fremde, das Unbekannte und das verstehende Subjekt hat die Aufgabe, es sich zu eigen zu machen. Denn Fremdheit nach dieser Perspektive ist ein störendes Element für das ideale Verstehen.

Aus der Perspektive der Horizontverschmelzung von Gadamer wurde erschlossen, dass der Fremde nicht in seiner Identität verstanden werden kann. Dabei geht es hier eher um ein assimilierendes Verstehen, das aber nicht zum interkulturellen Verstehen des Fremden führen kann.

Damit ein interkulturelles Verstehen des Fremden gelingt, wurde eine Hermeneutik der Differenz bzw. der Distanz als geeignete Methode dafür angesprochen. Fremdverstehen heißt nicht Assimilieren; es ist ein Verstehen in der Mitte, das sich durch interkulturel-

les Denken und Handeln auszeichnet. Demzufolge versucht Fremdverstehen immer das universalistische und abschließbare Verstehen zu vermeiden, weil diese zur Gewalt führen können.

Das Verstehen des Fremden ist ein Problem der Distanz. Wenn der Fremde von hermeneutischen Bemühungen als der „ganz Andere“ aufgefasst wird, der angeeignet werden muss, dann wird die Distanz zu ihm verschwinden, und somit verwandelt sich das Verstehenwollen zum Ausdruck des Willens zur Macht (Said). Die Kritik an dieser Verstehensform des Fremden bietet das Konzept von Simmel an, das im Fremden nicht der „ganz Andere“ ansieht, sondern ein Subjekt oder ein Element, das Differenzen zu der eigenen Gruppe bildet und Gemeinsamkeiten mit ihr teilt. Davon ausgehend besteht die Möglichkeit, den Fremden zu verstehen ohne ihn zu vereinnahmen. Eine interkulturelle Hermeneutik, wie sich Wierlacher mit einem literaturwissenschaftlichen Ansatz zur deutschen Literatur, und Sundermeier mit seinem missionswissenschaftlichen Begegnungsmodell mit dem Fremden, vorgestellt haben, versucht durch das Vertrautwerden mit dem Fremden in der Distanz ein kreatives Milieu aktiver Toleranz zu eröffnen. Das Vertrautwerden in der Distanz ist das Verstehenwollen und das Verstandenwerdenwollen. Beide gehören zusammen und stellen die zwei Seiten derselben hermeneutischen Münze dar.²⁵⁰ Distanz zu halten heißt, dass man die Identitätsfalle (Sen) vermeidet, weil das Fremde über verschiedene Identitäten verfügt, die man nicht alle restlos verstehen kann. Fremdverstehen ist ein Prozess, der den Fremden weder exkludiert noch völlig inkludiert. Es nimmt die Stelle eines Vermittlers zwischen dem Eigenen und dem Fremden und zugleich Kritiker ein, so dass von einer Verstehbarkeit und Nichtverstehbarkeit geredet werden kann. Diese Spannung zwischen Verstehen-Können und Nicht-Verstehen-Können bewahrt die kulturellen Unterschiede, die zu einer kosmopolitischen Ethik (Appiah) beitragen. Eine kosmopolitische Ethik kultureller Differenzen ist nichts anderes als der universale moralische Umgang mit Alteritäten, der sich im Gespräch widerspiegelt. Durch das Gespräch über das Fremde und das Eigene lernt man, dass man das verstehen kann, was man nicht ist, sein kann und sein will.²⁵¹

²⁵⁰ Vgl. Mall: *Andersverstehen heißt nicht Falschverstehen. Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung*. In: W. Schmied-Kowarzik (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*. Würzburg 2002, S. 245.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 276.

Oben wurden die Hermeneutik kultureller Alterität bzw. der Distanz, die Kritik des Universalismus, des Einrückens in die Tradition des Eigenen, die Kritik der Assimilation als hermeneutischer Kategorie, der multikulturelle Blickwinkel der kulturellen Unterschiede und das moralische Gespräch über Meinungsverschiedenheit als Grundpfeiler des Fremdverstehens in der Mitte dargestellt. Diese Grundpfeiler lassen sich mit der Frage der Toleranz mehr verdeutlichen, die Wierlacher als Leitbegriff für seinen Entwurf einer kulturwissenschaftlichen Xenologie eingeführt hat.²⁵² Dabei akzentuiert Wierlacher den Zusammenhang von Fremdheits- und Toleranzforschung, weil an dieser Stelle der Umgang mit kultureller Vielfalt in den Vordergrund gerückt wird. Die Einführung des Toleranzbegriffs in die Fremdheitsforschung argumentiert Wierlacher mit der oben diskutierten Universalität der Blickwinkelvielfalt bzw. der Erweiterung der kulturellen Sichtfelder, damit ein Sichtwechsel stattfindet. In der Komplexität des Toleranzbegriffs drücken sich die Theorie und die Praxis dieses Sichtwechsels aus, unter der Voraussetzung, dass Toleranz nicht als ein moralischer Anerkennungsakt und auch nicht als Postulat aufgrund mitleidiger Projektionen, sondern als ein hermeneutischer Akt des multiperspektivischen Sehens und Verstehens betrachtet wird.²⁵³ Aus diesem Blickwinkel soll Toleranz keine mehr oder weniger überflüssige Tugend, die meistens in sozialen Konflikten oder beim von den Wertvorstellungen der eigenen Gesellschaft und des Staates abweichenden Handeln eines Individuums mit Duldungs- bzw. Erlaubniskonzept ²⁵⁴ assoziiert wird, sondern ein Forschungsgegenstand wissenschaftlicher, vor allem geisteswissenschaftlicher Interessen sein. Wierlacher unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass Toleranz heutzutage ein Schlüsselbegriff der pluralistischen Weltgesellschaft ist und Toleranzforschung als eine Domäne der Geschichtswissenschaft, der kulturwissenschaftlichen Rechtsforschung, der politischen Soziologie und der Theologie betrachtet werden kann.²⁵⁵ Davon ausgehend soll die Beschäftigung mit Toleranz eigentlich ein interdisziplinärer wissenschaftlicher Versuch sein, die zwischenmenschlichen Beziehungen so zu gestalten, dass Anerkennung und Akzeptanz der

²⁵² Vgl. Wierlacher: *Fremdheit*, a.a.O., S. 78.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 78.

²⁵⁴ Vgl. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt am Main 2003. Auch Rainer Forst: *Toleranz und Anerkennung*. In: Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*. Wiesbaden 2006, S. 78-83.

Rainer Forst: *Toleranz*. In: Handbuch der Ethik. Marcus Düwell; Christoph Hübenthal; Micha H. Werner (Hg.). Metzler Verlag 2011. S. 529-533.

²⁵⁵ Vgl. Wierlacher: *Fremdheit*, a.a.O., S. 79.

Andersheit führend werden. In der Gegenwart ist die Herausforderung des Fremden ein brisantes Thema der Toleranzforschung, weil sie die Kommunikation zwischen den Kulturen immer auf den Prüfstand stellt. Oben wurde angedeutet, dass im Kontext der interkulturellen Germanistik das Fremde als Ferment der Kulturentwicklung und Element der Überprüfung der eigenen Kultur aufgefasst wird, um den ethnozentrischen Universalismus überwinden oder die eigenen Ideale relativieren zu können. Gerade die Überwindung des kulturellen Universalismus und des Ethnozentrismus tritt bei jeder Problematisierung des Fremdverstehens und der Toleranz in den Vordergrund. Dabei löst sich auch der Relativismus bzw. der Kulturrelativismus als Impetus toleranten Verhaltens und Handelns aus. So gesehen lässt sich das Problem der Toleranz aber auch des Fremdverstehens als Spannungsfeld des Relativismus und Universalismus bezeichnen.

Begnügt man sich mit Erklärungen von Toleranz, die die Problematik des Fremden bzw. des Anderen nicht berühren oder nur am Rande behandeln, so wird der Toleranzbegriff nur ein überflüssiger Begriff, der bloß einen religiösen oder moralischen Verzeihungsakt enthalten soll. In diesem Zusammenhang beschreibt der Psychoanalytiker Alexander Mitscherlich Toleranz nicht als Akt des Duldens oder als Interessenlosigkeit des Laisser-faire; er bezeichnet sie als kritische Selbstständigkeit in Konkurrenz- und Konfliktsituationen, wozu noch die Fähigkeit kommt, den Gedanken und Gefühlen des anderen verstehend folgen zu können.²⁵⁶ Will man Toleranz *modern* definieren, so scheint Mitscherlichs Begriffsbestimmung im Essay *Wie ich mir – so ich Dir* passend zu sein. Toleranz bedeutet die Bereitschaft zum Hinnehmen von etwas mir Fremdem, vielleicht mir Unverständlichem: „, [Sie] ist keine Begabung, so wie etwa jemand musikalisch oder erfinderisch begabt ist. Sie ist auch keiner Stimmung vergleichbar, der Heiterkeit etwa. Sie ist vielmehr eine Einstellung zur Welt, zur näheren Umwelt, insbesondere zur nächsten und weiteren menschlichen Mitwelt.“²⁵⁷ Sprachlich gesehen herrscht in der deutschen Sprache aber auch in anderen Sprachen die Vieldeutigkeit des Begriffs der Toleranz. Allgemeinwörterbücher einigen sich darüber, dass die Etymologie des Wortes *Toleranz* sich auf das lateinische *tolerare* zurückführen lässt und versuchen diesem umstrittenen Begriff eine umfassende Definition zu geben, die abgesehen vom Kulturraum Konzepte eines reinen Duldens, eines Wertschätzens, eines Anerkennens oder

²⁵⁶ Mitscherlich: *Überprüfung*, a.a.O., S. 445.

²⁵⁷ Alexander Mitscherlich: „*Wie ich mir – so ich dir*“, a.a.O., S. 411.

eines Annehmens anderer Positionen enthält.²⁵⁸ Bei Wahrig-Wörterbuch z.B. weist Toleranz ein Duldungskonzept auf, das durch die Synonymenreihe *Ertragen, Erdulden, Geduld, Duldsamkeit* gestützt wird, durch Adverbialisierungen wie *nachsichtig dulden, großzügig ertragen* oder die Erklärung von *tolerant* und durch die Synonymen *duldsam, nachsichtig, weitherzig, großzügig* eine duldend-hinnehmende Gesinnung oder das bloße Geltenlassen anderer Anschauungen, Einstellungen oder Sitten verstärkt.²⁵⁹ Eben gegen dieses bloße Duldungskonzept von Toleranz wenden sich, wie oben erwähnt, Intellektuelle wie Wierlacher und Mitscherlich, indem sie versuchen, den Begriff der Toleranz in seiner Komplexität und seiner assoziierten Unklarheit für die Begegnung mit dem Fremden nutzbar zu machen.

Die Toleranzidee ist seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, über den Ost-West-Konflikt bis zu den Ereignissen des 11. September 2001 und dem Krieg gegen den Irak im Jahr 2003, in Verruf geraten. Deshalb ist es nicht ganz verwunderlich, dass manche Intellektuelle aus unterschiedlichen Positionen die Leistung der Toleranzidee in der Praxis beargwöhnen oder den Toleranzbegriff an sich trivialisieren. Im Europa der 30er und 40er Jahre des letzten Jahrhunderts herrschte zwar Intoleranz vor und im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts verschärfen sich politische Konflikte zwischen westlichen und arabisch-islamischen Ländern, die auch die kulturellen Beziehungen zwischen den Völkern dieser Länder beeinträchtigt haben, aber man darf die politischen Spannungen nicht zum entscheidenden Kriterium erheben, um das Scheitern der Toleranzidee zu konstatieren. Wierlacher bringt den ablehnenden Stimmen der Toleranz wenig Verständnis entgegen, denn sie gehen von einem Duldungskonzept und den kollektiven Erfahrungen schlimmer Intoleranz besonders während des Zweiten Weltkrieges aus, und versuchen die Funktion der Toleranz als unnötiges und unbrauchbares Versöhnungsmittel abzuqualifizieren. Gegen Versuche, wie den von Robert Paul Wolff, richtet sich Mitscherlich, weil sie skeptisch gegenüber Toleranz stehen. Die These von Wolff, dass es in Bezug auf die westlichen Gesellschaften einer neuen Philosophie des Gemeinwesens jenseits von Pluralismus und

²⁵⁸ Vgl. Peter Kühn: *Interkulturelle Semantik*. Nordhausen 2006, S. 115-149, hier S. 127.

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 127.

jenseits von Toleranz bedarf²⁶⁰, weist Mitscherlich zurück, weil sie vom Konzept des bloßen Gelten-Lassens ausgeht. Der Begriff der Toleranz bedarf einer Überprüfung:

Robert Paul Wolff ist offenbar dieser Auffassung [Toleranz als bloße Duldung]; er hält Toleranz für unzeitgemäß... Sehr deutliche Konturen dieser kommenden Gesellschaft sind Wolffs Ausführungen zunächst noch nicht zu entnehmen. Der Grund, weshalb wir Toleranz nicht ohne eine sehr genaue Vorprüfung aufzugeben bereit sind, ist einfach deutlich zu machen. Toleranz trägt zur Stärkung – zur Entwicklung und Differenzierung – der libidinösen Seiten des Weltgeschehens bei. Sie entspannt und dämpft damit die aggressiven Neigungen... Was immer auch die Empiriker und Realisten von der Toleranz halten mögen, wo sie nicht herrscht, wo sie nicht mitherrscht, liegt ein Mangel, ein bedrückender Notstand vor. Es fehlt dann ein entscheidender Beitrag zum Repertoire menschlichen Verhaltens.²⁶¹

Das obige Zitat verdeutlicht die Notwendigkeit einer Erneuerung des Toleranzbegriffs. Nicht die Preisgabe des Begriffs, sondern dessen Überprüfung soll dazu beitragen, die Verständigung unter Menschen mit unterschiedlichen Positionen zu festigen. Mitscherlich kritisiert eine auf Duldung zielende Toleranzvorstellung, indem er zu Beginn seines Essays *Toleranz - Überprüfung eines Begriffs* auf eine Ambivalenz hindeutet, die das Wort *Toleranz* tragen kann:

[...] Der Begriff der Toleranz ist schwammig. Das Wort wird mit sehr verschiedenen Bedeutungen befrachtet. So erscheint eine kurze Funktionsdiagnose von Toleranz erwünscht. Wir sprechen einerseits von der Belastungstoleranz einer Brücke oder Maschine, andererseits von Toleranz im Sinn besonderer Geduld angesichts einer konflikträchtigen Situation. Toleranz hat etwas mit Gleichmut zu tun: Ertragen, Erdulden heißt, psychologisch ein Gleichgewicht gegen störende Einflüsse von außen aufrecht erhalten zu können.²⁶²

Nach Mitscherlich ist meistens die sprachliche Verwendung des Wortes *Toleranz* schwammig und umstritten. Dies ist zutreffend nur, wenn es von der Annahme ausgegangen wird, dass Toleranz eine passive Duldsamkeit ist, die vonseiten einer Autorität ausgeübt wird. Der Philosoph Jacques Derrida wurde nach den Ereignissen des 11. September 2001 nach seiner Position zur Toleranz gefragt. Seine Antwort hatte besondere Prägung, da er Toleranz mit Mildtätigkeit gleichsetzt:

...Toleranz ist zunächst Mildtätigkeit. Eine christliche Mildtätigkeit also, auch dann, wenn Juden oder Muslime diese Sprache anzunehmen scheinen. Toleranz steht immer auf der Seite der „Vernunft des Stärkeren“, sie ist ein zusätzliches Zeichen der Souveränität;

²⁶⁰ Robert Paul Wolff: *Jenseits der Toleranz*. In: Robert Paul; Barrington Moore; Herbert Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M. 1966, S. 50.

²⁶¹ Alexander Mitscherlich: *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*, a.a.O., S. 435/436.

²⁶² Ebd., S. 429.

sie ist das gute Gesicht der Souveränität, die von oben herab dem anderen bedeutet: Ich lasse dich leben, du bist nicht unerträglich, ich lasse dir einen Platz bei mir, aber vergiss nicht, ich bin bei mir zu Hause...²⁶³

Diese Auffassung ist nichts anderes als bloßes Ertragen von abweichenden Ideen. Für Derrida ist Toleranz also keine Grundvoraussetzung des menschlichen Zusammenlebens. Eine mögliche Interpretation seiner Worte lautet: „Ich kann dich tolerieren, ich muss aber nicht“. Eine solche Auffassung widerspricht den wichtigsten Prinzipien, die die UNESCO im Jahr 1995 als notwendig für Toleranz erklärt hat. Zwei wichtige Prinzipien, die zur Erklärung von Toleranz als Anerkennungskonzept beigetragen haben, lauten:

1.1 Toleranz bedeutet Respekt, Akzeptanz und Anerkennung der Kulturen unserer Welt, unserer Ausdrucksformen und Gestaltungsweisen unseres Menschseins in all ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt. Gefördert wird sie durch Wissen, Offenheit, Kommunikation und durch Freiheit des Denkens, der Gewissensentscheidung und des Glaubens. Toleranz ist Harmonie über Unterschiede hinweg. Sie ist nicht nur moralische Verpflichtung, sondern auch eine politische und rechtliche Notwendigkeit. Toleranz ist eine Tugend, die den Frieden ermöglicht, und trägt dazu bei, den Kult des Krieges durch eine Kultur des Friedens zu überwinden.

1.2 Toleranz ist nicht gleichbedeutend mit Nachgeben, Herablassung oder Nachsicht. Toleranz ist vor allem eine aktive Einstellung, die sich stützt auf die Anerkennung der allgemeingültigen Menschenrechte und Grundfreiheiten anderer. Keinesfalls darf sie dazu missbraucht werden, irgendwelche Einschränkungen dieser Grundwerte zu rechtfertigen. Toleranz muss geübt werden von Einzelnen, von Gruppen und von Staaten.²⁶⁴

Ausgehend von diesen Prinzipien soll Toleranz ein aktives Verhalten sein, das – wenn man mit Mitscherlich noch reden möchte – „die Entwicklung von Methoden der Koexistenz, der Ebenbürtigkeit“ fördert.²⁶⁵ Im Gegensatz zu der Koexistenz-Konzeption, die Rainer Forst als Kategorie *pragmatischer* Toleranz feststellt,²⁶⁶ zielt hier Koexistenz auf die Anerkennung kultureller Pluralität ab und richtet sich gegen eine kulturelle Homogenisierung und nationalistische Tendenzen.

Das Zusammenleben von Menschen kulturdifferenten Herkunft, Sprachen und Mentalitäten im fortschreitenden Prozess der Migration und der Internationalisierung ist heutzutage unvermeidbar geworden,²⁶⁷ deshalb ist es nicht befremdlich, dass die Toleranzprob-

²⁶³ Gespräch von Giovanna Borradori mit Jacques Derrida kurz nach dem 11. September. In: Jürgen Habermas, Jacques Derrida Philosophie in Zeiten des Terrors. Hamburg 2006.

²⁶⁴ UNESCO: *Erklärung von Prinzipien der Toleranz*. Von den Mitgliedstaaten 1995 verabschiedet.

²⁶⁵ Mitscherlich, a.a.O., S. 432.

²⁶⁶ Vgl. Rainer Forst, a.a.O.

²⁶⁷ Vgl. Wierlacher: *Was ist Toleranz?*

lematik im Zentrum des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremdem steht. So gesehen lässt sich Toleranz als aktive Kategorie und als hermeneutischer Akt des multiperspektivischen Sehens und Verstehens, wie Wierlacher sie in seinem Entwurf einer kulturwissenschaftlichen Xenologie begründet, bestimmen. Aus der Kulturthementheorie der Interkulturellen Germanistik wurde das Bayreuther Toleranzforschungsprojekt entwickelt. Dieses Projekt verleiht dem Begriff der Toleranz das Charakteristikum eines dynamischen Konzepts, dessen Gebrauch von Ort zu einem anderen, von Zeitraum zu einem anderen variiert.²⁶⁸ In der Einführung in den Band *Kulturthema Toleranz*²⁶⁹ hat Wierlacher die Relevanz interdisziplinärer und interkultureller Toleranzforschung hervorgehoben. Und in seinem Beitrag *aktive Toleranz*²⁷⁰ betont Wierlacher die xenologische Dimensionierung der Toleranzforschung, die das Problem des Fremdverstehens ins Zentrum rückt. Diese xenologische Dimensionierung der Toleranzforschung zielt darauf ab, dass die Toleranzfrage nicht am Rande, sondern in Relation zu den Begriffen *Fremdheit* und *kulturelle Pluralität* thematisiert werden soll. Infolgedessen lässt sich das hier ausgewählte Toleranzmodell als schöpferisch-produktive Kategorie bezeichnen, weil es sich dem Fremden in seinen paradoxen Erscheinungen, mal als Freund, mal als Feind, widmet. Zur Erklärung dieser schöpferisch-produktiven Leistung der Toleranz, die als aktive Kategorie bezeichnet wird, hat Wierlacher eine Reihe von Begriffen aufgefächert. Diese Begriffe aktiver Toleranz sollen das Problem des Fremdverstehens mehr verdeutlichen.

Als erster Begriff aktiver Toleranz wird von Wierlacher die Kategorie der Anerkennung übernommen. In der interkulturellen Germanistik wird von der Anerkennung des Fremden gesprochen, wobei auf Einverleibung, Ausgrenzung, Benachteiligung, Negation oder Einebnung kultureller Unterschiede verzichtet wird.²⁷¹ Anerkennung des Fremden in seiner Andersheit und die wechselseitige Anerkennung des Fremden und des Eigenen gelten als Grundkriterium zur Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Kategorie

²⁶⁸ Das Bayreuther Forschungsprojekt *Kulturthema Toleranz. Inhalt, Formen und Grenzen der Toleranz im öffentlichen Zeitgespräch der deutschsprachigen Länder 1949-1949* wurde zwischen 1994 und 1999 unter der Leitung von Prof. Dr. Alois Wierlacher erarbeitet.

²⁶⁹ Der Sammelband *Kulturthema Toleranz*, der im Jahr 1996 erschienen ist, versteht sich als interdisziplinäre und interkulturelle Toleranzforschung, die an Fragen der Xenologie orientiert ist.

²⁷⁰ Alois Wierlacher: *Aktive Toleranz*; In: *Kulturthema Toleranz: zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, Alois Wierlacher (Hg.). München 1996, S. 51-82.

²⁷¹ Ebd., S. 66.

im Toleranzdenken. Als aktive Handlungskategorie wird Toleranz bezeichnet nur, wenn Anerkennung vollzogen wird. Karl Jaspers erläutert die Toleranz als „Vollzug der Anerkennung“ und den Akt, der diesem Vollzug vorhergeht, als „das Ernstnehmen des Fremden“.²⁷² Im Ernstnehmen des Fremden spiegelt sich auch die *aktive* Anerkennung seiner Freiheit wider. Wierlacher macht darauf aufmerksam, dass Toleranz bzw. aktive Toleranz eine Legitimität des Anderen in seiner Andersartigkeit ist, die ermöglicht, dass jeder Mensch das Recht hat, seine Überzeugung in Sachen der Vernunft, des Glaubens und der Kultur frei zu äußern und nach ihnen zu handeln.²⁷³ Dieser Zusammenhang von Toleranz, Anerkennung und Freiheit spricht dafür, dass Toleranz nicht die Assimilation im Sinne der Verneinung des Egos oder die Übernahme des Glaubens, der Lebensform, der kulturellen Eigenart des Fremden anstrebt, sondern Respekt vor allen Interessen und die gegenseitige Perspektivenübernahme verlangt. Dies verleiht dem Begriff der Toleranz den Status eines unbenannten Grundrechts.²⁷⁴ In den demokratischen Verfassungstexten steht der Ausdruck *Toleranz* nicht, aber es wird auf dessen Funktion hingewiesen, z.B. das Recht auf die Weltanschauungsfreiheit. Infolgedessen ist diese Akzentuierung des Zusammenhangs zwischen aktiver Toleranz, Freiheit und dem Vollzug der Anerkennung ein Ausdruck eines anerkennenden Verstehens des Fremden.

In den vorangegangenen Überlegungen wurde darauf hingewiesen, dass Alexander Mitscherlich aktive Toleranz ausgehend von der hermeneutischen Kategorie und der psychologischen Interaktion als den Versuch bestimmt hat, den Anderen zu ertragen in der Absicht, ihn besser zu verstehen.²⁷⁵ Damit wird Toleranz als auf das Verstehen des Anderen abzielende hermeneutische Kategorie bezeichnet. Der Vollzug der Anerkennung setzt die Aufgabe des Verständnisses voraus, denn ohne Verständnis können wir den Anderen weder ertragen noch besser verstehen:

Zur Toleranz gehört als erste Aufgabe Verständnis. Das schließt zuerst die gründliche geistige Mühe um die Problemstellung des Anderen ein. Toleranz ist nicht möglich ohne

²⁷² Vgl. ebd., S. 67.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 69.

²⁷⁴ Michael Ronellenfitsch: *Aktive Toleranz in juristischer Perspektive*. In: Wolf Dieter Otto; Alois Wierlacher (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999)*. Eine anthologische Dokumentation. Tübingen 2000, S. 351.

²⁷⁵ Vgl. Alexander Mitscherlich: *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*. a.a.O., S. 431.

Verständnis; Verständnis aber ist unmöglich, wenn ich mich nicht darum bemühe, den Anderen zu verstehen...²⁷⁶

Toleranz als hermeneutische Kategorie sucht nicht nach Gleichgültigkeit oder Einstimmigkeit im Verstehen, wie es Gadamer formuliert hat: „Einstimmigkeit aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens“ (Gadamer WM 2010, S. 296), sondern nach dem interkulturellen Verstehen, das die Interdependenz von Eigenem und Fremdem betont und verlangt, dass unsere Toleranz- und Verstehensfähigkeiten als wechselseitig aufeinander bezogene Kompetenzen gedacht werden müssen.

Von Sundermeier wird Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik bezeichnet.²⁷⁷ In diesem Zusammenhang hebt Toleranz die Fremdheit des Anderen nicht auf, sondern respektiert die Grenze zwischen den sich Begegnenden. Nur so wird ein Verstehen möglich, das zum Respekt führt.²⁷⁸ Sundermeier nennt zwei wichtige Voraussetzungen für Toleranz: Die Wahrnehmung in der Distanz und die Respektierung des Anderen.

Die Wahrnehmung in der Distanz stellt sich in der durchlässigen Trennwand dar, die die Kulturen voneinander unterscheidet, wie es Sundermeier in seinem vierten Begegnungsmodell mit dem Fremden beschrieben hat. Ein osmotischer Austausch und eine gegenseitige Beeinflussung können geschehen, wenn die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem respektiert werden. Die Grenzen sind nicht starr, sondern beweglich, deshalb können sie verflechten, aber nicht verwischen, wie Waldenfels unter dem Stichwort *Verflechtung* diskutiert. Die Grenzen zwischen den Identitäten, die sich als Alteritäten zu erkennen geben, und sich historisch wandeln, sollen nicht nur Abwehrlinien betrachtet werden, sondern auch als Modus wechselseitiger Konturierung des Eigenen und An-

²⁷⁶ Hanns Lilje: *Toleranz in der europäischen Welt*, zitiert nach Alois Wierlacher: *Aktive Toleranz*: In: Kulturthema Toleranz: zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, Alois Wierlacher (Hg.). München 1996, S. 71.

²⁷⁷ Theo Sundermeier: *Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Germanistik*. In: Alois Wierlacher; Wolf Dieter Otto (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine Anthologische Dokumentation*. Tübingen 2000.

²⁷⁸ Sundermeier, a.a.O., S. 457.

deren, als Selbstbeschränkungen von Identitäten und auch als Brücken zwischen Kulturen, die als Widerlager dieser Brücken fungieren.²⁷⁹

Das zweite wichtige Element der Toleranz als Begegnungsmodell mit dem Fremden bei Sundermeier ist der Respekt. Sundermeier zieht Respekt der Anerkennung vor, weil Anerkennung seiner Ansicht nach manchmal Kampf gegen Fremdartige in sich einschließt, während Respekt durch das Staunen über das Besondere des Anderen gekennzeichnet ist:

Wer zu staunen vermag, sucht nicht vorschnell nach Harmonie und Ausgleich, sondern erträgt auch Dissonanzen. Im Erstaunen halten sich Distanz und Nähe die Waage. Respekt will nicht das Gegeneinander, sondern das Miteinander.²⁸⁰

Bei genauer Betrachtung zielt Toleranz als hermeneutische Kategorie auf das Verstehen des Fremden und des Eigenen ab, damit die interkulturelle Verständigung geschaffen wird. Eine interkulturelle Verständigung kann geschehen, wenn im Rahmen der sogenannten *orthaften Ortlosigkeit interkultureller Hermeneutik* die Spannung zwischen Fremdheit und Vertrautheit nicht aufgehoben wird²⁸¹. Es gibt keine absolute Fremdheit sowie keine totale Identität. Unbestreitbar sind gewisse Überlappungen unter den Kulturschöpfungen wie Sprache, Religion und Moral; ebenso unbestreitbar ist auch die Feststellung, dass diese Überlappungen, so klein sie auch sein mögen, die eigentliche Basis für das gegenseitige Verstehen bilden.²⁸² Der Begriff der Toleranz betont im Rahmen interkultureller Hermeneutik, wie es später deutlicher wird, durch die Kategorie der Mitte die Interdependenz des Fremdverstehens und Selbstverstehens.

Der Begriff der Toleranz steht wie andere Grundbegriffe unter der Herausforderung der globalisierten Welt und muss in dieser Situation seinen Beitrag leisten. Trotz aller globalisierten technologischen Fortschritte versucht Toleranz als Anerkennungsbegriff und hermeneutischer Begriff kulturelle Eigenständigkeit und Vielfalt zu wahren. Nach Wierlacher ist aktive Toleranz eine Kategorie, die unsere Sensibilität in der Wahrnehmung dieser Uneinheitlichkeiten der Wirklichkeit schärft und das Aushalten der Un-

²⁷⁹ Vgl. Wierlacher: *Aktive Toleranz*, a.a.O., S. 62.

²⁸⁰ Sundermeier, a.a.O., S. 457.

²⁸¹ Vgl. Mall, a.a.O.

²⁸² Vgl. ebd.

übersichtlichkeit ihrer Komplexität stärkt.²⁸³ Aktive Toleranz lehnt die Simplifizierung der Wirklichkeit in festen Deutungsstereotypen und die Vorurteilsfähigkeit unseres Denkens ab, sie versteht sich vielmehr als eine schöpferische Kategorie der Erkenntnis und ein Konstitutionselement sowohl unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch ihres sozialen Wandels.²⁸⁴

Die Kritik von Edward Said am westlichen Orientalismus ist eigentlich eine Kritik an den Stereotypen und Fremdheitskonstruktionen, die die westlichen politischen Mächte besonders seit der europäischen Aufklärung als Wahrnehmungsmodell des Orients produzieren. Aktive Toleranz weist eine solche eilfertige simplifizierte Wahrnehmung des Fremden zurück, weil sie zum ideologischen Verstehen führt. Eine Annäherung an den Fremden mit dem Ziel, ihn besser zu verstehen, beansprucht wechselseitige kritische Abwägungen über das Eigene und das Fremde. Diese kritischen Abwägungen dienen der Beseitigung von Stereotypen, mit denen manchmal eine ganze Kultur etikettiert wird. Die Relevanz aktiver Toleranz liegt darin, die Uneinheitlichkeiten im Sinne von Vielfalt, die eine Kultur und eine Identität einschließen – wie Amartya Sen verdeutlicht – anzuerkennen, um das Verstehen der Wirklichkeit zur komplexen Aufgabe und zum unabgeschlossenen Prozess zu erheben.

Der moslemische Theologe Fethullah Gülen verwendet den Begriff der Toleranz, wie in nächsten Ausführungen behandelt wird, als Synonym mit Vergebung, Barmherzigkeit und Nachsicht. Als Duldung der *Fehler* der anderen rezipiert Gülen den Sinn der Toleranz in unseren menschlichen Beziehungen. Obwohl die Relevanz der Toleranz in unserem Zeitalter von Gülen, Ahmad Al-Tayyeb und anderen moslemischen und christlichen Theologen betont wird, wird Toleranz immer noch simplifiziert und es kann deshalb nicht von einer theologisch begründeten aktiven Anerkennungstoleranz gesprochen werden. Das Problem der Toleranz im moslemischen theologischen Bewusstsein wird in nächsten Ausführungen aufgegriffen.

In Gülens Konzept z.B. wird eher auf die Kategorie der Duldung als auf die der Anerkennung eingegangen, wie das folgende Zitat zeigt:

Wir sollten so tolerant sein, dass wir in der Lage sind, unsere Augen vor den Fehlern anderer zu verschließen, abweichende Meinungen zu akzeptieren und alles zu verzeihen, was verzeihlich ist. Selbst für den Fall, dass unsere unveräußerlichen Rechte verletzt

²⁸³ Alois Wierlacher: *Aktive Toleranz*, a.a.O., S. 72

²⁸⁴ Ebd., S. 73.

werden, sollten wir den menschlichen Werten auch weiterhin Respekt zollen und versuchen, für Gerechtigkeit zu werben.²⁸⁵

Als Kulturthema, wenn darunter ein Thema verstanden wird, das im öffentlichen Selbst- und Weltverständnis einer oder mehrerer Kulturen in einem bestimmten Zeitabschnitt besondere öffentliche Bedeutung gewinnt²⁸⁶, wird Toleranz im arabisch-islamischen Kulturraum bisher noch nicht behandelt, wie in Deutschland als Mittel der Vergangenheitsbewältigung. Als komplexe Aufgabe wird eher über die Demokratisierung der Politik und den Dialog als Möglichkeit der Selbstüberwindung und Offenheit für fremde Kulturen debattiert. Toleranz in islamischen Ländern wie Marokko, Ägypten, der Türkei wird meistens als islamische Tugend betrachtet, die keine Überprüfung im Sinne von Mitscherlich braucht, sondern nur Anwendung dessen, was im Koran mit ähnlichen Begriffen wie Nachsicht beschrieben wird. Der moderne Islamkritiker Mohammed Arkoun hat hingegen seit 50 Jahren den Versuch unternommen, Toleranz als postulierten islamischen Wert zu problematisieren und damit die Simplifizierung der Toleranz zu überwinden. Obwohl er sich mit dem Thema Toleranz nicht intensiv beschäftigt hat, kann man aus seinem ganzen Projekt *Kritik der islamischen Vernunft* die Komplexität der islamischen Wirklichkeit herauslesen.

Welches Toleranzkonzept bietet der deutsche Schriftsteller Gotthold Ephraim Lessing an und wie lässt es sich aus der heutigen Zeit lesen? Wie hat die islamische Gemeinschaft im Frühislam den Fremden, die Fremdheit oder die Alterität wahrgenommen? Welche Toleranzform war im Frühislam vorherrschend und wie lässt sie sich von zeitgenössischen Toleranzdiskursen im Islam unterscheiden? Das sind Fragen, die den Begriff der Toleranz als Komplexitätskategorie und als Mittel der interkulturellen Kommunikation darstellen. Auf diese Fragen wird in nächsten Abschnitten eingegangen.

Aktive Toleranz als Ausdruck des Fremdverstehens heißt aus xenologischer Sicht, dass Toleranz ihren Platz in einem Zwischenraum findet. Oben wurde über das Fremdverstehen als hermeneutisches Problem gesprochen. Besonders Wierlacher und Sundermeier haben die Kategorie der Mitte und die Hermeneutik der Distanz als anerkanntes Ver-

²⁸⁵ Gülen: *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz*, a.a.O., S. 41.

²⁸⁶ Vgl. Rainer Haarbush: *‘Toleranz’ im öffentlichen Sprachgebrauch der Bundesrepublik Deutschland 1945-1989. Sprachgeschichtliche Untersuchungen eines Schlüsselbegriffs Interkultureller Germanistik im modernen Verfassungsstaat*. Dissertation, Erscheinungsjahr 2000, S. 8.

stehenskonzept akzentuiert. Erwähnt wurde, dass Sundermeier Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik konzeptualisiert. Aus den drei Begegnungsmodellen mit dem Fremden; dem Gleichheitsmodell, dem Alteritätsmodell und dem Komplementaritätsmodell, die Sundermeier diskutiert hat, lässt sich kein Toleranzkonzept der Mitte herauslesen. Allein das aus der interkulturellen Hermeneutik entworfene homöostatische Begegnungsmodell kann zur Erklärung des aporetischen Problems der Toleranz beitragen, das zugleich ein Problem des Fremdverstehens ist. Sundermeier stellt *Respekt* und *Wahrnehmung in der Distanz* als Grundpfeiler der Toleranz auf. Toleranz als konfliktschlichtendes Handeln erscheint dort, wo die interagierenden Subjekte oder Träger diverser kultureller Werte bereit sind, nach Distanz, desgleichen nach Anerkennung und Kooperation zu suchen. Die drei letzteren Elemente bilden den Raum für ein Verstehen in der Mitte. Wenn die sich Begegnenden einen erfolgreichen Umgang mit Kulturvielfalt schaffen wollen – das Kölner Urteil ist ein Beispiel –, dann müssen sie einen Mittelweg finden. Hier ist die Rede von Toleranz als interkulturelle Kompetenz, die den dritten Raum zwischen Kulturrelativismus und Universalismus zum Ausdruck bringt.

Interkulturelle Verständigung steht ebenso zwischen kulturrelativistischen und universalistischen Perspektiven zum Problem des Verstehens. Interkulturelle Verständigung findet, wie die Metzler-Definition von Interkulturalität zeigt²⁸⁷, innerhalb eines dynamischen Interaktionsverhältnisses der Kulturen statt mit dem Ziel, die eigen- und fremdkulturellen Verhältnisse kritisch zu überprüfen und zu verbessern.

In den kulturellen Begegnungen können Toleranz und Fremdverstehen eine wichtige Funktion für die interkulturelle Verständigung einnehmen. Dies ist bedingt dadurch, wenn Toleranz und Fremdverstehen als Konkretisierungsmöglichkeit der dritten Ordnung wahrgenommen wird, die Wierlacher mit dem Begriff der Interkulturalität erklärt. Das bedeutet einerseits, dass Toleranz weder als Aneignung noch als Ausgrenzung, sondern als *Vertrautwerden in Distanz* erklärt wird; andererseits, dass unter *Fremdverstehen* ein hermeneutisches Bewusstsein verstanden wird, das zwischen Verstehbarkeit und Nichtverstehbarkeit des Fremden steht. Der Fremde als der Zu-Verstehende kann, wie oben erklärt wurde, nicht restlos aus der Sicht des Verstehenden verstanden werden, und ist demzufolge immer auf Toleranz angewiesen.

²⁸⁷ Vgl. Metzler Lexikon: *Kultur der Gegenwart*, Ralf Schnell (Hg.). Stuttgart 2000, S. 231-232.

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, das Verstehen des Fremden im wissenschaftlichen Diskurs zu verfolgen. Dafür wurden unterschiedliche Perspektiven aus der Philosophie, Hermeneutik und Literaturwissenschaft zur Alteritätswahrnehmung beschrieben. Einige von ihnen können zum Verstehen des Fremden führen, andere neigen eher zur starken Distanz zum Fremden oder zur Vermeidung des Fremden. Die Rolle der Toleranz bzw. aktiver Toleranz im Zusammenhang von Fremdenheitsfragen wurde als eine Voraussetzung dafür dargestellt, die kulturelle Vielfalt anzuerkennen und das Fremde anerkennend zu verstehen.

Wie es verschiedene Formen des Sprechens über das Fremde gibt, können auch verschiedene Konzepte der Toleranz festgestellt werden. Zwei kulturspezifische Toleranztraditionen sollen im folgenden Teil dieser Arbeit angesprochen und in den interkulturellen Diskurs eingeordnet werden. Es handelt sich um den Toleranzgedanken der deutschen bzw. europäischen Aufklärung und das Toleranzpotenzial des Islam. Besonders die kritische Bewertung, der der Toleranzbegriff der deutschen bzw. europäischen Aufklärung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis in die aktuelle Debatte über Toleranz in Deutschland unterzogen wurde, wird in den Mittelpunkt gerückt. Was das islamische Toleranzpotenzial betrifft, wird ein Diskurs über Toleranz aufgegriffen, der von einer Mehrheit der Intellektuellen im arabisch-islamischen Kulturraum entwickelt worden ist. Präziser soll es bei der Behandlung des deutschen Toleranzgedankens um die folgenden Punkte gehen: Erstens die Idee der Toleranz im europäischen Aufklärungszeitalter; zweitens das Toleranzkonzept von Lessing im Rahmen der Ringparabel und drittens die Bewertung und Diskussion des deutschen Toleranzgedankens der Aufklärung nach dem Zweiten Weltkrieg bis in das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts. Bei der Erörterung des Toleranzpotenzials des Islam sollen drei Hauptpunkte diskutiert werden: Erstens das traditionell-theologisch begründete Konzept von Toleranz im Islam; zweitens die zeitgenössischen Toleranzdiskurse im Islam und drittens das Problem religiöser Toleranz im säkularen Verfassungsstaat westlicher Prägung.

5 Der deutsche Toleranzgedanke und sein historisches Scheitern in der Praxis

5.1 Toleranz und Aufklärung

Im Folgenden soll ein Überblick über die im 18. Jahrhundert in Europa entwickelte Toleranzidee gegeben werden. Es handelt sich also um den Toleranzgedanken der Aufklärung, der vor allem durch philosophische Richtungen repräsentiert wurde. Die im Jahr 2003 erschienene Publikation von Rainer Forst über Toleranz²⁸⁸ ist für dieses Kapitel besonders wichtig, weil sie die Reflexionen vor allem von Montesquieu, Rousseau, Kant und Lessing über den Toleranzgedanken im Zeitalter der Aufklärung zusammenfasst. Zu Beginn der Erörterung dieser Reflexionen möchte ich kurz auf den Aufklärungsbegriff eingehen. Die Frage, was *Aufklärung* bedeutet, soll hier näher bestimmt werden.

Dem deutschen Wort *Aufklärung* entsprechen das englische *enlightenment* und romanische Ausdrücke wie französisch *les lumières*, (le siècle philosophique, l'âge de la raison) und das deutsche Verb *aufklären* kann, sollte es nicht Übersetzung des von Leibniz verwendeten *éclairer* sein, auch als Übertragung, des englischen *to enlighten* gelten, das John Milton 1667 im *Paradise lost* verwendet hat.²⁸⁹ Das Substantiv *Aufklärung*, das Verb *aufklären* sowie das Adjektiv *aufklärerisch* zielen nicht nur auf die sittliche Bildung des Herzens und des Verstandes, sondern auch auf die Veränderung der menschlichen Gemeinschaft im Hinblick auf die durchgängige Verknüpfung mit dem Wohl, der Glückseligkeit und dem Nutzen der Menschheit.²⁹⁰

Besonders in den Ländern England, Frankreich und Deutschland herrschte die Kritik als Schlüsselbegriff der aufklärerischen Bewegung vor. Kritik der religiösen Dogmen, der Tradition und der Geschichte sowie die Forderung nach Denkfreiheit und Toleranz bezeichneten das 18. Jahrhundert in Europa. Die ganze Epoche der Aufklärung bezeichnet also ein kritisches Denken mit dem Ziel, das Zusammenleben der Menschen in der Ge-

²⁸⁸ Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

²⁸⁹ Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1, S. 620.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 622.

sellschaft zu verbessern.²⁹¹ Demzufolge lassen sich drei Hauptmerkmale der Aufklärung feststellen: Erstens die Priorität des kritischen Denkens, wobei die Autorität der Kanzel, des Katheders und der Kanzleien ihre selbstverständliche Gültigkeit einbüßte; zweitens die Erklärbarkeit der Phänomene durch die menschliche Vernunft als entscheidende Instanz und drittens das Überprüfen der herkömmlichen Lebens- und Denkpraxis mit dem Anspruch, die Interessen der nichtadligen Schicht angemessen zu vertreten.²⁹²

Die geistige Aufklärungsbewegung richtet sich vor allem auf Fragen der Religion. Glaubenssachen ließen sich durch die Vernunft überprüfen, jedoch nicht überwinden. Es wurde versucht eine Verbindung herzustellen zwischen dem vernünftigen, selbstverantworteten Denken des Menschen und den für lebensnotwendig erachteten Grundsätzen der Religion, wobei eine Harmonie von Vernunft und Offenbarung entstehen sollte. Die Antwort auf die Frage, was Aufklärung konkret sei, war vornehmlich die Aufgabe der Philosophie des 18. Jahrhunderts, die aber die theologischen, literarischen, kulturellen und gesellschaftlichen Fragestellungen dieses Zeitalters nicht isoliert behandelte, sondern in Zusammenarbeit mit verschiedenen Wissenschafts- und Lebensbereichen.²⁹³ In Deutschland ist die meistzitierte Antwort auf die Frage *was ist Aufklärung?* die, die Kant in seinem Aufsatz in der „Berlinischen Monatsschrift“ 1784 unter dem gleichlautenden Titel veröffentlicht hat. Laut Horst Stuke gilt sie „wegen der überragenden Bedeutung ihres Verfassers spätestens seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert als maßgebliches Zeugnis des Selbstverständnisses der Zeit.“²⁹⁴ Kant unterscheidet in seinem Aufsatz scharf zwischen einem *aufgeklärten Zeitalter* und einem *Zeitalter der Aufklärung*. Für ihn macht es einen wichtigen Unterschied, ob man im 18. Jahrhundert in einem aufgeklärten Zeitalter lebt oder in einem Zeitalter der Aufklärung. Die Aufgeklärtheit eines Zeitalters wird Kant zufolge nicht durch den Wissenstand bezeugt, sondern durch die allgemeine Fähigkeit der Menschen, sich ihres eigenen Verstandes ohne die Leitung eines Anderen zu bedienen. Diese Aufgeklärtheit ist Grundlage der Mündigkeit der

²⁹¹ Vgl. Horst Stuke: *Aufklärung*. In: Otto Brunner et al.: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd 1. Stuttgart 1972, S. 243-342

²⁹² Vgl. ebd., S. 259.

²⁹³ Vgl. ebd., S. 260.

²⁹⁴ Horst Stuke: *Aufklärung*, a.a.O., S. 265.

Menschen, die Kant als *Beruf jedes Menschen* beschrieben hat.²⁹⁵ Am Anfang seines Aufsatzes definiert Kant die Aufklärung als folgenden Vorgang:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.²⁹⁶

Als Deutungsmöglichkeit dieser Definition ist *Aufklärung* ein Handlungsprozess, der dem Übergang zur Mündigkeit und zum selbstständigen Denken den Weg ebnet. Sie ist als Reform der Schrittmacher zum Selbstdenken, jedoch noch nicht dieses selbst oder dessen Vollzug. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ermöglicht nach dem kantischen Aufklärungsbegriff, Kritik an den Religionsfragen zu üben, denn er hält *Unmündigkeit* in Religionsachen für die *schädlichste* und *entehrendste* unter allen:

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.²⁹⁷

Einer der bekanntesten Kritiker der Aufklärung oder des Geistes des 18. Jahrhunderts war Johann Georg Hamann (1730-1788), der in einem Brief an Christian Jacob Kraus (1753-1807) Kants Aufklärungsaufsatz in den wesentlichen Punkten in Frage stellte, indem er sich gegen Kants Vorwurf der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ wendet. Aufklärung bedeutet für Hamann folgendes:

weder ein epochaler System- und Bewegungsbegriff noch ein spezifisch modernes Wissens- und Erkenntnisprinzip; vielmehr bedeutet sie für ihn weiterhin im neutralen Verstande Kenntnisse, Einsichten, Aufschlüsse, Belehrung, richtig stellende Aufdeckung, Wissen, Wissenstand, geistig-moralischer Zustand.²⁹⁸

Die Begriffsbestimmung der Aufklärung von Kant hat einen Widerspruch herbeigeführt. Johann Georg Hamann wendet gegen Kant ein. Die Beurteilung, dass zum *Sapere*

²⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 266.

²⁹⁶ Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* 1784.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 293.

aude auch das *Noli admirari*²⁹⁹ gehört und Kants Vormundschaft zu Leitung des eigenen Verstandes *cum grano salis*³⁰⁰ ist, ohne eine Selbstverschuldung durch Mangel des Herzens zu besorgen³⁰¹, bildet das Kernstück seiner Kritik an Kant. Die Kantische Begriffsbestimmung der Aufklärung ist für ihn eine blinde Illumination³⁰². Problematisch war für Hamann das Adjektiv selbstverschuldet, auf welchem Kants Auslegungsversuch von Aufklärung basiert, sowohl im Hinblick auf „das Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung desjenigen eines anderen zu bedienen“ (Kant), denn Unvermögen ist eigentlich keine Schuld³⁰³ als auch auf die Unmündigkeit, die bei Kant mit dem Unvermögen erklärt wurde. Das Problem liegt bei Hamann nicht in der Unmündigkeit, sondern in der Vormundschaft, die die Selbstverschuldung des Menschen verursacht, und das Unvermögen oder die Schuld des fälschlich angeklagten Unmündigen³⁰⁴ besteht nicht in seiner Faulheit oder Feigheit, sondern in der Blindheit seines Vormundes, der sich für sehend ausgibt, und eben deshalb alle Schuld verantworten muss.³⁰⁵ Eine Umkehrung des Kantischen Konzepts von Hamann ist offensichtlich, wenn er die Aufklärung oder die wahre Aufklärung, wie er sie nennt, nicht im Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (Kant), sondern in einem Ausgang des unmündigen Menschen aus einer allerhöchst selbst verschuldeten Vormundschaft³⁰⁶ deutet. Vormundschaft, von der der Mensch durch die Aufklärung befreit werden sollte, ist für Hamann nichts anderes als Geschwätz und Raisonieren der eximierten Unmündigen, die sich zu Vormünder...aufwerfen und als Licht der Erkenntnis preisen, was für jeden Unmündigen, der im Alltag wandelt, also im vollen Licht der Erkenntnis, womit er (Hamann) das Licht der Offenbarung Gottes meint, nur eine blinde Illumination und ein kaltes unfruchtbare Mondlicht sein kann.³⁰⁷

²⁹⁹ Vgl. Johann Georg Hamann: *Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784*. In: Johann Georg Hamann: Briefwechsel. Hrsg. von Arthur Henkel. Bd. 5 (1783-85). Frankfurt a. M. 1965, S. 289-292.

³⁰⁰ Vgl. ebd.

³⁰¹ Vgl. ebd.

³⁰² Vgl. Horst Stuke: *Aufklärung*, a.a.O., S. 294.

³⁰³ Vgl. Hamann: *Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784*. In: Johann Georg Hamann: Briefwechsel. Hrsg. von Arthur Henkel. Bd. 5 (1783-85). Frankfurt a. M. 1965, S. 289-292

³⁰⁴ Vgl. ebd.

³⁰⁵ Vgl. ebd.

³⁰⁶ Vgl. ebd.

³⁰⁷ Vgl. Horst Stuke: *Aufklärung*. In: Otto Brunner et al.: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd 1. Stuttgart 1972, S. 243-342, hier S. 294.

Hamanns Kritik richtet sich auf die menschliche Vernunft, die bisher nur Selbstverklärung³⁰⁸ erkannt hat, und keine wahre Aufklärung. Ihm geht es in erster Linie um den Versuch, die Vernunft von aller Überlieferung, Tradition und Glauben daran unabhängig zu machen, und zugleich darum, nachzuweisen, dass diese gesunde, natürliche oder wissenschaftliche Vernunft unfähig ist, zu leisten, was sie im aufgeklärten Jahrhundert als ihre zentrale Aufgabe versteht, nämlich wahre Aufklärung, Erkenntnis oder Ermöglichung und Verbreitung der Erkenntnis der Wahrheit des Menschen und seiner Welt im Ganzen zu sein.³⁰⁹ Auf diese Weise ist Hamanns Umgang mit der Vernunft nicht weit entfernt von Kants Behandlung der Vernunftfragen: sie wollten der menschlichen Vernunft Grenzen setzen, indem sie sie nicht negieren, sondern mit der Offenbarung in Einklang zu bringen suchten. Eine Verbindung herzustellen zwischen dem vernünftigen, selbstverantworteten Denken des Menschen und den für lebensnotwendig erachteten Grundsätzen der Religion, wobei eine Harmonie von Vernunft und Offenbarung daraus entstehen sollte, war die Aufgabe der Aufklärer wie Kant und Hamann.

Der Theologe, Geschichtsphilosoph und Kritiker Johann Gottfried Herder (1744-1803) gilt als Wegbereiter des *Sturm und Drang* in Deutschland. Er stand dem Geist der Aufklärung sehr nah und trug zu seiner Entwicklung bei. Herder sah in der Aufklärung den unerlässlichen Bestandteil der Humanität des Menschen. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-1791) und in den „Briefen zur Beförderung der Humanität“ (1793-1797) akzentuierte er den Begriff der Humanität, mit dem

er alles umfassen wolle, was er bisher über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe: denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unsrer Erde, wie hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebet.³¹⁰

Der Begriff der Humanität enthält für Herder mehrere Begriffe, die im 18. Jahrhundert diskussionswürdig waren, wie z.B. *Vernunft, Freiheit, Tugend, Toleranz, Bildung, Menschheit, Menschenrechte, Menschenpflichten, Menschenwürde, Menschenliebe.*

³⁰⁸ Vgl. ebd., S. 295.

³⁰⁹ Vgl. ebd., S. 295.

³¹⁰ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Menschheit* (1784). Zitiert nach Horst Stuke: *Aufklärung*. In: Otto Brunner et al.: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*. Bd 1. Stuttgart 1972, S. 243-342, hier S. 298.

Humanität ist bei Herder auf Grund seiner Forschungen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ein geschichtsbezogener Begriff, aber zugleich auch der Inbegriff der organischen Naturanlagen des Menschen und ein die Zeiten übergreifendes, absolutes Vernunft- und Tugendideal, das auf ewigen Gesetzen ruht.³¹¹ Obwohl Herder den Begriff *Aufklärung* in seinen Schriften nicht benutzte, sondern stattdessen Bezeichnungen wie *unser erleuchtetes Jahrhundert*, *dieses lichteste Jahrhundert*, *unsere gebildete Zeit* und die eigne Formulierung *Jahrhundert des Zweifels*³¹² wählte, um sein Zeitalter näher zu bestimmen, sah er in ihm die geeignete Bezeichnung für rationales Wissen. Dieses Wissen, das er zuallererst auf die Humanität bezog, ist das Resultat jenes Vorgangs vernunftgeleiteter Erhellung und Erweiterung des Bewusstseins des Menschen von sich selbst, und es ist ein Wissen, das in einer entsprechenden freien Denkart und geistigen Lebensform seinen Ausdruck findet.³¹³

Der Kampf gegen religiöse Bevormundung und die Forderung der Toleranz könnten als charakteristisches Merkmal der Epoche der Aufklärung angesehen werden.³¹⁴ Rainer Forst stellt drei Ansichten vor, die zur Entwicklung des Toleranzverständnisses in der Aufklärung beigetragen haben:

- 1) Die Kritik der religiösen Intoleranz richtet sich nicht nur gegen die Kirche als mit sozialen Privilegien ausgestattete Institution, sondern auch gegen die positiv verfasste Religion selbst; die Offenbarungsreligionen seien in Verruf geraten. An ihre Stelle trat eine natürliche Religion oder Vernunftreligion, die den vernünftigen und moralischen Gehalt der bestehenden Religionen, insbesondere des Christentums als Menschheitsreligion, in sich aufnehmen soll.
- 2) Die Idee des religiös unparteilichen Staates wird insbesondere bei den französischen Denkern in den Vordergrund gestellt, wobei sich die Kritik in erster Linie gegen die Kirche und ihre Privilegien richtet und in zweiter Linie gegen das politische System und die Herrschaft der Monarchen, die bisher, wie das Kantische Konzept gezeigt hat, nur Religionsfreiheit garantiert und die Zensur abgeschafft haben. Es geht also um zwei

³¹¹ Vgl. a.a.O., S. 298.

³¹² Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1773/74), zitiert nach Horst Stuke, a.a.O., S. 296.

³¹³ Vgl. ebd., S. 298.

³¹⁴ Vgl. dazu Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. zitiert nach Rainer Forst: *Die Aufklärung – für und gegen Toleranz*. In: Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt a. M. 2003, S. 352-475, hier S. 352.

Rationalisierungsformen: die eine der Religion und die andere der Macht und beide kreisen um den Zweck, einen herrschaftskritischen Diskurs der politischen Rechtfertigung durch eine öffentliche Vernunft zu führen. Was schwierig für die Aufklärer zu erreichen war, ist eine Konzeption der Toleranz auf gesellschaftlicher und staatlicher Ebene zu begründen, weil die politische Atmosphäre angespannt war.

3) Der Toleranzdiskurs der Aufklärung ist von einem Bewusstsein der historischen und kulturellen Besonderheit der verschiedenen Nationen gekennzeichnet. Dies hat dazu geführt, dass die Differenz zwischen Religionen und Konfessionen, aber auch zwischen sittlichen Vorstellungen nicht nur angenommen, sondern auch eine Form der Kritik an der eigenen Gesellschaft übernommen und ein Beitrag zur Relativierung der eigenen Auffassungen geleistet wird.³¹⁵

Aus diesen drei Punkten geht hervor, dass die Idee einer Vernunftreligion den Weg ebnet, die religiöse Intoleranz zu überwinden. Sie könnte zu einer Glaubensreduktion führen, dient aber nicht, wie Rainer Forst behauptet, der Überwindung der religiösen Differenz, denn die Rationalisierung der Religion stellt allen Personen anheim, wie sie nach eigenem Gutdünken ihren Glauben praktizieren und welcher Religion sie angehören wollen.³¹⁶

Die Hauptwerke von Montesquieu und Rousseau werden als Leitideen der Toleranz im Frankreich des 18. Jahrhunderts betrachtet. Die *Lettres persanes* (die Persischen Briefe) und das staatsrechtliche Hauptwerk *Vom Geist der Gesetze* von Montesquieu problematisieren die Frage der Toleranz auf gesellschaftlicher und staatlicher Ebene. In den *Persischen Briefen* benutzt Montesquieu die literarische Form eines fiktionalen Briefwechsels verschiedener durch Europa reisender Perser mit ihren Freunden und Bedienten zu Hause, um mit Hilfe der fiktiven Reiseberichte über andere Völker zu überprüfen, wie die eigenen Sitten mit den Augen des Anderen aufgefasst wurden.³¹⁷ Der Brief Nr. 85 gilt als Musterbeispiel aus den Briefen, die sich mit Toleranz befassen. In diesem Brief plädiert Montesquieu dafür, religiöse Pluralität zu erlauben, selbst wenn der Fürst mehrere Religionsgemeinschaften in einem Staat nicht dulden sollte. Der Staat könnte sich die religiöse Pluralität zu Nutze machen, denn alle diese Gemeinschaften wetteifern

³¹⁵ Vgl. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a. M. 2003, S. 353/354.

³¹⁶ Vgl. ebd., S. 355.

³¹⁷ Vgl. ebd., S. 356.

darum, die besten Bürger zu sein. Dies bestätigt, dass die einzelnen Subjekte sich einer Pluralität von Religionen, Konfessionen und Kulturen gegenübersehen, die sich aus aufgeklärtem Blick als nichts anderes denn als historisch und kulturell bedingte Hervorbringungen des Menschen verstehen.³¹⁸ Montesquieu praktiziert damit die gegenseitige Perspektivenübernahme, fördert den religiösen Pluralismus und kritisiert zugleich die missionarischen Versuche, die ihrer Einsicht nach die einzige wahre Religion verbreiten wollen: „Wer mich zum Wechsel der Religion veranlassen will, macht das sicher nur deshalb, weil er die eigene Religion selbst unter Zwang nicht wechseln würde. Er findet es also merkwürdig, dass ich etwas nicht tue, was er selbst um alles in der Welt nicht täte.“³¹⁹ Montesquieu war, obwohl er sich zum Christentum bekannte, bereit seine eigene religiöse Position in Frage zu stellen, indem er sie durch die Vernunft und die sogenannte natürliche Religion überprüfen wollte. Dies hielt er nicht nur für wünschenswert, sondern für notwendig.

Im Werk *Vom Geist der Gesetze* grenzt Montesquieu die gesellschaftliche Toleranz von der staatlichen deutlich ab. Sein Hauptziel in diesem Werk ist die Suche nach der Vereinbarkeit von politischer Freiheit und Stabilität. Er will aufzeigen, wie die Gesetze einerseits den Forderungen der Gerechtigkeit und andererseits den spezifischen kulturell-religiösen und klimatisch-naturbedingten Eigenschaften eines Volkes angepasst werden müssen, um ein freiheitliches Gemeinwesen zu ermöglichen, das nicht dem Prinzip der Furcht (Despotie), sondern entweder dem der Tugend (Republik) oder dem der Ehre (Monarchie) folgt.³²⁰ Im Gegensatz aber zu den *Persischen Briefen*, in denen Montesquieu sich für religiöse Pluralität in einem Staat ausspricht, findet sich in *Vom Geist der Gesetze* eine deutliche Einschränkung dieser Zustimmung. Ausgehend von der Idee, es sei darauf zu achten, die *Geisteshaltung eines Volkes*³²¹, nicht zu ändern, kam Montesquieu zur Erkenntnis, dass es ein Nachteil sei, die Religion eines Landes auf ein anderes zu übertragen und dass nicht jede Religion für ein jedes Land geeignet sei.³²² Dabeizeigen sich die deutlichen Einschränkungen, was religiöse Erneuerungen anbetrifft:

³¹⁸ Vgl. ebd., S. 358.

³¹⁹ Ebd., S. 358.

³²⁰ Ebd., S. 359/360.

³²¹ Montesquieu erklärt die Geisteshaltung eines Volkes folgendermaßen: „Verschiedene Dinge beherrschen die Menschen: Klima, Religion, Gesetze, Regierungsgrundsätze, Vorbilder der Vergangenheit, Sitten und Gebräuche; und aus alledem entspringt und formt sich die Geisteshaltung des Volkes (Charles-Louis Montesquieu, Buch XIX, Kapitel 4. Tübingen 1992).

³²² Vgl. Charles-Louis Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, Buch XXIV, Kapitel 25. Tübingen 1992.

Da es fast nur die unduldsamen Religionen sind, die mit großem Eifer danach trachten, anderswo Boden zu gewinnen, weil eine Religion, die andere dulden kann, kaum an ihre Ausbreitung denkt, so wäre es ein sehr gutes Gesetz, wenn der Staat, der mit der schon bestehenden Religion zufrieden ist, die Zulassung einer anderen nicht dulden würde. Oberster Grundsatz aller Staatsgesetze auf religiösem Gebiet ist daher folgender: Wenn man Herr darüber ist, in einem Staat eine neue Religion aufzunehmen oder nicht aufzunehmen, so soll man sie nicht zulassen; hat man sie aber zugelassen, so muss man sie dulden. (XXV, Kapitel 10)

Aus dieser Betrachtung geht hervor, dass nach Montesquieu die Konzeption der staatlichen Toleranz nur pragmatischen Gründen entspringt: Der Staat kann, solange er die Macht hat, entscheiden, wann er tolerant sein will. Seine erste Aufgabe besteht darin, die herrschende Religion gegen Religionszwang abzusichern, da der Letztere zum inneren Aufruhr führen und Zwietracht säen kann. Die religiöse Einheitlichkeit steht im Vordergrund. Toleranz ist nur gefordert, wenn es im Staat keine offizielle Religion gibt, dann sollen Montesquieu zufolge mehrere Religionen geduldet werden. Auffallend dabei ist, dass Montesquieu das Wort *Anerkennung* beiläufig und nur zur Abgrenzung von *Duldung* verwendet:

Wir sind hier Politiker und keine Theologen; und selbst für die Theologen besteht wohl ein Unterschied zwischen der Duldung und der Anerkennung einer Religion. Wenn die Gesetze eines Staates geglaubt haben, mehrere Religionen dulden zu sollen, so müssen sie diese auch zwingen, sich gegenseitig zu dulden. Es ist ein Grundsatz, dass jede Religion, die unterdrückt wird, selbst zur Unterdrückung neigt; denn sowie sie sich durch einen Zufall von der Unterdrückung befreien kann, greift sie die Religion an, von der sie unterdrückt wurde, nicht als Religion, sondern als Tyrannei. Daher ist es nützlich, wenn die Gesetze von den verschiedenen Religionen verlangen, nicht nur, dass sie den Staat nicht stören, sondern auch, sie sich gegenseitig nicht stören. Ein Bürger erfüllt seine gesetzliche Pflicht nicht, wenn er sich nur damit begnügt, den Staatskörper nicht zu reizen, sondern er darf auch keinen Mitbürger stören, wer es auch sei. (XXV, Kapitel 9)

Montesquieu erkennt zwar den Unterschied zwischen *Duldung* und *Anerkennung* an, aber er hält trotzdem die gegenseitige Duldung für besonders wichtig, denn sie ermöglicht seiner Auffassung nach den Personen religiöser Gemeinschaften ihre Kommunikationen und Überzeugungen frei zu praktizieren und aufrechtzuerhalten. Problematisch bleibt es dennoch, wenn die Idee der Duldung nur vom Staat ausgeformt wird. Montesquieu bekennt die Spannung zwischen der pragmatischen Betonung der sittlichen Einheit eines besonderen Volkes, die sich aus dem staatsrechtlichen Werke *Vom Geist der Gesetze* herauslesen lässt, und den allgemeinen Bestimmungen für einen freiheitli-

chen Staat, der die Ausübung aller kulturellen und religiösen Pluralität ohne jeden Vorbehalt gewährleistet. Oben wurde erwähnt, dass in den *Persischen Briefen* der Versuch erfolgt, aus ethischen Gründen Argumente für Anerkennung und Toleranz zwischen Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen und Kulturen zu entwickeln. Jedoch steht dieser Versuch der staatstheoretischen Perspektive entgegen, anhand derer Montesquieu sich eher der Stabilität des Staates und der *offiziellen* Geisteshaltung des Volkes als der Toleranz widmet.

Im Europa des 18. Jahrhunderts lässt sich in den meisten theoretischen Schriften eine Kluft zwischen intersubjektiv-moralischer und staatstheoretischer Toleranzkonzeption herauslesen. Neben Montesquieu kann auch mit Jean-Jacques Rousseau diese Spannung beobachtet werden. Der Anlass von Rousseaus Beschäftigung mit der Toleranzfrage ist, wie bei allen zeitgenössischen Aufklärern, der Kampf gegen den religiösen Fanatismus. Dieser bildet schon in den früheren Schriften das Kernanliegen von Rousseau, so dass er sich als *Fanatiker der Toleranz* erwies.³²³ Die Idee einer *natürlichen Religion* lässt sich bei Rousseau nicht wie bei den meisten Denkern seiner Zeit mit der *Vernunftreligion* verbinden, sondern er neigt dazu, ihr die Eigenschaft einer Gefühlsreligion zu verleihen, und versucht, die Letztere mit den positiven Religionen einerseits und den Grundlagen von Moral und Politik andererseits in Beziehung zu setzen.³²⁴

In der *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755) hat Rousseau das Verhältnis von Religion und Vernunft näher ausgeführt, indem er feststellt, dass das moralische Handeln nicht auf das Vermögen der Vernunft, sondern der natürlichen Empfindung des Mitleidens zu gründen ist.³²⁵ Rousseaus Religionsauffassung widerspricht nicht der Vernunft, sie lässt sich aber auch von ihr nicht vorschreiben. Ausgehend davon, dass der Glaube einem Bedürfnis des menschlichen Gefühls entspricht, wollte Rousseau eine Form von Toleranz begründen, die sich aus der subjektiven Innerlichkeit des Glaubens herleitet.³²⁶

Rousseau legt gesteigerten Wert auf die Rücksichtnahme der Grenzen der Vernunft in Glaubensfragen, wenn es um Toleranz zwischen den Religionen geht:

³²³ Vgl. Rousseau: *Entwurf zur Novelle Héloïse* (1760). Zitiert nach Rainer Forst (2003), S. 364.

³²⁴ Vgl. Forst, a.a.O., S. 364.

³²⁵ Vgl. Forst, a.a.O., S. 365.

³²⁶ Vgl. ebd., S. 366.

Ich glaube, ich sehe einen Grundsatz, der, so gut dargelegt wie möglich, dem Unduldsamen und Abergläubischen sofort die Waffe aus der Hand schlagen und die Wut des Proselytenmachens besänftigen könnte, welche die Ungläubigen umzutreiben scheint. Es besteht darin, dass die Vernunft kein gut bestimmtes allgemeines Maß hat und dass es keinem Menschen ansteht, seine Vernunft zum Maßstab der Vernunft anderer zu machen. Die Geistige Welt ist, ohne die Geometrie auszunehmen, voll von unbegreiflichen und doch unbestreitbaren Wahrheiten, denn die Vernunft, die sie als existierend beweist, kann über die Grenzen hinweg, welche sie einschränken, diese Wahrheiten sozusagen nicht berühren, sondern nur wahrnehmen. Eine solche Lehre ist die Lehre vom Dasein Gottes, solche Wahrheiten sind die im protestantischen Abendmahl zugelassenen Mysterien. Diejenigen Mysterien, die gegen die Vernunft verstoßen, um mit den Worten von Herrn d'Alembert zu reden, sind eine ganz andere Sache. Ihr Widerspruch selbst lässt nie in die Grenzen der Vernunft zurückkehren, die jeden denkbaren Vorzug besitzt, um klarzumachen, dass jene nicht existieren, denn obgleich man eine widersinnige Sache nicht sehen kann, ist doch nichts so klar ersichtlich wie der Widersinn.³²⁷

Die menschliche Vernunft kommt auch an ihre Grenzen, wenn sie Fragen wie zum Beispiel die nach dem Dasein Gottes oder dem wahren Glauben gestellt bekommt. Weder die reine Verwendung der Vernunft noch blinde gefühlsmäßige Entscheidungen in Glaubensfragen führen dazu, den wahren Glauben festzustellen, sondern könnten Glaubenszwang auslösen. Um den Letzteren zu vermeiden, muss man eine Toleranzargumentation vorliegen, die weder die Vernunft dem Gefühl, noch das Gefühl der Vernunft opfert.

Rousseau war überzeugt von der Idee einer undogmatischen natürlichen Religion und Moral, die auf gegenseitige Toleranz und Gewissensfreiheit abhebt. Gewissen bildet für ihn das moralische Handeln und Verhalten, und es ist der unmittelbare Wegweiser sowohl zu Gott als auch zur Moral. Dieses Gewissen, das seiner Auffassung nach, weil von Gott geleitet, nie täuscht³²⁸, ersetzt die Vernunftreligion und den aus ihr folgenden moralischen Gehalt:

Gewissen! Gewissen! Göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme, sicherer Führer eines unwissenden und beschränkten, aber vernünftigen und freien Wesens; unbestechlicher Richter über das Gute und das Böse; du, der du den Menschen Gott ähnlich machst, du gibst seiner Natur die Vollkommenheit und seinen Handlungen die Moralität; ohne dich fühle ich nichts in mir, das mich über die Tiere erhebe, als das traurige Vorrecht, durch ein ungeordnetes Erkenntnisvermögen und eine grundsatzlose Vernunft von einem Irrtum in den anderen zu fallen.³²⁹

³²⁷ Rousseau: *Brief an Herrn D'Alembert*. Zitiert nach Forst, a.a.O., S. 367.

³²⁸ Vgl. Rousseau: *Emile*. Zitiert nach Forst, a.a.O., S. 369.

³²⁹ Rousseau: *Emile*. Zitiert nach Forst, a.a.O., S. 369.

Damit wollte Rousseau eine undogmatische natürliche Religiosität und eine Konzeption moralischer Grundsätze präsentieren, wenngleich um den Preis der Verneinung einer von der Religion unabhängigen Moral³³⁰, die sein Gegenspieler Voltaire kontinuierlich konzeptualisieren wollte. Die Frage, die sich nun stellt, ist: Wie ist im Rahmen dieser Erwägungen zur staatstheoretischen Toleranz zu gelangen? Der Anspruch, die in einem Staat herrschende Religion zu respektieren und anzunehmen gerät wiederum in das aporetische Problem der wechselseitigen Duldung aller Religionen, die von der Staatsreligion abweichen. Rousseau scheint sich hier auf die *List* der Äußerlichkeit und Innerlichkeit zu stützen. An einer Stelle in *Emile oder Über die Erziehung* spricht er über die Äußerlichkeit des Kultes und die Wahrheit, die Gott bewahrt. Er sagt folglich:

Gott will im Geiste und in der Wahrheit angebetet sein – das ist die Schuldigkeit aller Religionen, aller Völker, aller Menschen. Wenn nun der äußerliche Kult um der guten Ordnung willen einheitlich sein muss, so ist das eine Frage der äußeren Ordnung – dafür braucht es keine Offenbarung.³³¹

Rousseau bespricht in diesem Zitat die äußere Ordnung des Kultes, die nicht von Gott geleitet wird, sondern von der Obrigkeit, die sie bewahren und die zugleich subjektive Freiheiten garantieren muss. Gott mischt sich sozusagen in die weltliche Gestalt der äußeren Ordnung des Kultes nicht ein, da er auf Grund seiner Transzendenz, was Toleranzfragen angeht, keine Intoleranz herbeiführt. Deshalb gesteht Rousseau der weltlichen Macht zu, äußere Konformität zu fordern³³²:

Die Pflicht, sich zu der Religion seines Landes zu bekennen und die zu lieben, dehnt sich nicht bis auf Dogmen aus, die der wahren Sittlichkeit widersprechen, wie z. B. das der Intoleranz. Dieses schreckliche Dogma wiegelt die Menschen gegeneinander auf und macht sie alle zu Feinden des Menschengeschlechts. Die Unterscheidung zwischen ziviler und theologischer Toleranz ist kindisch und fruchtlos. Diese beiden Arten von Toleranz sind untrennbar, und die eine kann ohne die andere nicht gelten. Selbst Engel könnten nicht in Frieden mit Menschen leben, die sie als Feinde Gottes betrachteten.³³³

Zwischen ziviler und theologischer Toleranz macht Rousseau keine Unterscheidung, solange beide daran interessiert sind, die Intoleranz abzuschaffen. Aus theologischer Sicht wird Toleranz durch das Gewissen, das – da der Mensch von Gott geleitet wird –

³³⁰ Vgl. Forst, a.a.O., S. 369.

³³¹ Rousseau, *Emile*. Zitiert nach Forst, a.a.O., S. 370.

³³² Vgl. Forst, a.a.O., S. 371.

³³³ Rousseau: *Emile*. Zitiert nach Forst, a.a.O., S. 371.

nie täuscht, immer praktiziert, und somit besteht nicht die Gefahr, in die Intoleranz hineinzugeraten. Im Gegensatz zum theologischen Aspekt muss der Staat immer darauf bedacht sein, Toleranz zwischen den Subjekten zu fordern und Kultfreiheit sicherzustellen.

Anhand dieses raschen Überblicks über Toleranz im europäischen Aufklärungszeitalter lässt sich feststellen, dass der Kampf um Toleranz eine Herausforderung für die Religionsfreiheit und die Ausbildung des modernen säkularen Verfassungsstaats war. Wenn der Mensch die Möglichkeit hat, selbständig zu denken und seinen Glauben zu finden, ohne sich an eine kirchliche Autorität zu orientieren, dann muss der Staat mit einer Vielzahl von Glaubenshaltungen rechnen, weil das menschliche Denkvermögen prinzipiell begrenzt ist.³³⁴ Obwohl aus Montesquieus staatstheoretischem Werk *Vom Geist der Gesetze* eine Einschränkung der Toleranz erschlossen werden kann, ist der Staat nach seinem Konzept dazu verpflichtet, Toleranz zu stiften. Die eigentliche Aufgabe des säkularen modernen Staates liegt in der Sorge für das Wohl aller Bürger; es steht ihm nicht zu, sich um das Seelenheil und damit um den Glauben der Bürger zu kümmern. Der Privatisierung des Glaubens entspricht die Profanisierung des Staates. Damit ist aber der Freiheitsraum für *echte* Toleranz gewonnen.³³⁵ Dieses Prinzip säkularer Toleranz wird in den nächsten Ausführungen durch die historische Praxis überprüft.

5.2 Lessings Toleranzkonzept aus der Perspektive der Ringparabel

Der Kritiker, Dramatiker, Theologe und Philosoph Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) repräsentiert den Höhepunkt der deutschen Auseinandersetzung mit Toleranzfragen im Zeitalter der Aufklärung. Die drei Offenbarungsreligionen in einem Drama zu thematisieren schien ihm ein geeignetes Mittel zu sein, um auf Fragen nach der Toleranz, Wahrheit, Humanität und Judenemanzipation einzugehen. *Nathan der Weise* ist der Titel und die Hauptfigur des berühmtesten Dramas von Lessing, das auf Grund seiner vielfältigen geisteswissenschaftlichen Perspektiven zu den Maßstab setzenden Texten der ganzen Geistes- und Kulturgeschichte zählt, aus welcher der deutsche europäi-

³³⁴ Vgl. Harald Schultze: *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*. Göttingen 1969, S. 19

³³⁵ Vgl. ebd., S. 19.

sche Toleranz-Gedanke hervorgegangen ist und bis zum heutigen Tage lebt.³³⁶ Es ist ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, wurde 1779 veröffentlicht und erst nach Lessings Tod am 14. April 1783 in Berlin uraufgeführt. Lessing knüpft in diesem literarischen Text an Giovanni Boccaccio (1313-1375) an, dessen 3. Novelle des 1. Tages *aus dem Decamerone* die unmittelbare Vorlage für die berühmte Ringparabel, das Herzstück des *Nathans*, bildete.³³⁷ In der dritten Novelle des ersten Tages wird von einem Juden namens Melchisedech berichtet, welcher durch die Geschichte von den drei Ringen einer großen Gefahr entkommt, in die ihn Saladin gebracht hat. Lessing wandelte die Geschichte des Rings ab und machte sie zum Kernpunkt seines Dramas.

Die Auswahl der Ringparabel begründet sich mit der Hypothese, dass diese in Lessings literarischer Darstellung der drei religiösen Traditionen in ihrem Konflikt- und Toleranzpotenzial sowohl für die Befürworter als auch für die Kritiker, die sich mit Toleranzfragen in Deutschland auseinandersetzen, als Maßstab gilt. Außerdem ist diese Ringparabel wichtig für diese Arbeit, weil sie, obwohl ihre Botschaft von den meisten Kritikern als Utopie bezeichnet wird, in der Zwischenzeit zu den regelmäßig aufgeführten Stücken in der deutschsprachigen Theaterszene und zu den am meisten gelesenen Texten der Germanistik-Studien an den Universitäten sowie des Literaturunterrichtes an den Schulen gehört.³³⁸ Zudem ist die Ringparabel für das Thema *Toleranz* in der deutschsprachigen Literatur repräsentativ – Literatur, die im Ausland natürlich aus anderer Perspektive interpretiert wird. Die vielfältigen Interpretationen der Ringparabel sind für die interkulturelle und interdisziplinäre Zielrichtung dieser Arbeit von großem Belang.

Es wurde wie in allen europäischen Ländern innerhalb der deutschen Aufklärung auf religiösem Gebiet der Versuch unternommen, Toleranz auf die so genannte Vernunftreligion zu begründen. Die so genannte deistische Theorie, in Deutschland vor allem von Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) vertreten, ist eine begründete Religionsauffassung, nach der nur Vernunftgründe, nicht die Autorität der Offenbarung zur Legitimation theologischer Rede zugelassen werden.³³⁹ Reimarus legte die Konzeption einer Ver-

³³⁶ Vgl. *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, hrsg., eingeleitet und erläutert von Heinrich Schmidinger. Darmstadt 2002. Siehe auch die Einleitung.

³³⁷ Vgl. ebd., S. 283.

³³⁸ Vgl. ebd., S. 286.

³³⁹ Jürgen Mittelstraß (Hg): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 2004

nunftreligion dar, die es sich zur Aufgabe macht, den um sich greifenden Atheismus dadurch zu bekämpfen, dass die natürliche Religion und Sittlichkeit auf der Basis klarer und allgemein einsichtiger Vernunftgründe bewiesen wird.³⁴⁰ Reimarus war also der Auffassung, dass jede Offenbarungsreligion durch die Vernunft gezähmt werden muss und öffnete somit den Weg für ein rationales Konzept von Toleranz, die sich in erster Linie vor die Aufgabe gestellt sieht, den Deismus zu tolerieren, da er trotz seiner Befürwortung der reinen christlichen Lehre mehr von den Christen verfolgt sei als von Juden, Türken und Heiden oder gar Atheisten.³⁴¹

Lessing veröffentlichte die unveröffentlichten Fragmente, die Reimarus zum Verhältnis von natürlicher Religion und Toleranz sowie zu den Widersprüchen in den beiden Testamenten hinterließ. Das bedeutet jedoch nicht, dass er sich völlig mit dem Standpunkt einer auf autonomen Vernunftgründen beruhenden Toleranz einverstanden erklärte. Im Unterschied zu Reimarus plädiert Lessing für eine öffentliche Diskussion der Toleranzargumentation, die die extreme deistische Zurückweisung der Offenbarung in Frage stellt und das Christentum nicht auf die theoretische Vernunft reduziert. Die Botschaft der christlichen Lehre, so Lessing ist ein vernünftiger toleranter Glaube, der den Austausch von Ansichten, Toleranz und Verständigung fordert. Dementsprechend ist Lessing Rousseau nah, indem er für eine undogmatische natürliche Religiosität, die sich im Christentum wieder findet, argumentiert, setzt sich jedoch von ihm ab, wenn er die deistische Toleranz nicht am Rande liegen lässt. Lessing begrüßt die deistische Toleranzkonzeption, aber zugleich entlarvt er ihre Ambivalenz: „Aber unsere Deisten wollen ohne alle Bedingungen geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten; und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen; und doch geduldet sein. Das ist freilich ein Wenig viel.“³⁴²

Bei der Herausgeberschaft der Fragmente von Reimarus war Lessing darauf bedacht, sich mit ihnen nicht zu identifizieren und ihre Positionen in Frage zu stellen. Trotzdem wurde er von dem Hamburger Pastor Goeze wegen seiner beigefügten *Gegensätze*

³⁴⁰ Hermann Samuel Reimarus: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 2. Bände. G. Gawlick (Hg.), Göttingen 1985, S. 56.

³⁴¹ Vgl. Reimarus: *Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten*, G. E. Lessing (Hg.). In: *Lessing Werke VII*, H. G. Göpfert (Hg.), Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.

³⁴² Lessing: *Bemerkungen zu „Von Duldung der Deisten“*. In: *Werke VII*, H. G. Göpfert (Hg.), Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, S. 329.

scharf kritisiert. Goeze warf Lessing vor, durch die Veröffentlichung der Fragmente innere Zwietracht hervorgerufen und die christliche Religion in ihrem Fundament erschüttert zu haben und bezeichnete in *Lessings Schwächen* die die Auffassungen von Lessing als „eine Arznei, die welche noch giftiger war, als das in dem Fragmente befindliche Gift selbst.“³⁴³

Lessing ging es, eine Vereinbarkeit zwischen Offenbarung und Vernunft herzustellen. Für diesen Versuch sind Lessings Abwendung von Reimarus, aber auch von den Orthodoxen und seine Hinwendung zu einer Versöhnung zwischen Glaube und Vernunft eines der deutlichsten Beispiele. Lessing wollte das Publikum vor zwei Formen von Dogmatismus schützen: Vor der in der Kirche befindlichen Orthodoxie, die die Grundsätze der Vernunft als nebensächlich erachtet sowie vor der gesteigerten philosophischen Skepsis der Rationalisten. Lessing gibt den Gedanken nicht preis, dass die Offenbarungsreligionen vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft diskutiert werden müssen, jedoch behandelt er die christliche Offenbarung nicht als blinden Glauben oder als Paradoxie der Vernunft, sie ist seiner Auffassung nach ein auf die Vermittlung einer bestimmten Überlieferungsgeschichte angewiesener Glaube. Die Vernunft, wie Willi Oelmüller zusammenfasst, ist offen für die vorgegebene christliche Offenbarungsreligion und hat keinen Grund diese zurückzuweisen, da sie auf Dinge – zum Beispiel *individuelle Wahrheitsuche* - stoßen kann, die ihren Begriff übersteigen.³⁴⁴ Lessing verteidigt insofern die Autonomie der Offenbarung, „denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbaret?“³⁴⁵

Die in die Literaturgeschichte als Fragmentenstreit eingegangene Auseinandersetzung zwischen Lessing und Goeze führte dazu, so dass Goeze den Herzog von Braunschweig so beeinflusste, dass er weitere Schriften von Lessing nicht mehr publizieren ließ. Lessing reagierte darauf mit einem Brief an seinen Bruder Karl, in dem er über den Plan des Dramas *Nathan der Weise* sprach und hielt ihn für geeignet, um den Gegner zum Schweigen zu bringen: „Ich habe es [d. h. den Nathan] jetzt nur wieder vorgeschaut, weil mir auf einmal befiel, dass ich, nach einigen kleinen Veränderungen des Plans, dem Feinde auf einer andern Seite damit in die Flanke fallen könne“ (Lessing, Brief vom 7.

³⁴³ Johann Melchior Goeze: *Lessings Schwächen II*. In: Lessing werke VIII, H. G. Göpfert, Darmstadt 1996, S. 257.

³⁴⁴ Vgl. Willi Oelmüller: *Das Denkmodell in der Ringparabel*. In: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt a. M. 1979, S. 79-88.

³⁴⁵ Lessing: *Gegensätze*, 462.

11. 1778 an Karl Lessing). So versteht sich der Plan des *Nathan der Weise* als der letzte Anti-Goetze, der dem Schriftsteller wegen der Zensur das beste Mittel scheint, um die polemische Kontroverse fortzusetzen.

Auf diese Weise wollte Lessing mit seinem dramatischen Gedicht *Nathan der Weise* eine öffentliche Diskussion über absolute Glaubenswahrheit(en) anregen und einen Entwurf zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft aufstellen, in der es Vereinbarkeit von Glaubenswahrheiten und Vernunftansprüche geht.

Unter dieser Fragestellung steht die Ringparabel im Kontext dieser Arbeit im Vordergrund. An ihrem Beispiel soll daher Lessings Toleranzkonzept verdeutlicht werden.

Im dritten Aufzug des Dramas *Nathan der Weise* legt Saladin, der sich zum Islam bekennt, dem weisen Juden Nathan die Frage vor, welche der drei monotheistischen Religionen der denn für die wahre halte. Nathan nimmt davon Abstand, die eigene Religion (das Judentum) für die einzig wahre zu erklären. Stattdessen antwortet er mit einer Parabel³⁴⁶, die als Antwort auf Saladins Frage gelten soll. Nathan, der auch von Saladin mit dem Beinamen *der Weise* angesprochen wird, gerät bei seinem Auftritt am Hofe des Sultans Saladin in ein Dilemma. Befragt wird er über die wahre Religion und den Grund, warum er bei der Religion, die er durch den Zufall der Geburt geerbt hat, bleibe. Saladin erwartet von Nathan, dass dieser seinen im Zufall der Geburt begründeten jüdischen Glauben mit Argumenten der Vernunft rechtfertigt, um ihn aus überzeugenden Gründen – da sie rational wären – zu dem seinen zu machen:³⁴⁷

...Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.
Wohlan! So teile deine Einsicht mir
Dann mit. Lass mich die Gründe hören, denen
Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit
Gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe
Bestimmt, -versteht sich, im Vertrauen- wissen,
Damit ich sie zu meiner mache...³⁴⁸

³⁴⁶ Lessing: *Nathan der Weise*, 3 Aufzug, 7. Auftritt.

³⁴⁷ Vgl. Willi Oelmüller, a.a.O., S. 79-88, hier S. 82.

³⁴⁸ Lessing: *Nathan der Weise*, 3. Aufzug, 5. Auftritt.

Saladin vertritt die Auffassung, dass man allein mit der Vernunft die Gründe der Offenbarungsreligion oder vielmehr der wahren Offenbarungsreligion herausfinden kann. Er ist davon überzeugt, dass es nach der Vernunft nur eine einzige Religion gebe, die die wahre sein kann. Um festzustellen, welche Offenbarungsreligion die wahre ist, scheint Saladin der Weg der Rationalität der richtige zu sein. Wenn aber aus der Sicht der Vernunft nur eine Religion die wahre sein kann, dann ist steigt das Potenzial der Intoleranz gegenüber anderer Religionen.

Saladins Frage nach dem wahren Glauben bewegt Nathan zum Nachdenken über die Art und Weise, mit der er eine solche schwierige Frage beantworten kann. Die Parabel von den drei Ringen ist für Nathan der Ausweg aus diesem Dilemma. Für diese Entscheidung hat Nathan eine Reihe guter Gründe. Er befindet sich mit der Frage nach dem wahren Glauben in einer peinlichen Situation, denn die Wahrheit in der Religion ist nicht, wie Saladin denkt, „eine Wahrheit im Sinne eines objektivierten Systems von Sätzen, über das man allein mit der theoretischen Vernunft entscheiden kann, das allein den Kopf angeht“³⁴⁹, oder eine Geldmünze, über die man so einfach verfügen kann, sondern sie geht über die geistigen menschlichen Kräfte hinaus, wobei die theoretische Vernunft weniger Einfluss hat als die Weisheit Gottes, die allein ein absolutes Urteil über den Streit der Religionen abgeben kann. Nathan hält es für vermessen, sich in dieser Lage als Richter über diesen Streit zu urteilen.

Nathan ist sich der Tatsache bewusst, dass die menschliche Vernunft den Ursprung der Offenbarungsreligionen nicht beweisen kann, aber er kann die heikle Frage Saladins nicht abweisen, denn dieser hält ihn für einen weisen Mann, dessen Verhältnis zur Wahrheitssuche stark sein muss. Nathan erkennt die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Der Besitz der *Wahrheit*, auf den Saladin mit seiner Frage pocht, wird zurückgewiesen und durch das Streben nach Wahrheit ersetzt.³⁵⁰ Die Erzählung vom Ring, das Nathan Saladin als Antwort auf seine Frage erzählen wird, ist also die rettende Idee. Die Frage, die man nun aufwerfen kann, ist, ob dieses Ringmärchen wirklich eine Antwort auf die Saladins frage gibt.

In dem Ringmärchen ist am Anfang die Rede von einem Mann im Osten, der einen wertvollen Ring besaß. Dieser Ring hatte die besondere Kraft, „vor Gott und Menschen

³⁴⁹ Willi Oelmüller, a.a.O., S. 83.

³⁵⁰ Vgl. Monika Fick. *Lessing-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart; Weimar 2000, S. 406.

angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug.³⁵¹ Der Ring wurde immer vom Vater an den liebsten Sohn weitergegeben. So gelangt er in die Hände eines Vaters von drei Söhnen, die ihm gleich gehorsam sind und die er alle gleich liebt. Da sich dieser Vater gezwungen sieht, Gerechtigkeit walten zu lassen, lässt er, damit jeder seiner drei Söhne einen Ring vererben kann, zwei weitere Ringe anfertigen, die dem Original so ähnlich sind, dass er selbst nicht mehr weiß, welcher der echte ist. Lessing vergleicht hier die drei Ringe mit den drei Religionen: Die drei Ringe lassen sich nicht mehr unterscheiden, so auch nicht die drei Glaubenslehren des Judentums, des Christentums und des Islam. Da die drei Ringe gleichwertig sind, kommt man auf den Gedanken, dass alle drei Weltreligionen auch gleichwertig und infolgedessen wahr sein könnten. Nathan erkennt diese Gleichheitshypothese an. Dies zeigt sich im folgenden Vers:

... Von Seiten ihrer Gründe nicht
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! – Und
Geschichte muß doch wohl allein auf Treue
Und Glauben angenommen werden?³⁵²

Nathan bejaht, dass sich die positiven Religionen inhaltlich unterscheiden, aber auf die Frage, welche die wahre ist, gibt er keine Antwort. Trotz dieser Verweigerung äußert er sich über eine Legitimation der individuellen Wahrheitssuche, indem er dem Väterglauben eine Treueerklärung zugesteht:

Wie kann ich meinen Vätern weniger
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt.-
Kann ich von dir verlangen, dass du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das Nämliche gilt von den Christen.³⁵³

Der Glaube an die Religion der eigenen Religionsgruppe sei legitimiert, wenn er sich als subjektive Haltung versteht und die geschichtlich überlieferten Offenbarungsreligionen anerkennt. Der Glaube an eine Religion ist durch geschichtslose Subjektivität gekennzeichnet, jedoch muss diese Subjektivität in Auseinandersetzung mit anderen Glaubenslehren historisiert werden. Lessing zielt anhand der Ringparabel – um mit den

³⁵¹ Lessing: *Nathan der Weise*, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd.

Worten Willi Oelmüllers zu sprechen – nicht auf die Aufhebung aller geschichtlichen Offenbarungsreligionen im Namen einer Vernunftreligion oder einer autonomen Moral ab, sondern fordert eine *provisorische* Moral, eine Maxime, die nicht den Anspruch erhebt, den Streit der Religionen lösen zu können, sondern dazu beiträgt, diesen Streit zu entschärfen.³⁵⁴

Lessing hält die Geschichte für das entscheidende Kriterium, um die Wahrheitsfrage, die die Ringparabel aufwirft, zu verdeutlichen. Da aber die Wahrheitsfrage erkenntnistheoretisch ungelöst bleibt, scheint sich die Lösung auf das Gebiet der Ethik zu verlagern. Das *Tun* wird über das *Vernünfteln* gestellt. Das Wissen um die Grenzen der Erkenntnis soll zum stärksten Motiv werden, um gut zu handeln.³⁵⁵ Um die Echtheit der Ringe zu überprüfen, kommen die Streitenden vor den Richter, der imstande sein soll, eine Entscheidung über die wahre Religion zu treffen. Der Richter meint, dass alle drei Ringe nicht echt seien und dass der echte Ring verloren gegangen wäre. Der Vater lässt diesen Verlust aus leidenschaftlichen Gründen, also wegen der großen Liebe zu seinen drei Kindern, ersetzen und drei neue Ringe anfertigen:

O so seid ihr alle drei
Betrogene Betrieger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring
Vermutlich ging verloren. Den Verlust
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen.³⁵⁶

Das Urteil des Richters nimmt Abschied von der Wahrheitsfrage, da es wegen des Verlusts des echten Rings für die Kinder unnötig geworden ist, nach der Echtheit ihrer Ringe zu suchen. Der Ring, der die Kraft hatte, vor *Gott und Menschen angenehm zu machen*, existiert nicht mehr, und nun muss jeder von den Dreien seinen eigenen Ring für wahr halten, um den Streit zu vermeiden. Statt einen Spruch zu fällen gibt der Richter den Söhnen folgenden Rat:

Ihr nehmt
die Sache völlig wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:

³⁵⁴ Willi Oelmüller, a.a. O., S. 87.

³⁵⁵ Vgl. Monika Fick: *Lessing-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart. Weimar 2000, S. 406.

³⁵⁶ Lessing, *Nathan der Weise*, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

So glaube jeder sicher seinen Ring /
Den echten.³⁵⁷

Mit diesem Rat fördert der Richter die individuelle Entwicklung des Glaubens, jedoch muss das mit dem Bewusstsein einhergehen, dass die eignen Glaubensinhalte ständig durch die fremden geprüft werden sollten. Die Wahrheitsfrage wird der Praxis überlassen. Dort erweist sich der wahre Glaube:

Es eifre jeder seiner unbestochenen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Werte,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hülf!³⁵⁸

Das Urteil des Richters erfolgte also in Form eines Rats, durch den der Wettstreit zwischen den dreien bestehen bleiben soll, allerdings als positiver Streit um das Gute. Lessing, ausgehend von der Idee der Begrenztheit aller menschlichen Existenz sowie der Grenzen der menschlichen Erkenntnis, wollte eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bilden, die sich nicht als das Ergebnis, sondern als die Voraussetzung universaler Kommunikation versteht. Verbindend im eigentlichen Sinne ist die Gemeinsamkeit des Ethischen.³⁵⁹

Das Ziel, um welches Lessings Vorsatz am Ende des Dramas kreist, ist die brüderliche Vereinigung der Menschen, die Restitution der Menschheitsfamilie³⁶⁰. Das setzt natürlich die Anerkennung der drei Religionen, aber auch der Universalität einer gemeinsamen religiösen Basis voraus, und es wird *über Tausend Jahre* verkündet, wer die religiöse Wahrheit besitzt. Das Wahrheitsproblem wird also zur Nebensache gemacht, und es wird ein großer Wert auf das auf Sittlichkeit beruhende Zusammenleben gelegt. In der Praxis lässt das Denkmodell der Ringparabel³⁶¹ keine Vernunftantwort auf die Saladins Frage zu, weil eine rationale Lösung für den Streit die Autorität der Dogmen in Gefahr bringt und ihre gleichwertige Bedeutsamkeit in Frage stellt. Nathans Treueerklärung an

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Vgl. Schultze: *Lessings Toleranzbegriff*, Kap. 4., S. 58

³⁶⁰ Vgl. Monika Fick. *Lessing-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart, Weimar 2000, S. 406

³⁶¹ Willi Oelmüller, a.a.O., S. 79.

den Väterglauben – *wie kann ich von dir verlangen, dass du deine / Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht / Zu widersprechen* (III, 7) - zieht doch den aufklärerischen Impuls in Zweifel, da der Letztere die Lebenslehren kritischer Prüfung zu unterziehen versucht und die Autorität von Dogmen durch neugierige und mutige Nachfragen erschüttert.³⁶²

Was die Vermeidung konfessioneller Streitigkeiten anbetrifft, wird das Moralisch-religiöse eher herangezogen als das Rationale, und nun wird die Frage aufgeworfen, ob es sich damit um einen Verrat an den Grundsätzen der Aufklärung handelt, denn Toleranz scheint hier nur um den Preis eines Verzichts auf den uneingeschränkten Herrschaftsanspruch der Vernunft durchsetzbar zu sein.³⁶³

Lessing sieht, trotz des oben erhobenen Einspruchs in der Treueerklärung, im Glauben eine Voraussetzung für Toleranz und für Achtung vor allen Konfessionen. Am Schluss des Dramas erweisen sich die als Jüdin aufgezogene Recha, der christliche Tempelherr und der Muselman Saladin als Glieder einer einzigen Familie und die Handlung entwickelt sich zu einer Zusammenführung einer Familiengemeinschaft, die über die drei Religionen hinausragt. Nach diesem Modell der Familie ist der sozial-ethische Gehalt des Dramas erkennbar, und Lessings Botschaft ist klar, nämlich der Ruf nach der *Brüderlichkeit*, die die religiösen Trennungen überwindet. Der Glaube an den einen Ring und die gegenseitige Toleranz sind unter der Bedeutung familiärer Zusammenführung aufeinander angewiesen.

Da aber aller >Glaube der Väter< auf ein- und denselben Vater letztlich zurückweist, wird die Toleranz von dem Selbstverständnis dieser Familienmitgliedschaft abhängig gemacht: Die fundamentale Einheit aller Menschen als Kinder eines Vaters schafft die Toleranz; und der vernünftigste Wettbewerb unter den dreien wäre die Einigung und Einkehr in die ursprüngliche Wahrheit. Was verbindet, ist der menschlichen Vernunft zugänglich; was trennt, ist der historische Glaube...³⁶⁴

Das Lessingsche Toleranzkonzept gründet sich auf den humanistischen Glauben an den gemeinsamen, vernünftigen Ursprung der drei großen Weltreligionen, selbst wenn dieser Glaube historisch gesehen unterschiedlich entwickelt worden ist. Der Glaube an einen Ursprung der Religionen und an die Einheit aller Menschen schafft Toleranz. Die-

³⁶² Thomas Koebner: *Nathan der Weise. Ein polemisches Stück*. In: Lessings Dramen. Interpretationen. Stuttgart 1983, S. 133-156.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt a. M. 2003, S. 407/408.

se Ansicht von Lessing erfährt aber Einspruch, wenn man sie anhand der theoretischen Vernunft kritisch betrachtet. Eine Toleranzkonzeption aus moralisch-religiöser Argumentation zu entwickeln, weicht oft von der Realität ab, denn wozu Toleranz, wenn wir eine einheitliche Familie sind, die an die eine ursprüngliche Wahrheit glaubt?

Zumeist wird Lessing die Negierung der religiösen und kulturellen Differenzen vorgeworfen, weil er nur die universalen Werte akzentuiert. So beschreibt Silvia Horsch Robertsons über Kritik an Lessings Toleranzbotschaft wie folgt:

Die Toleranzbotschaft des *Nathan* hat zuletzt *Robertson* durch die These in Frage gestellt, Lessings vorgegebene Toleranz sei tatsächlich eine Maske für die Intoleranz gegenüber allen religiösen und kulturellen Differenzen. Lessing sehe wie andere Denker der Aufklärung in der natürlichen Religion eine gemeinsame Basis für alle Religionen, vor der die Unterschiede der einzelnen Religionen zu vernachlässigen seien. Dies sei eine Pseudo-Toleranz, welche die unterschiedlichen Religionen nur aufgrund der Voraussetzung toleriert, dass sie in Wahrheit nicht verschieden sind und die Annahme impliziert, dass die eigenen Werte universal und nicht zu hinterfragen seien. Diese Werte seien mit Nathans Überzeugungen zu identifizieren, die absolut gesetzt würden: „He gives Nathan’s ethical humanism the status of an unchallengeable master doctrine that relativizes all other beliefs.“ *Robertson* geht in seiner Argumentation von einer religionsfeindlichen und agnostischen Haltung Lessings aus, die selbst die Existenz Gottes in Frage stellt.³⁶⁵

Robertsons Ansätze sind nicht alle im Lessingschen Denken aufzufinden, da Lessing einerseits nicht wie manche Aufklärer eine natürliche Religion auf Kosten der positiven Religionen gründen will. Andererseits plädiert Lessing zwar für universale Werte, aber nicht dafür, dass die eigenen Werte Anspruch auf Universalität erheben. Lessing hält sich zwar mehr an das Gemeinsame als an das Trennende, aber dies heißt nicht notwendigerweise die Negierung der Unterschiede. Im Lessings Konzept kann eine kulturrelativistische Tendenz herausgelesen werden, weil die Einheit der Religionen in ihrer Vielfalt gefördert wird.³⁶⁶

Lessings Toleranzkonzept, das auf die Idee der Verbrüderung hinausläuft, lässt sich durch die Fragen der Aktualität überprüfen. Es stellt sich hier die Frage, ob Lessings in einfacher Weise dargestellte Haltung zur Menschheitsfamilie die Probleme der Gegen-

³⁶⁵ Silvia Horsch: *Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*. Würzburg 2004, S. 97/98.

³⁶⁶ Aleida Assmann: *Die Spannung von Einheit und Vielheit als Grundstruktur der Toleranz*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996, S. 83-102.

wart lösen kann. Intellektuelle der Gegenwart melden sich skeptisch gegenüber Lessings Toleranzentwurf zu Wort. Willi Oelmüller spricht – wie oben erwähnt wurde – vom Denkmodell in der Ringparabel und meint, die heutigen Fragen der Moderne seien viel komplizierter als je zuvor, deshalb sei die Ringparabel als Lösung für die Konflikte nicht mehr befriedigen. Oelmüller sagt in diesem Zusammenhang:

Die Ringparabel stellt und löst [...] jedoch nicht alle Fragen, die in der Moderne nach dem Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen, ihrer Existenz und ihrem Widerspruch, zu stellen und zu lösen sind [...] Vor allem wo neue wissenschaftliche, technische, gesellschaftliche und politische Veränderungen und der Konflikt zwischen Staat und Religion eine kritische Begründung der praktischen Philosophie, kann die >provisorische Moral< des >Nathan< nicht mehr befriedigen. Die wissenschaftlichen Veränderungen der Gesellschaft und ihre Konsequenzen zwangen Lessing noch nicht zur Begründung der Praxis, der moderne Staat und seine Institutionen blieben für ihn bei seiner Begründung des menschlichen Handelns im Grunde ein notwendiges >Übel<.³⁶⁷

Dolf Sternberger wendet sich im Jahr 1946 gegen das Konzept der Verbrüderung und der Menschheitsfamilie in der Ringparabel, weil sie letztendlich zur Gleichheit der Religionen führten.³⁶⁸ Ausgehend von dem Fanatismus der nationalsozialistischen Ideologie und dem in der französischen Geschichte des 17. Jahrhunderts entwickelten Toleranzgedanken übt Sternberger seine Kritik an der auf Gleichheit abzielenden Symbolik der Verbrüderung. Sternbergers Kritik, die sich als Aufklärungskritik versteht, richtet sich gegen den politischen Indifferentismus und die staatliche identitätstheoretisch legitimierte Machtkonzentration. Das Umkippen des Toleranzideals der Aufklärung in eine Praxis der Intoleranz zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft sei ein Ergebnis des moralischen Gleichheitsmodells, das sich im politischen Indifferentismus widerspiegelt.³⁶⁹

Barbara Fischer und George Tabori argumentieren kritisieren Lessings Toleranzkonzeption aus dem Kontext der German-Jewish Studies, der kulturellen Problematik der Juden in Deutschland und der Perspektive von Auschwitz.³⁷⁰ Der Einspruch der beiden Autoren gegen Lessings idealistischen Toleranzgedanken basiert auf den Konsequenzen

³⁶⁷ Oelmüller, a.a.O., S. 87/88.

³⁶⁸ Dolf Sternberger: *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit*. In: Alois Wierlacher / Wolf Dieter Otto (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999)*. Eine anthologische Dokumentation. Tübingen 2002, S. 50.

³⁶⁹ Das Problem des politischen Indifferentismus wird in den nächsten Ausführungen noch mal erörtert.

³⁷⁰ Walter Jens: *Lessings ‚Nathan‘ aus der Perspektive von Auschwitz*. In: Ders.: *In Sachen Lessing*. Stuttgart 1983, S. 133-156.

des Zweiten Weltkrieges, der das Humanitätsplädoyer der Aufklärung in der Praxi widerlegt. In den folgenden Ausführungen wird Fischers und Taboris Kritik des auf Lessings Konzept bezogenen deutschsprachigen Toleranzdiskurses der Gegenwart fokussiert.

5.3 Das Märchen von der Toleranz. George Taboris Lessingkritik in *Nathans Tod*

Die Bearbeitung des Nathans-Stücks von George Tabori (1914-2007) behandelt den umstrittenen Toleranzgedanken der Aufklärung in Bezug auf die Frage des Judentums in Deutschland. Taboris Bearbeitung ist mit *Nathans Tod* betitelt. Diese Betitelung zeigt schon die vorsätzliche Gegenthese, die die Gestalt eines Anti-Nathans bzw. Anti-Lessings annehmen kann.³⁷¹ In Taboris *Nathans Tod* geht es also in erster Linie um die Widerlegung des Toleranzkonzept von Lessing und die Kritik der Aufklärung. In diesem Zusammenhang werden zwei Fragen in den Mittelpunkt gerückt. Die erste lautet: Ist der Toleranzgedanke der Aufklärung wirklich gescheitert? Und die zweite Frage heißt: Welche Toleranzform brauchen wir in unserem Zeitalter?

Taboris Inszenierung von *Nathans Tod* 1991 ist ein Versuch, die utopische, universale Perspektive des Lessingschen Lehrstücks in Frage zu stellen und sie ihrer allgemeinen und überzeitlichen Gültigkeit zu berauben.³⁷² In diesem Zusammenhang formuliert Tabori:

Lessings Utopie ist seither nicht nur in Frage gestellt; sie ist eigentlich nie eingelöst worden: Dieses Prinzip Hoffnung, das er hatte – und was ich ihm übrigens nicht ganz abnehme. Ich glaube, dass er in seinem Zustand von äußerster Verzweiflung, Todesfurcht und Einsamkeit versuchte, sich aus der Verzweiflung herauszukämpfen – diesen Zustand kenne auch ich.³⁷³

Taboris *Nathans Tod* besteht aus teils original übernommenen, teils radikal veränderten und umgedeuteten Szenen aus *Nathan der Weise* und anderen Texten von Lessing, wie zum Beispiel aus der geschichtsphilosophischen Schrift *Die Erziehung des Menschen-*

³⁷¹ Vgl. Karl-Josef Kuschel. *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf, 1998, S. 23.

³⁷² Vgl. Alice Huth: „In meiner Geisterstunde“. *Intertextualität und Gedächtnis in Werken von George Tabori*. Marburg 2008, S. 41/42.

³⁷³ George Tabori: *Programmheft*. Zitiert nach Alice Huth, a.a.O. S. 42.

geschlechts und *Eine Parabel*. Besonders auffallend ist die Zentralstellung der so genannten *Palast-Parabel*³⁷⁴, die Lessing in Bezug auf den Fragmentenstreit an Pastor Goeze sandte: „Was in Lessings Stück Voraussetzung seines Dramas war (der Brand seines früheren Wohnhauses, in dem seine sieben Kinder verbrannten, oder der Brand seines jetzigen Wohnhauses, aus dem seine Tochter Recha gerettet werden konnte), ist bei Tabori der Tiefpunkt des ganzen Stücks.“³⁷⁵ Die *Palast-Parabel* handelt von einem Palast, der einem weisen König gehört, dessen Umfang unermesslich war und dessen Architektur jeden faszinierte:

Ein weiser thätiger König eines großen großen Reiches, hatte in seiner Hauptstadt einen Palast von ganz unermesslichem Umfange, von ganz besonderer Architektur. Unermesslich war der Umfang, weil er in selbem alle um sich versammelt hatte, die er als Gehülften oder Werkzeuge seiner Regierung brauchte. Sonderbar war die Architektur; denn sie stritt so ziemlich mit allen angenommenen Regeln; aber sie gefiel doch, und entsprach doch. Sie gefiel; vornehmlich durch die Bewunderung welche Einfalt und Größe erregen, wenn sie Reichtum und Schmuck mehr zu verachten, als zu entbehren scheinen. Sie entsprach: Durch Dauer und Bequemlichkeit.³⁷⁶

Die Deutung der Fassade fiel den Betrachtern schwer, da „die verschiedene[n] alte[n] Grundrisse [...], die sich von den ersten Baumeistern des Palastes herschreiben sollen, [...] mit Worten und Zeichen bemerkt [waren], deren Sprache und Charakteristik so gut als verloren war.“³⁷⁷ Deshalb interpretierte jeder diese Worte und Zeichen nach eigenem Gefallen und Gutdünken, damit vermutlich der Streit, der über die Grundrisse entstand, abflaute.³⁷⁸ Es geschah, dass der Palast in Feuer geriet und als die Wächter Feuer im Palast meldeten, kümmerten sich die Bewohner nicht darum, den Brand zu löschen, sondern darum, ihre Grundrisse vor Brandschaden zu behüten:

Und was geschah? Da fuhr jeder von seinem Lager auf; und jeder, als wäre das Feuer nicht dem Palaste, sondern in seinem eigenen Hause, lief nach dem Kostbarsten, was er zu haben glaubte, -nach seinem Grundrisse. „Lasst uns den nur retten! Dachte jeder. Der Palast kann dort nicht eigentlicher verbrennen, als er hier stehet!“ Und so lief ein jeder mit seinem Grundrisse auf die Straße, wo, anstatt dem Palaste zu Hülfe zu eilen, einer dem andern es vorher in seinem Grundrisse zeigen wollte, wo der Palast vermutlich bren-

³⁷⁴ Gotthold Ephraim Lessing: *Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte, und einem eventuellen Absagungsschreiben an den Herrn Pastor Goeze in Hamburg*. In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Band 9: *Werke 1778-1780*. Frankfurt a. M. 1989, S. 39-52.

³⁷⁵ Karl-Josef Kuschel. *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf 1998, S. 25.

³⁷⁶ Lessing: *Eine Parabel*, S. 41/42.

³⁷⁷ Ebd., S. 43.

³⁷⁸ Vgl. ebd., S. 43.

ne. >Sieh, Nachbar! Hier brennt er! Hier ist dem Feuer am besten beizukommen. –Oder hier vielmehr, Nachbar; hier! –Wo denkt ihr beide hin? Er brennt hier! –Was hätt es für Not, wenn er da brennte? Aber er brennt gewiß hier! –Lösch ihn hier, wer da will. Ich lösche ihn hier nicht. –Und ich hier nicht! –Und ich hier nicht!<³⁷⁹

Dass Tabori sein Stück mit der *Palast-Parabel* eröffnet, signalisiert schon eine Enttäuschung, die bei ihm, im Gegensatz zu Lessings Drama, den zentralen Punkt der Handlung bildet. Die Bedeutung der Parabel vom brennenden Palast ist sehr schwer zu erschließen, da die metaphorischen Bezeichnungen *Palast* und *Grundrisse* viele Ausdeutungen zulassen. Im Kontext der Lessingschen theologischen Auseinandersetzung kann der königliche Palast als Festung des religiösen Glaubens interpretiert werden, die *Grundrisse* als Bibelauslegungen und die streitbare Unfähigkeit der Untertanen, den himmlischen Palast ohne Grundrisse zu verstehen, als dogmatische Schriftgläubigkeit.³⁸⁰ Die Metapher des *Nordlichts*, mit der Lessing seine Parabel beendet, verweist vermutlich auf das neue kommende aufgeklärte Denken, das nicht an den Grundfesten der Religion zweifelt, wohl aber dogmatische Bibel-Exegeten erschüttert.³⁸¹ So war Lessing auf dem Weg zur Erlösung von dem dogmatischen Interpretationsmonopol der Bibel, hin zum Vernunftrecht, die Bibel auszulegen. Diese Akzentuierung der Rolle der Vernunft hat bei Tabori eine ganz ablehnende Haltung ausgelöst. Tabori sagt in diesem Zusammenhang:

Seit 200 Jahren erleben die Nachgeborenen nicht nur den Triumph der Unvernunft; sondern, was schlimmer ist, den verbrecherischen Missbrauch der Vernunft. Wenn es, zum Beispiel, um den modischen Völkermord geht, scheint es vernünftig, anstatt Messer, Giftgas zu verwenden. Die Politsprache stinkt nach einer Ratio, die nur dazu dient, einen dunklen Wahn zu verhüllen.³⁸²

Wenn Lessing in seiner Parabel auf ein glückliches Ende, also auf eine Versöhnung zustrebt, geht Tabori auf die bittere Realität ein, indem er vom Ende und Missbrauch der Vernunft spricht. Die Hoffnung auf Verständigung und erfolgreiches Miteinander habe sich seit 200 Jahren als Illusion erwiesen und demzufolge sei die Hoffnung der Aufklärung gescheitert.

³⁷⁹ Ebd., S. 43/44.

³⁸⁰ Vgl. Alice Huth, a.a.O., S. 44.

³⁸¹ Vgl. Stefan Matuschek: *Undogmatische Anschauung. Diderots Tempel- und Lessings Palast-Parabel*, zitiert nach Alice Huth, a.a.O., S. 44.

³⁸² Tabori: Programmheft. Zitiert nach Alice Huth, a.a.O., S. 45.

Tabori fügt der Lessingschen Palast-Parabel die Worte *Gute Nacht Kinder*³⁸³ hinzu, als Verweis auf ein Märchen, das man den Kindern erzählt, bevor sie ins Bett gehen. Damit ist eine Personifikation einer realitätsfernen Ansicht gemeint, die heutzutage überprüft werden muss. Die große Utopie, die der Aufklärung möglich schien, wird hier demonstriert und somit der Glaube zerstört, dass es in Deutschland religiöse Toleranz und Koexistenz geben kann.³⁸⁴ Tabori, der *Nathan der Weise* im Kontext des Holocaust liest, plädiert für eine Umschreibung des Lessingschen Stücks, in der man den Versuch unternehmen wird, die aufklärerische Utopie und die in Deutschland entwickelte Toleranzkonzeption in Frage zu stellen und zu rekonstruieren: „Lessings Glaube, ein kluger, ein weiser Mann wie Nathan könne einen mohammedanischen Sultan oder einen christlichen Tempelherrn durch vernünftige Argumente verändern, trifft nicht mehr. Das ist geschrieben vor Auschwitz, vor Freud.“³⁸⁵

Es lässt sich nach dieser kurzen Darstellung des Entstehungskontextes von *Nathans Tod* die folgende Frage stellen: Warum hat Tabori ausgerechnet diese Palast-Parabel gewählt, um kritisch mit dem Toleranzbegriff der Ringparabel umzugehen? Tabori beschreibt mit seiner Darstellung der Palast-Parabel als Fokus der Handlung, die Trümmer, in denen sich Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg befand. Der über den Palast verbreitete Brand und die Ablehnung der Untertanen, ihn zu löschen, da jeder seine Grundrisse retten will, vertreten eine Täuschung, die einem Traum entsprang. Der Traum von Einheit, von einer gemeinsamen Sprache, von Toleranz also, die als Tugend die religiösen Konflikte, aber auch die politischen schlichtet. Als Nathan dem moslemischen Saladin die berühmte Ring-Parabel erzählen will, lehnt er dieses Angebot ab:

Erlaubst du wohl dir
Ein Geschichtchen zu erzählen.
Die Geschichte von den drei Ringen?
Ja
Nein

³⁸³ George Tabori: *Nathans Tod nach Lessing*. Uraufführungstext im Programmheft des Residenztheaters 1991, S. 8.

³⁸⁴ Vgl. Karl-Josef Kuschel. *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf 1998, S. 26.

³⁸⁵ George Tabori, Nathan lebt hier nicht mehr. Interview mit Seidenfaden, in: Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 9. 11. 1991. Zitiert nach Karl Josef Kuschel: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998, S. 26.

Schade.³⁸⁶

Dieser Auffassung nach ist die Geschichte von der religiösen Toleranz nicht verbraucht, besonders nach dem Holocaust-Ereignis, das in der heutigen Welt den Gipfel der Gräueltaten und der Menschenrechtsverletzung verkörpert. *Nathans Tod* will also einen Traum widerlegen und den Argwohn wecken, dass das Versprechen der Aufklärung auf Toleranz und auf ein gesellschaftliches Miteinander nur eine vorübergehende Versöhnung sei, die eigentlich fremde Orientierungen in ihrem Fremdsein nicht akzeptiert. Tabori hält das aus der Ringparabel entwickelte Toleranzkonzept von Lessing für ein Märchen, das etwas Universalistisches ohne Berücksichtigung auf die Praxis erzählt, und deshalb sei es für die zwischenmenschliche Verständigung wenig hilfreich. Daran ist hier zu erinnern, dass Lessing selber die Ringparabel *Märchen* nennt, aber er legt einen besonderen Akzent auf dessen moralischen Gehalt, der die Allgemeinheit der eigenen Religion relativieren kann.³⁸⁷

Tabori beendet sein Stück mit einer Szene, in der sich Nathan monologisch aussichtslos die Geschichte von den Ringen erzählt und stirbt. Nachdem er tot daliegt, ruft ihm Sittah mit folgenden Worten nach:

Saujude, sei verflucht.
Du hast mich naß gemacht.
Ich meine, meine Augen.
Jetzt stirbst du noch dazu.
Und nur um mir das Herz zu brechen.
Und nimmst meinen Haß mit ins Grab.
Hier, dein Hut.
Bist nicht der Einzige,
Der krepieren muß.
Auf allen Vieren, wie ein Tier.³⁸⁸

Die Herrschenden, Saladin, der Patriarch, die Mönche und die Mamelukken feiern eben mit Champagner ihren kleinen Sieg:

Endlich verklingt
Sein lächerliches Lied

³⁸⁶ George Tabori: *Nathans Tod*, a.a.O., S. 31.

³⁸⁷ Siehe die Einleitung, S. 14.

³⁸⁸ Ebd., S. 48.

Das törichte Märchen
Über irgendwelchen Ring
Wir werden es nie wieder hören.³⁸⁹

Nathan stirbt also am Ende gemeinsam mit Lessings Traum von der Toleranz als einem friedlichen Miteinander der Religionen. Taboris Stück *Nathans Tod* lässt sich als Verabschiedung von dem deutschen Toleranzgedanken der Aufklärung interpretieren. Nach Tabori hat das Holocaust-Ereignis Intoleranz in der Praxis bewiesen. Diese Kluft zwischen Toleranztradition und Toleranzpraxis wird im Folgenden anhand von Barbara Fischer weiterverfolgt.

5.4 *Nathan der Weise* in der deutsch-jüdischen Rezeption und im wissenschaftlichen Kontext der *German-Jewish Studies*

Im Folgenden geht es um die Bewertung des Dramas *Nathan der Weise* aus der Perspektive von Barbara Fischer, die in ihrer Dissertation *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von 'Nathan der Weise'* den Versuch unternommen hat, kritisch mit dem Toleranzbegriff der Aufklärung umzugehen, und damit auch mit Lessings Toleranzkonzept. Die Autorin berichtet in der Einleitung über ein Ereignis, das Leidenschaft bei den Rezipienten des Werkes *Nathan der Weise* erweckt, nämlich über die Tante von George Tabori, die ihren jüdischen Neffen nur – so behauptet Fischer - durch Lessings Nathan zum Studieren nach Deutschland gehen lässt: „Wenn dieses Stück nicht wäre, würde ich Dich nicht nach Deutschland gehen lassen, ich würde mich vor Deinen Zug schmeißen.“³⁹⁰ Danach zeigt Fischer ihren deutlichen Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Stücks, indem sie aus einem zeitlichen Abstand von über 200 Jahren nach dem Verfassen dieses Stücks von einem furchtbaren Deutschland spricht: „Es ist unnötig hier anzuführen, wie die nächsten Jahre in diesem nicht nur von Taboris Tante gefürchteten Deutschland aussahen.“³⁹¹ Der Ausgangspunkt von Fischers Überlegungen über Toleranz, ist also die Nathan-Rezeption in Bezug auf die deutsche Geschichte. Dabei wird der Umgang mit dem Judentum fokussiert, weil das

³⁸⁹ Ebd., S. 48.

³⁹⁰ George Tabori 1981, zitiert nach Barbara Fischer, a.a.O., S. 7.

³⁹¹ Barbara Fischer: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von 'Nathan der Weise'*. Göttingen 2000, S. 7.

Judentum als Kultur, als Religionsgemeinschaft und als Lebensform wieder eine im Rahmen der Toleranz umstrittene Emanzipations-, Akkulturations- und Integrationsfrage aufwirft, die man aufrollen muss.

Fischers Auseinandersetzung mit *Nathan der Weise* beginnt mit der Betonung des großen Echos, der großen Resonanz, die Lessings Werk zur Zeit der Aufklärung unter den deutsch-jüdischen Rezipienten gefunden hat. Lessing Anerkennung von jüdischer Seite verband sich mit der Hoffnung, die Stellung der Juden als Minderheit in Deutschland zu verbessern. Fischer nennt vier Abschnitte, die die jüdische Geschichte in Deutschland in Bezug auf die Nathan-Rezeption charakterisieren: 1. Die zeitgenössische Rezeption um 1800; 2. die Nathan-Rezeption nach der Gründung des deutschen Kaiserreichs („Nathan und Nation“); 3. die Nathan-Rezeption und „Geburtstagsreden am Sterbebett der Toleranz“ anlässlich des Goethe-Lessing-Jahres 1929 in der Weimarer Republik; und 4. die Besprechung von Taboris *Nathans Tod* im Jahr 1991 kurz nach der deutschen Wiedervereinigung.³⁹²

Lessings Toleranzidee und sein Humanitätsideal sind nicht mehr unhinterfragbar, wenn man sein theoretisches Modell mit der historischen Praxis vergleicht. Ob Lessings Bemühungen Resonanz auf praktischer Ebene gefunden haben, beantwortet Barbara Fischer wie folgt:

Lessings >Zeit der Vollendung<, wie sie im *Nathan* und in der theoretischen Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* von Autor propagiert wird, trat nie ein... Trotz einer nicht zu leugnenden moralisch-ethischen Evolution der Menschheit folgten auf die Hoffnungen des 18. Jahrhunderts zahlreiche Rückschläge, Lessings Märchen von der Toleranz stieß und stößt noch immer größtenteils auf taube Ohren...³⁹³

Der Glaube an die Idee der Humanität und Toleranz in Deutschland, die eng mit der Judenemanzipation verbunden ist, wurde mit der Machtübernahme Hitlers 1933 zerstört. *Nathan* erhielt von 1933 bis 1945 Bühnenverbot in Deutschland. Demzufolge wurde die Lessingsche Gleichheitsthese begraben und stattdessen die Herrschaft des Menschen über andere Menschen verkündet:

Nathan der Weise wurde von den Bühnen und aus den Schulbüchern verbannt. Sein Toleranzanliegen durfte allenfalls noch auf der Bühne des Kulturbundes Deutscher Juden (ab 1935 nach erzwungener Umbenennung: Jüdischer Kulturbund) vorgetragen werden. Die

³⁹² Fischer: *Nathans Ende?*, a.a.O.

³⁹³ Ebd., S. 8.

europäischen Juden erwartete das Schicksal von Nathans sieben Söhnen, und die Drohung des Patriarchen „Der Jude wird verbrannt“ wurde Wirklichkeit.³⁹⁴

Der Nationalsozialismus signalisierte besonders im Umgang mit der jüdischen Minderheit die Zerstörung der Absichten der Aufklärungsphase, sodass Fischer über das Scheitern des aufklärerischen Toleranzgedankens zu sprechen beginnt:

Auf die vielversprechenden Absichten des 18. Jahrhunderts folgten katastrophale Resultate. Die Judenemanzipation, die in der Hoffnung begonnen hatte, dass die deutschen Christen von den Juden künftig [...] etwas gelinder und weniger allgemein urtheilen, endete in den Krematorien der Nazis.³⁹⁵

Die schmerzhaften Ereignisse, die der Zweite Weltkrieg ausgelöst hatte und die unter dem Begriff *Holocaust* zu subsumieren sind, bildeten das Schicksal der jüdischen Gemeinschaft in Europa und besonders in Deutschland. Die jüdische Assimilation und die Bewahrung der Identität und ihre Umgestaltung wird in einem Teil von Hans Meyers Buch *Außenseiter* behandelt.

Hans Mayer beginnt sein Buch *Außenseiter* mit folgenden Worten: „Dieses Buch geht von der Behauptung aus, dass die Aufklärung gescheitert ist“³⁹⁶, verweist später auf den verdrängten Widerspruch der Aufklärung, der von der Dialektik von *Ursprung und Umwandlung* lebt:

Die Theorie und Praxis der Aufklärung, das Problem dadurch lösen zu wollen, dass man die Forderung der jüdischen *Assimilation* stellte, nämlich als Verzicht auf den Ursprung zugunsten der Umwandlung, als Reduzierung eines Volkes schlimmstenfalls auf eine >Glaubensgemeinschaft<, möglichst jedoch auf eine totale Amalgamierung, wie sie auch der junge Karl Marx in seinen Gedanken Zur Judenfrage postulierte, hat diesen dialektischen Widerspruch nur verdrängt, nicht gelöst.³⁹⁷

Meyers Kritik an der Aufklärung ist ihre Betonung des Allgemeinen auf Kosten des Besonderen, was zur Negierung der Alterität führt. Dies machte die gewünschte Integration von Minderheiten schwierig. Im Fall der jüdischen Gesellschaft war die Befürwortung ihrer Eingliederung im 18. und 19. Jahrhundert umstritten, wenn man an den Ansätzen der Kritiker der Aufklärung festhält:

³⁹⁴ Ebd., S. 11.

³⁹⁵ Ebd., S. 11/12.

³⁹⁶ Hans Mayer: *Außenseiter*. Frankfurt a. M. 1975, S. 9.

³⁹⁷ Ebd., S. 329.

Das Ziel der allgemeinen Toleranzdiskussion des 18. Jahrhunderts war dann auch die Eingliederung der jüdischen Außenseiter in die sie umgebende christliche Majoritätsgesellschaft. Wie Diskursuntersuchungen verschiedener Schriften von u.a. Christian Wilhelm von Dorn, Johann David Michaelis und Wilhelm von Humboldt zeigen, geschah dies aber nicht aus Interesse am jüdischen Menschen an sich. Die nicht-jüdischen Befürworter der jüdischen Assimilation erhofften sich von der Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft eine generelle Homogenisierung derselben, die nicht die Andersartigen in ihrer Andersartigkeit annehmen, sondern sich deren Andersartigkeit entledigen wollte.³⁹⁸

Fischer konstatiert, dass die Toleranzdebatte und das Denkmodell des 18. Jahrhunderts eine *Taktik* waren, um die kulturelle Vielfalt abzuschaffen und nur eine einzige Kultur bestehen zu lassen. Die Idee der Eingliederung der Juden in die deutsche Gesellschaft lässt sich Fischer zufolge nicht mit der Fortsetzung der jüdischen Tradition vereinbaren, somit ist jenes Bemühen um Integration der jüdischen Minderheit in Verruf geraten:

Demnach schlossen sich die Verbürgerlichung der Juden und eine Fortsetzung der jüdischen Tradition gegenseitig aus, was eine mit der zunehmenden Assimilation einhergehende Absage an diese Tradition zur Folge hatte. Jener Prozess wurde paradoxerweise den deutschen Juden in den Folgejahrzehnten von zahlreichen judenfeindlichen Stimmen zum Vorwurf gemacht und führte zu einer neuen `rechtfertigbaren´ Form der Ausgrenzung, einem Unterteilen in unterschiedliche `Rassen´.³⁹⁹

Fischers Überlegungen richten sich nach der Mehrheits- und Minderheitsfrage hinsichtlich des Toleranzdiskurses in Deutschland. Am Anfang des zweiten Kapitels ihres Buches zitiert die Autorin John Lockes Toleranzgedanken, da ein Teil von dessen Gedanken der religiösen Toleranz gewidmet ist. Locke stellt die Staatsbürgerschaft in den Vordergrund und die Religionszugehörigkeit muss sich ihr unterordnen.⁴⁰⁰ Lockes Toleranzkonzept geht auf eine Trennung von Staat und Kirche zurück, die es den Personen ermöglicht, ein eigenes religiöses Selbstverständnis zu entwickeln und zugleich den Gesetzen des Staates, da er neutral gegenüber allen Konfessionen sein muss, Gehör zu schenken. Die Unparteilichkeit des Staates versteht sich als Schutz für die Bürger vor dogmatischen Orientierungen und Bedrohungen von außen. Bei Locke ist diese Rolle des Staates durch seine Trennung von der christlichen Religion bedingt, und Gesellschaftsmitglieder, die einen von der Staatsreligion abweichenden Glauben haben, müssen diesen Ansatz annehmen, damit sie ihre religiösen Praktiken sichern können. Auf die jüdische Kultur, die eine Trennung oder zumindest eine absolute Trennung von Kir-

³⁹⁸ Fischer, a.a.O., S. 16.

³⁹⁹ Ebd., S. 16.

⁴⁰⁰ Vgl. Fischer, a.a.O., S. 32.

che und Staat nicht kennt, wäre diese Möglichkeit schwer anzuwenden. Fischer interpretiert die Feststellung von Locke folgendermaßen:

...[der Rezipient kommt auf die] unvermeidliche[...] Folgerung, dass es demnach für die Juden unmöglich sei, sich einem nicht-jüdischen Staatssystem unterzuordnen, ohne gleichzeitig ihrer eigenen Religion eine Absage zu erteilen. Locke nimmt diesen Widerspruch nicht in sein Konzept auf.⁴⁰¹

Fischer kritisiert den Umgang mit der jüdischen Minderheit bei Locke, wobei nach ihrer Ansicht die eigenen jüdischen Weltanschauungen in der christlichen Staatsordnung aufgehen müssen. Die Idee der Trennung von Staat und Kirche, auf der Lockes Toleranzkonzeption basiert, wurde aber auch anfangs von Christen nicht angenommen. Es ist aber umstritten, ob die Unterordnung sowohl der Christen als auch der Juden unter einem neutralen, also säkularen Staatssystem unbedingt dazu führt, dass die beiden unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften ihre persönlichen Weltbilder einbüßen. Im Gegenteil, wenn der Staat allen Bürgern die Religionsfreiheit garantiert, werden diese ihre Freiheit gegen ihren Gehorsam eintauschen.

Fischer führt die Freundschaft Lessings mit Moses Mendelssohn als bestes Beispiel für Toleranz zwischen Christen und Juden in der Aufklärungszeit an: „Diese [die Freundschaft] steht exemplarisch für einen Bund zwischen Judentum und Christentum und schien die Möglichkeit der öffentlichen Durchführbarkeit religiöser Toleranz zu gewährleisten.“⁴⁰² Wegen der engen Beziehung, die Lessing und Mendelssohn zueinander hatten, wird oft davon gesprochen, dass Lessing durch die Figur des Nathans ein Verkörpern seines Freundes Moses zum Ziel hatte. Lessing transferiert seine private Freundschaft zu Moses auf die literarische Ebene, mit dem aufgeklärten universalistische Humanität vertretenden *Nathan* als gebildetem Juden.⁴⁰³ Der Hintergrund der Verbindung zwischen Lessing und Mendelssohn könnte auf inneres und äußeres Ineinandergreifen von Vorstellungen über Toleranz und Emanzipation zurückführen: Mendelssohn besprach die Situation der Juden aufgrund seiner jüdischen Herkunft aus der In-

⁴⁰¹ Ebd., S. 33.

⁴⁰² Fischer, a.a.O., S. 34.

⁴⁰³ Vgl. ebd., S. 34.

nensicht, und Lessing beobachtete die Juden als eine Minderheit aus der Außenperspektive.⁴⁰⁴

Mendelssohn hebt, was die Konzeption einer *Vernunftreligion* angeht, die die meisten Aufklärer beschäftigte, hervor, dass die Vernunft, um die Wahrheit und die Toleranz zu befördern, nicht die Unterschiede zwischen den Religionen hin zu einer einheitlichen *Vernunftreligion* überwinden soll. Sie soll allein die Einzelreligionen aufklären und in einen Wettstreit darüber eintreten lassen, welche die vernünftigere ist.⁴⁰⁵ Obwohl Mendelssohn auf der Seite der jüdischen Religion steht, wurde er zum Prototypen eines weltoffenen und toleranten Juden, der geistigen Austausch und freundschaftlichen Dialog mit christlichen Intellektuellen suchte, ohne die Religion seiner Väter zu kompromittieren.⁴⁰⁶ Über die Freundschaft mit dem Nicht-Jüdischen schreibt Mendelssohn:

Ich habe das Glück, so manchen trefflichen Mann, der nicht meines Glaubens ist, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, ob wir gleich vermuthen, und voraussetzen, dass wir in Glaubenssachen ganz verschiedner Meinungen sind. Ich genieße die Wollust ihres Umgangs, der mich bessert und ergötzt. Niemals hat mir mein Herz heimlich zugerufen: Schade für die schöne Seele! Wer da glaubt, dass außerhalb seiner Kirche keine Seligkeit zu finden sey, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen.⁴⁰⁷

Mendelssohn legt großen Wert auf das Allgemeinmenschliche. In seinem Briefwechsel mit christlichen oder anderen Religionen angehörigen Freunden betonte Mendelssohn seine Rolle in dieser Welt als Mensch und nicht als Jude. Auf dieser anthropozentrischen Sicht beruhte der Geist der Aufklärung, der für Vernünftigkeit, Mündigkeit und Teilhabe an der Erziehung des Menschengeschlechts plädiert, an der auch die Juden partizipieren sollten.⁴⁰⁸

In seiner Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) diskutiert Mendelssohn seine Toleranzkonzeption aus zwei Sichtweisen: aus dem Zusammenhang der Vernunft und des Glaubens und aus der Idee einer Trennung von Staat und Kirche. Was die Trennung von Staat und Kirche angeht, sieht Mendelssohn in einer bürgerli-

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., S. 34/35.

⁴⁰⁵ Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., S. 409.

⁴⁰⁶ Klaus L. Berghahn: *Grenzen der Toleranz: Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln, Weimar, Wien 2001, S. 55.

⁴⁰⁷ Moses Mendelssohn: *Schreiben an Herrn Diaconus Lavater zu Zürich*. In: Moses Mendelssohn – Gesammelte Schriften, Bd. VII. Zitiert nach Klaus L. Berghahn: *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. 2., durchgesehene Auflage. Köln, Weimar, Wien 2001, S. 55.

⁴⁰⁸ Vgl. Klaus L. Berghahn, a.a.O., S. 55.

chen Gleichheit der unterschiedlichen Religionen aufgrund natur- und vertragsrechtlicher Erwägungen den Weg frei zur Durchsetzung subjektiver Gesinnungen, die weder der Staat noch die Kirche dem Individuum vorenthalten muss.⁴⁰⁹ Eine Aufgabenteilung des Staates und der Religion negiert nicht eine Zusammenarbeit der beiden: da die Aufgabe des Staates auf eine rein äußerliche, gesetzliche Regelung der Handlungen der Individuen beschränkt sei und keine bestimmten Gesinnungen erzwingt, kann ein Zusammenwirken von Staat und Religion stattfinden, indem es sich die Religionen zur Aufgabe machen, dass sie die Erziehung der Gesinnungen übernehmen und sie mit den Gesetzen des Staates in Einklang bringen. In diesem Fall sind der Staat und die Religion aufeinander angewiesen und bilden die sittlich-politische Grundlage für die handelnden Subjekte.⁴¹⁰ In Bezug auf das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft zeigt Mendelssohn deutlich keine Duldung des Atheisten. Nicht nur Fanatiker, sondern auch Atheisten können nicht geduldet werden: „So wird eine jede bürgerliche Gesellschaft wohl tun, wenn sie keines von beiden, weder Fanatismus noch Atheisterei, Wurzel schlagen und sich ausbreiten lässt.“⁴¹¹ Mendelssohn geht davon aus, dass die Moral, die die Menschen zusammenhält, eher auf Gott gegründet wird, deshalb haben die Atheisten keinen Platz in seinem Toleranzprojekt. Religionslehren oder ewige Wahrheiten, wie er sie nennt, ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und glücklich sein kann, teilen alle vernünftigen Religionen und sie stellen die Basis der Toleranz dar.⁴¹² In Anbetracht dessen, wie Mendelssohn mit seiner Toleranzthese argumentiert, kann man zu der Schlussfolgerung kommen, dass es keinen Grund gibt, die Juden aufgrund religiösen oder staatlichen Gesetzes auszuschließen:

Wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für nötig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht tun...⁴¹³

Mendelssohn warnt vor dem Versuch, nach bloßer Glaubensvereinigung zu streben, da hierbei die religiösen Differenzen aufgehoben werden können und daher könnte die Aussicht auf einen neuen Glauben bestehen, der sich als dominanter Glaube verstehen

⁴⁰⁹ Vgl. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main 2003, S. 413.

⁴¹⁰ Ebd., S. 413.

⁴¹¹ Moses Mendelssohn: *Jerusalem*. In: Ders: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. u. eingeleitet von Martina Thom. Darmstadt 1989, S. 383.

⁴¹² Vgl. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., S. 415.

⁴¹³ Moses Mendelssohn: *Jerusalem*, a.a.O., S. 416.

und somit die Gewissensfreiheit im Namen der Glaubensvereinigung unterdrücken würde.⁴¹⁴

Nach dieser kurzen Darstellung zu Mendelssohns Auffassung von der religiösen Toleranz kann festgestellt werden, dass er aufseiten einer *aner kennenden* Toleranz steht, die das jüdische Erbe wahrt und es zugunsten der bürgerlichen Vereinigung in die Auseinandersetzung mit dem Christentum bringt.

Denkt man an die Reform der jüdischen Rechtsverhältnisse im Zeitalter der Aufklärung, so ist Christian Wilhelm von Dohm nicht wegzudenken. Mit seiner Denkschrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) appelliert Dohm an neue Gesetze, um den rechtslosen Zustand der Juden aufzuheben.⁴¹⁵ Dohm präsentiert mit seiner Denkschrift einen Reformvorschlag zur Verbesserung der jüdischen Lage in Europa. Sein Toleranzkonzept richtet sich auf die naturrechtliche Gleichheit aller Bürger und die Rechtstellung der Juden im Staat:

Dass die Juden Menschen, wie alle übrigen, sind; dass sie also auch wie diese behandelt werden müssen; dass nur eine durch Barbarey und Religionsvorurtheile veranlaßte Drückung sie herabwürdiget und vererbt habe; dass allein ein entgegengesetztes, der gesunden Vernunft und Menschlichkeit gemäßes Verfahren sie zu bessern Menschen und Bürgern machen könne (...)

Aber dann werden die Juden aufhören eigentliche Juden zu seyn? – Mögen sie doch! Was kümmert dieses den Staat, der nichts weiter von ihnen verlangt, als dass sie gute Bürger werden [...]. In der That ist es sonderbar, dass man mich, der ich doch bloß mit der Sache des Staats und gar nicht mit dem jüdischen Lehrbegriff es zu thun habe, hat so verstehen können, als verlangte ich, dass die Juden immer gerade solche Juden blieben, wie sie itzt sind.⁴¹⁶

Dohm rechtfertigt seine Verteidigung der Judenemanzipation nicht mit der Verteidigung des Judentums, sondern im Namen der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die der Vernunft entspringen und die der Staat gewährleisten muss:

Ich wollte nicht Mitleiden für Jene erregen, nicht von diesen eine bessere Behandlung derselben erbitten, sondern zeigen, dass gesunde Vernunft und allgemeine Menschlich-

⁴¹⁴ Vgl. dazu Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., S. 416. „Vielleicht die Maske der Sanftmut an, um euch zu hintergehen, heuchelt Bruderliebe, gleißet Menschenduldung und schmiedet heimlich die Ketten schon, die er der Vernunft anlegen gedenkt. (...) Brüder! Ist es euch um wahre Gottseligkeit zu tun, so lasset uns keine Übereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. (...) Um eurer und unserer aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung grade entgegen.“ (Mendelssohn: *Jerusalem*, a.a.O., S. 455-457).

⁴¹⁵ Fischer, a.a.O., S. 35.

⁴¹⁶ Dohm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, a.a.O. Und Fischer, a.a.O., S. 37.

keit, so wie das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft, diese bessere Behandlung fordern. [...] Es musste mich daher allerdings sehr befremden, wenn man zuweilen meine Schrift eine Rettung, Apologie der Juden nennen, und mich bloß für ihren Vertheidiger nehmen können.⁴¹⁷

Obwohl Dohm sich für die Emanzipation der Juden aussprach und für die Anerkennung der Minderheiten vonseiten des Staates plädierte, kritisiert Fischer seine Äußerung zum Fortbestehen des jüdischen Erbes und sie zweifelt demzufolge an seinem Toleranzkonzept. In Dohms Denken sieht Fischer keinen Widerspruch, weil die klassische Toleranzvorstellung der Aufklärung und das mitgebrachte Emanzipationsvorhaben voraussetzen, dass Toleranz als Überbrückung der Kluft zwischen Minderheit und Mehrheit, in diesem Fall zwischen jüdischem und christlichem Erbe, nur realisiert werden kann, wenn die Minderheit bereit ist, sich wesentlich zu verändern.⁴¹⁸ Was Fischer an Dohms Toleranzkonzept kritisiert, ist die Art und Weise, wie er mit der Judenfrage umgeht. Dohm spreche über die Juden nicht als unterdrückte Minderheit, deren kulturelle und traditionelle Identität rechtlich bedingungslos geschützt werden soll, sondern als zu etablierende Bürger, die im Interesse des Staates geformt werden sollen.⁴¹⁹ Dass Dohm das Adverb *auch* verwendet habe (dass die Juden, Menschen, wie wir übrigen, *auch* sind), um seine Haltung zu der Situation der Juden auszudrücken, wird von Fischer zurückgewiesen, da die Bezeichnung *auch Menschen* auf den einschränkenden Umgang mit der Judenproblematik hindeutet; darüber hinaus rezipiert sie die Rede von Dohm über die Juden als abwertend, da immer von den Juden verlangt wird, ihr traditionelles Erbe zu verändern, um sich der Lage der Mehrheit und des Staates anpassen zu können: „Um zu Menschen tout court aufzusteigen, müssen sich Juden in „nützliche“ Glieder der bürgerlichen Gesellschaft „umerziehen“ lassen. Erst durch die bürgerliche Gesellschaft können demnach Juden verbessert und zu anständigen, zivilisierten Menschen umgebildet werden.“⁴²⁰

Einspruch erfährt auch Wilhelm von Humboldts Versuch, wenn er die bürgerliche Gleichberechtigung fordert, weil er diese abhängig von der Unterordnung der christli-

⁴¹⁷ Christian Wilhelm von Dohm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. 2 Teile in einem Band. Hildesheim und New York 1973, hier zweiter Band, S. 152.

⁴¹⁸ Barbara Fischer, a.a.O., S. 37.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 37.

⁴²⁰ Ebd., S. 38.

chen Religion als höherentwickelte Religion⁴²¹ macht. Humboldts Toleranzkonzept ist Fischer zufolge in Verruf geraten, da Humboldt eine Toleranzkonzeption vertritt, die nicht auf die Anerkennung der Minderheit abzielt, sondern den Staatsinteressen dient. Außerdem nimmt das Thema *Judenemanzipation* und *Judenanerkennung in ihrem Anderssein* in Humboldts Denken genauso wie bei Locke nicht die besondere Stellung ein, die es verdient:

Sein Postulat [Humboldts Postulat] hinsichtlich der Judenemanzipation basiert nicht auf der Intention, die Minderheit in ihrem Anderssein zu akzeptieren und sie als solche einzugliedern. Die rechtliche Gleichstellung wird in der Hoffnung auf religiöse Gleichmachung vorgenommen und hat letztlich die Eliminierung der jüdischen Religion, Eigenart und Tradition zum Ziel.⁴²²

Fischer ist mit ihren Überlegungen über das Denken von Dohm, Locke und Humboldt zu der Erkenntnis gekommen, dass diese Art von Toleranz *taktisch* ist.⁴²³ Für sie sind die Toleranzkonzepte der Aufklärung nur eine Assimilationspolitik, weil sie nicht die eigenen Werte gewährleisten und den Weg frei für ihre Praktiken machen, sondern die Andersartigen einer bestimmten Tradition dazu zwingen, vorwiegend der Mehrheit und dem Staat zu folgen. Diese Art von Toleranz ist Fischer zufolge eine *vorübergehende* Anerkennung, denn sie führt nicht zur Akzeptanz des Andersartigen, sondern wieder zur Unterdrückung.⁴²⁴

Fischers Kritik am Aufklärungsprogramm ist Hans Mayers Haltung ganz nah, wenn nicht sogar damit identisch. Die beiden Autoren vertreten also eine Zurückweisung des aufklärerischen Erbes und des mit ihm mitgebrachten Toleranzgedankens. Das Problem liegt hauptsächlich in der Behandlung der Judenfrage als Minderheit in der Gesellschaft. Die Anpassung der Juden an die bürgerliche Gesellschaft ist nur ein Umweg zur Durchsetzung des Mehrheitswortes und zur Bestätigung der Staatsinteressen. Hans Mayer beschreibt den Geist der Aufklärung und seiner Toleranztradition im Rahmen der Assimilationspolitik mit den Juden als *Verzicht auf den Ursprung zugunsten der Umwandlung*⁴²⁵ und Fischer zufolge wird im Sinne von Herbert Marcuse auch diese Art von

⁴²¹ Ebd., S. 39.

⁴²² Ebd., S. 39.

⁴²³ Ebd., S. 39.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 39.

⁴²⁵ Hans Mayer: *Außenseiter*, a.a.O., S. 329.

Toleranz als Selbstzweck angesehen, da sie die Juden nicht als Juden anerkennt sondern versucht, sie als Staatsbürger für die bürgerliche Gesellschaft zu gewinnen.⁴²⁶

Fischer verleugnet zwar nicht die Bemühungen von Dohm und Humboldt, durch ihre Absichten an der Judenemanzipation einen Beitrag zu leisten, aber die Motive, die sie angenommen haben, seien politisch geprägt und somit politischem Eigennutz unterworfen.⁴²⁷ Damit sei dieses philosophisch-staatsrechtliche Toleranzkonzept der beiden Denker in Zweifel zu ziehen. Fischer sagt in diesem Zusammenhang:

In der Rhetorik der Toleranz versprochen Staatsmänner und Denker des Staates, die Juden aus ihrer Außenseiterrolle zu entlassen, wenn sie über kurz oder lang ihre Partikularität aufgäben und sich von ihren Traditionen, ihrem Jüdisch-Sein lösten. Dieser Forderung entsprach die Avantgarde der Juden entschlossen, und die Emanzipation vom Jüdischen unterprivilegierten Dasein durch das Eintreten in die bürgerliche Gesellschaft und später in die deutsche Nation brachte bei vielen ein Ablegen der jüdischen Tradition und Kultur mit sich.⁴²⁸

Auffallend in Fischers Kommentaren zu der Toleranztradition der Aufklärung und in ihren Kritiken an den politischen Denkern dieser Zeit ist ihre grenzlose Verteidigung der jüdischen Identität. Oft spricht sie über die Emanzipation der Juden und ihre bürgerliche Gleichberechtigung, die das Mehrheitsdenken und der Staat gewährleisten müssen. Damit eine Eingliederung der Juden in die Gesellschaft – womit die deutsche Gesellschaft gemeint sei – erfolgreich sein kann, setzt Fischer voraus, dass das jüdische kulturelle Erbe geschützt werden soll. Sie schlägt kaum vor, dass dieses jüdische Erbe, das bedingungslos gewahrt werden muss, in der Interaktion mit dem Nicht-Jüdischen verteidigt werden kann. Mit anderen Worten: Die erfolgreiche Integration ist durch die Auseinandersetzung mit dem Anderssein bedingt. Fischers Plädoyer dafür, mehr Interesse an der jüdischen Minderheit zu zeigen, erweckt manchmal den Argwohn, dass sie sich für eine Isolierung des jüdischen Denkens von anderen Denkmustern ausspricht, da sie nicht von reziproker Anerkennung oder Perspektivenübernahme spricht, sondern nur die jüdische Identität betont. In Anlehnung an das bisher Gesagte wird im Folgenden hinsichtlich des Begriffs der Toleranz bei Lessing die jüdische Rezeption weiterverfolgt, wobei das Ka-

⁴²⁶ Vgl. Fischer, a.a.O., S. 40.

⁴²⁷ Vgl., Ebd., S. 40.

⁴²⁸ Ebd., S. 45.

pitel *Schrift und Auslegung*⁴²⁹ in Fischers Auseinandersetzung mit dem Lessingschen *Nathan der Weise* den zentralen Text der Diskussion bildet.

Fischer spricht zu Anfang des Kapitels *Schrift und Auslegung* über die Resonanz, die Lessings Werk unter jüdischen Lesern gefunden hat. Lessings bester Freund Mendelssohn war einer der jüdischen Erstrezipienten, der an Lessing festhielt.⁴³⁰ Die Ehre, die Lessings *Nathan* im 18. und 19. Jahrhundert erhalten hat, wird aber vom jüdischen Publikum nach der Holocaust-Katastrophe in Frage gestellt, und die Überzeugungskraft des Dramas schwächt sich ab, sooft von der jüdischen Emanzipation gesprochen wird.

Die Ringparabel, die in der jüdischen Rezeption in den Mittelpunkt gerückt wird, erzählt von einem weisen Mann, der über tausend Jahre auf dem Richterstuhl sitzt und das unentscheidbare Wahrheitsproblem lösen soll. Fischer interpretiert Lessings Humanitätskonzept im Sinne einer Art „völlige[r] Aufgabe jeglicher durch die Offenbarungsreligionen aufgestellten Eigengesetzlichkeit zugunsten der Gesetzlichkeit der allgemeinen Menschheitsreligion.“⁴³¹ Dagegen lässt sich einwenden, denn Lessing betont zwar, wie es oben dargestellt wurde, das Gemeinsame, jedoch gibt er das Trennende nicht preis, da er – obwohl er jede Religion an sich relativiert hatte – den Glauben an die Religion der eigenen Gemeinschaft legitimiert.

Wie kann ich meinen Vätern weniger
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt.
Kann ich von dir verlangen, dass du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das Nämliche gilt von den Christen.⁴³²

An der Handlung des Dramas *Nathan der Weise*, die sich am Ende zu einer Zusammenführung einer Familiengemeinschaft entwickelt, wird von Fischer Kritik geübt, indem sie die *Zeit der Vollendung* als Illusion interpretiert und die universale Humanität der Menschheitsfamilie ein Märchen, von dem man nie hören will, ja zur Propaganda des Lessingschen Entwurfs erklärt. Lessings *Zeit der Vollendung*, so Fischer, „in der man vernunftgeleiteten Umgang miteinander pflegt und nicht mit Fäusten und Waffen wei-

⁴²⁹ Fischer, a.a.O., S. 59.

⁴³⁰ Vgl. Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. In: Moses Mendelssohn 1971ff, JubA III, 2, 131. Zitiert nach Barbara Fischer, a.a.O., S. 61.

⁴³¹ Fischer, a.a.O., S. 65.

⁴³² *Nathan der Weise*, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

terzukommen sucht“⁴³³ und durch die die neue Zivilisationsordnung als Wunschvorstellung, als Märchen, als reines poetisch-ästhetisches Gebilde erscheint.⁴³⁴ So erhält das bedeutsame Lessingsche Werk heftige kritische Gesichtspunkte in Bezug auf sein Versprechen oder seine Aussicht auf eine bessere Zukunft.

Ob *Nathan der Weise* ein Illusionswerk ist, das sich selbst und seine Rezipienten betrügt, fragt Fischer und kritisiert zugleich, wenn Letzteres nicht stimmt, die Art und Weise, wie eine Annäherung der Religionen und Kulturen auf eine einseitige Assimilation und Akkulturation zustrebt.⁴³⁵ Für jüdische Rezipienten im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts personifizierte der Jude *Nathan* das Ideal der Menschenliebe und Toleranz, aber die nächsten Jahrzehnte haben diese positive Vorstellung zur Enttäuschung gemacht. Wenn der Jude *Nathan* eine Assimilierungstendenz hätte oder nach dem suggerierten Lossagen vom Judentum trachtete, dann würde diese Tendenz, so Fischer, von jüdischen Rezipienten zurückgewiesen.⁴³⁶

Zurück zu der oben vorgestellten Bezeichnung der *taktischen Toleranz*, die Fischer Aufklärern wie Dohm und Humboldt vorwirft. Es stellt sich hier die Frage, ob Fischer Lessings Toleranzkonzept auch *taktische Toleranz* versteht. Fischer stellt fest, dass Lessing aufgrund seines poetisch-ästhetischen und gesellschaftlichen Konzepts (Zusammenführung einer Familiengemeinschaft) den Absolutheitsanspruch vermeidet. In diesem Zusammenhang gibt sie zu, dass Lessing mit seiner Aufgabe des Absolutheitsanspruchs nicht als Vertreter der *taktischen Toleranz*, sondern der *praktischen Toleranz* zu werten sei.⁴³⁷ Aus Lessings Toleranzperspektive macht die Relativierung der eigentypischen Traditionen den Weg frei für Annäherung an die Vervollkommnung und das friedliche Zusammenleben. Es bleibt aber die Frage entscheidend, ob Lessings Perspektive in der Praxis realisierbar ist. Fischer rechtfertigt ihre Ablehnung bzw. Relativierung des Lessingschen Toleranzgedankens mit dem Holocaust-Ereignis. Problematisch findet Fischer immer die Kluft zwischen einer Toleranztradition und der Toleranzpraxis.

Nathans Ende heißt das letzte Kapitel in Fischers Arbeit über Lessings Toleranzkonzept im Kontext der German-Jewish Studies und es bezieht sich auf Taboris Einstellung zum

⁴³³ Fischer, a.a.O., S. 66.

⁴³⁴ Vgl. ebd., S. 66.

⁴³⁵ Vgl. ebd., S. 66.

⁴³⁶ Vgl. ebd., S. 66.

⁴³⁷ Vgl. ebd., S. 67.

lessingschen Toleranzgedanken in *Nathans Tod*. Das von den Deutschen Bühnen während der zwölf Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft verbannte Lessingsche Theaterstück konnte ganz kurz nach der Auflösung der nationalsozialistischen Herrschaft wieder aufgeführt werden. In der Aufführung des *Nathan* sieht das deutsche Publikum eine Notwendigkeit, die jüngste Vergangenheit aufzuarbeiten und den Toleranzgedanken wiederzubeleben:

Die Rückkehr zu Nathan, dem Weisen, wie Willi Schmidt seinen Aufsatz überschreibt, erfolgte, so Schmidt, als Rückkehr zu einer anderen Kultur, zu einer anderen Geisteswelt, die es ja mal in diesem Deutschland gegeben hatte. Alle waren sich 1945 darüber einig, dass der Nathan gespielt werden sollte, nicht als Wiedergutmachungsstück, sondern als Wiederbelebung des Toleranzgedankens.⁴³⁸

Dass große deutschsprachige Theater *Nathan* nach dem Krieg in das klassische Repertoire eingeführt haben, bestätigt das oben angeführte Zitat. Die Gräueltaten und der Völkermord an den Juden während der Hitler-Zeit wurden nur als Ausnahmezustand angesehen und nicht als Folgeerscheinung früherer Fehler und falsch eingeschätzte gefährliche Strömungen und das humanistische, vernünftige Deutschland, das vor 1933 existierte, muss heutzutage mit seinem Idealbild der Toleranz wieder erscheinen.⁴³⁹ Die meisten Inszenierungen des *Nathan* nach dem Zweiten Weltkrieg waren sich darüber einig, dass das Drama den Weg für Wiedergutmachung von Unrechten des Hitler-Regimes ebnet sowie Kompensationen des Judenschicksals in der Zeitspanne zwischen 1933 und 1945 darbieten kann. Es gab aber auch Inszenierungen, die kritisch mit dem dramatischen Gedicht und somit seinem Toleranzgedanken umgingen. Als Beispiel erwähnt Fischer Claus Peymann, der mit seiner Aufführung im Jahr 1981 das Lessingsche Toleranzkonzept in Frage stellt:

Toleranz stellt zwar eine vom Verstand ausgesandte gute Absicht dar, die jedoch nicht zur völligen Akzeptanz von Minderheiten und Andersartigen führt. Nathan bleibt bis ans Ende mit dem Judenstigma behaftet und geht am Schluss des letzten Auftrittes allein, ausgeschlossen von der sich in Umarmung befindenden Familie, auf einem Laufsteg über die Zuschauer hinweg auf eine überlebensgroße blutende Lessingfigur mit erhobener Schreibfeder zu. *Die Toleranz-Schöpfung der deutschen Literatur schlechthin kehrt enttäuscht und alleingelassen zu ihrem Schöpfer zurück.*⁴⁴⁰

⁴³⁸ Ebd., S. 144

⁴³⁹ Vgl. ebd., S. 146/147.

⁴⁴⁰ Fischer, a.a.O., S. 148.

Als weiteres Beispiel für kritische Inszenierungen des Toleranzgedankens bei Lessing führt Fischer Karl-Dirk Schmidts Nürnberger Inszenierung vom Jahr 1988 an, in der wiederum *Nathan* taktische Toleranz vorgeworfen wird:

Die Weisheit dieses Nathan besteht in seiner Überlebensstrategie, in seiner taktisch-praktisch-kalkulierenden Vernunft. Schmidts Aufführung betont in jedem Detail, dass sie sich von >bildungsbürgerlicher Schöngesteuer< und langweilender >Gleichnis-Ernsthaftigkeit< fernhält, da sich diese >spätestens in den Konzentrations- und Vernichtungslagern der Nazis ad absurdum< geführt haben.⁴⁴¹

Die Inszenierung, die wahrscheinlich den Gipfel der kritischen Auseinandersetzungen mit Lessings ‚*Nathan der Weise*‘ erreicht hat, ist die von George Tabori im Jahr 1991. Taboris *Nathan*-Bearbeitung ‚*Nathans Tod*‘ macht es sich zur Aufgabe, durch teils original übernommene, teils radikal veränderte und umgedeutete Szenen aus *Nathan der Weise* und anderen Texten von Lessing das Scheitern der Lessingschen guten Absicht wie auch ihres herausgetretenen Toleranzgedankens zu zeigen.⁴⁴² Fischer konzentriert sich im achten Kapitel ihres Buches auf die Taborische Bühnenauslegung, da sie sich, wie sie selbst geäußert, Tabori sehr verbunden fühlt.⁴⁴³ Dies ist schon ein deutliches Anzeichen dafür, dass es der Autorin in erster Linie um eine Widerlegung des *Nathans* und sein Toleranzkonzept geht.

Heftige Reaktionen hat die Taborische Bühnenauslegung bei den deutschen Theaterbesuchern ausgelöst, da die meisten von ihnen trotz aller Schmerzen des Zweiten Weltkrieges immer noch am Ideal der Lessingschen Utopie festhalten. *Nathans Tod* war ein „Theaterunfall, ein hoffnungslos antiquiert wirkender Aufguss von Klassikerverstümmelung“, beschreibt Karin Kathrein den Taborischen *Nathan* bestürzt.⁴⁴⁴ Ein Interview, das Sven Siedenbergs mit George Tabori geführt hat, zeigt jedoch, dass er nicht beabsichtigt hatte, mit *Nathans Tod* die Prinzipien der Aufklärung zurückzuweisen, sondern ihren Missbrauch aufzudecken: „All diese Ideologien wurden korrumpiert, missbraucht, verdreht durch die Macht. Natürlich gab es Ausnahmen. Aber die allgemeine Tendenz war, den Aufklärern nicht zuzuhören.“⁴⁴⁵ Taboris letzten Worten zufolge handelt es sich bei *Nathans Tod* nicht um die Preisgabe des Toleranzgedankens der Aufklärung in sei-

⁴⁴¹ Ebd., S. 148.

⁴⁴² Vgl. Ebd., S. 150.

⁴⁴³ Ebd., S. 150 (Fn.).

⁴⁴⁴ Karin Kathrein 1991, zitiert nach Barbara Fischer, a.a.O., S. 152.

⁴⁴⁵ >Lessing hätte nicht applaudiert. < Interview von Sven Siedenbergs mit George Tabori. 1991, zitiert nach Barbara Fischer, a.a.O., S. 152.

nem Grunde, sondern um eine Rekonstruktion dieser Toleranztradition, um dem (deutschen) Publikum bei seiner Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu helfen. Missbrauch der Toleranztradition des 18. Jahrhunderts war ein Missbrauch der Vernunft, der zum Fanatismus und zur Engstirnigkeit geführt hat. Wenn Lessing die *Zeit der Vollendung* in seinem *Nathan* thematisiert und die Hoffnung auf künftige vernunftgeleitete Handlungen setzte, so rollt Tabori die *Zeit der Unvernunft* wieder auf und prüft, ob die Lessingsche Toleranz die „vernunftgeleiteten Subjekte“ von dem Fanatismus befreien kann.

Fischer meint, dass Tabori mit seiner Auswahl der Nathan-Figur eine klare Botschaft zu vermitteln hatte, nämlich die Figur des 210 Jahre alten Helden, dessen Demütigung und Hilflosigkeit, Verfolgung und Misshandlung offen zu legen und sie zur Allegorie der gescheiterten Emanzipation der Unterdrückten zu machen.⁴⁴⁶ Danach können Taboris Pläne zur Aufarbeitung der Vergangenheit realistische Gestalt annehmen und die Versuche des 18. Jahrhunderts, vertreten von Lessing und anderen Aufklärern, idealistische Weltbilder versinnbildlichen, die Tabori zufolge mit der Realität nicht konfrontiert werden wollen. Die Menschenverachtung und die Brutalität des Holocaust haben Tabori darauf aufmerksam gemacht, dass eine Umschreibung des Lessingschen dramatischen Gedichts notwendig ist.

Nach Fischer und Tabori ist das Toleranzkonzept von Lessing mit dem Verdacht potenzieller Gleichheit und der Überwindung kultureller Vielfalt behaftet und wegen seiner idealistischen Richtung (*Zeit Perfektion bzw. der Vollendung*⁴⁴⁷) in der Realität nicht anwendbar. Problematisch aber in Fischers und Taboris Einstellung zum Toleranzkonzept von Lessing ist, dass sie Toleranz mit Duldung oder einer Konzeption der Stärke seitens des Staates gegenüber einer religiösen und ethnischen Minderheit gleichsetzt. Die Folge ist, dass Toleranz in der zwischenmenschlichen Kommunikation inhaltsleer wird. Nach Fischer und Tabori ist Toleranz auch eine moralische Utopie, die das Versprechen der gegenseitigen Verständigung nicht einhalten kann. Eine solche Beurteilung der Toleranz geht von einem negativen Verständnis aus, das Toleranz im Umgang mit Fremdem und kultureller Vielfalt beiseiteschiebt.

⁴⁴⁶ Vgl. Fischer, a.a.O., S. 154.

⁴⁴⁷ Vgl. Fischer, a.a.O., S. 8.

5.5 Drei Lesarten zum Toleranzpotenzial der Ringparabel

Die Rezeption von Lessings *Nathan der Weise* lässt sich im Folgenden anhand von drei unterschiedlichen Perspektiven weiterdiskutieren. Diese Perspektiven sind der Bezeichnung nach nicht neu. Sie sollen eine deutsche, jüdische und islamische Lesart von Lessings Ringparabel in unserer Gegenwart darstellen. Besonders die Attentate vom 11. September 2001 in den USA und der Ausbruch des Irakkrieges im Jahr 2003 waren das Grundmotiv für den Theaterregisseur und Intendanten Claus Peymann, Lessings bekanntes Drama am Berliner Ensemble als Möglichkeit zum Aufruf zu Toleranz und zum Frieden zu inszenieren. Auf diese Inszenierung zeigen die drei zeitgenössischen Autoren Angelika Overath, Navid Kermani und Robert Schindel eine besondere Reaktion, indem sie in drei Essays die Frage stellen, ob die Toleranzidee der Ringparabel der heutigen Realität gerecht wird.⁴⁴⁸ Inwieweit lässt sich das Märchen vom Ring praktizieren und kann man überhaupt die Grenzen zwischen Literatur und Macht aufheben? Auf diese Fragen versuchen die Autoren zu antworten und sie bilden damit eine Nathan-Perspektive des Jahres 2003.

Die freie Autorin und Literaturkritikerin Angelika Overath sieht in der Inszenierung von *Nathan der Weise* am Berliner Ensemble im Jahr 2003 eine Evokation der alten neuen Frage nach Literatur und Macht.⁴⁴⁹ Overath stellt zu Beginn ihres Essays einige Fragen, die den Sinn der Aktualisierung der Ringparabel betreffen. Die globalen Spannungen, die unsere heutige Welt umgeben und ihren Höhepunkt im Jahr 2003 erreicht haben, besonders die Situation der Juden in der Sowjetunion oder in Berlin, die Politik Israels und der amerikanischen Regierung, machen es schwierig für Overath, da es in der Ringparabel um die Begegnung der Religionen geht, das Ganze aus einer christlichen Perspektive zu beschreiben.⁴⁵⁰ Deshalb wird in ihrem Essay auf die Frage nach der Aktualität der Ringparabel relativ abweichend von den christlichen Einstellungen geantwortet. Overath geht es eher um die Analyse der religionspraktischen Fragen des Christentums unter einem kulturwissenschaftlichen Aspekt.⁴⁵¹ Von daher lässt sich Overaths

⁴⁴⁸ Angelika Overath, Navid Kermani, Robert Schindel: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. Göttingen 2003.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., S. 21.

⁴⁵⁰ Vgl. Angelika Overath, a.a.O., S. 22.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., S. 23.

Beschäftigung mit Nathans Ringparabel als eine anthropologische Lesart der gegenwärtigen politischen, religiösen und sozialen Probleme verstehen.

Overath führt zu Beginn ihres Essays dem Leser die politische Konfliktsituation in Jerusalem im Jahr 1192 vor Augen, die die Handlung des Dramas *Nathan der Weise* kennzeichnet. In der Stadt der Weltreligionen waren die Kreuzzüge noch nicht vorbei und die zur Macht strebenden politischen Spannungen jener Zeit verschärften sich immer mehr. Overath sieht im Schachspiel zwischen Sittah und Saladin, das im Drama *Nathan* mehrere Seiten einnimmt, eine Ablenkung von der Realität der spannenden Situation zur Zeit der Kreuzzüge. Ein Schachproblem darf im idealen Fall keine Nebenlösung haben, deshalb betont Overath in ihrer Sichtweise als Konsequenz der Ringparabel den Gewinn an Mehrdeutigkeit: Die Erzählung vom Ring belehrt, dass

nur wer herausragend vor Gott und den Menschen angenehm ist, kann der Träger des echten Ringes sein. Statt eines Schachmattes, das letztlich alle Spieler bewegungsunfähig macht und die Partie beendet, öffnet sich nun den Spielern ein Horizont von tausend und abertausend Jahren des Miteinander-Wetteiferns.⁴⁵²

Das dramatische Gedicht mit seinem Schachspiel als wichtigem inhaltskonstituierendem Element stellt nach Overath auch die Frage nach der Wirkungsmacht der erzählerischen Kunst, die Lessing verwendet, um die religiösen und politischen Spannungen abzuschwächen. Dies gelingt Lessing, weil, so stellt Overath fest, weder *Saladin* noch *Nathan* orthodoxe Lösungen für die religiösen Konflikte vertreten:

Nathans Strategie, zu erzählen statt als Jude zu ziehen, gelingt, aber dieses Gelingen setzt luxuriöse Umstände voraus. Denn Saladin ist durchaus kein orthodoxer Moslem. Bereits in der Schachszene, noch vor jeder Begegnung mit dem Toleranz propagierenden Nathan, imaginiert Saladin eine Überkreuzheirat mit einem christlichen Herrscherhaus. Er hat die Vision eines religiösen gemischten Geschlechtes, bevor ihm Nathan seine christlich-jüdisch Verwandten bringt. Saladin ist gebildet, sensibel, aufmerksam, und Nathan betritt im Sultanspalast aufgeklärten Boden.⁴⁵³

Politisch gesehen hat Overath zufolge die Figurenkonstellation im Drama *Nathan* einen utopischen Horizont. *Nathan* führt eine Familie zusammen, in der die drei Religionen vertreten werden, die aber kaum konkrete Lösungsvorschläge für die Kreuzzüge bietet, die noch nicht beendet waren. Deshalb hält Overath den Sieg der Literatur über die poli-

⁴⁵² Overath, a.a.O., S. 27.

⁴⁵³ Ebd., S. 28/29.

tische Macht für einen Märchenstoff und Lessings Drama letztendlich für eine erzählerische Kunst mit einem utopischen Horizont:

Nathan betreibt Politik. Eine Politik freilich, die beim Nachbarn beginnt und endet. Hier im unmittelbaren Kommunikationsradius des Zusammensprechens ist er ein erfolgreicher Schachspieler und Erzähler. Er kann strategisch Züge entwerfen, und er weiß auch, wo das rationale Denken an seine Grenzen stößt, wo ein Märchen vielleicht weiterhelfen kann. Der Weltfriede ist der utopische Horizont des Dramas. Nathans konkreter Triumph aber sind wechselseitige stumme Umarmungen. Nicht mehr. Nicht weniger.⁴⁵⁴

Als Literaturkritikerin betrachtet Overath die Parabel von den drei Ringen als ein Märchen, das eine ästhetische Versöhnungsfigur darstellt, die keine Anleitung zu versöhnender Praxis anbietet.⁴⁵⁵ Das Versöhnungsmodell, das *Nathan* durch die neue zusammengeführte Familie entwirft, beinhaltet nach Overath zwar eine Moral der gegenseitigen Achtung, die aber keine konkreten Handlungsanweisungen zum Beenden der Kreuzzüge verfügt. Deshalb stellt Overath fest, dass das Märchen vom Ring nicht konkretisierbar ist und nur als eine betörende Figur der Verheißung angesehen werden kann.⁴⁵⁶

Aus Overaths skeptischer Einschätzung von der Aktualisierung der Ringparabel lässt sich präziser feststellen, die *versöhnende* Toleranz, für die *Nathan* plädiert, bei dem politischen Bewusstsein kein Gehör findet und somit versteht sich Overaths Kritik an Lessing als Relativierung der Wirkungsmacht der Literatur auf das politische Geschehen. Dass die Literatur durch die Moral die politischen Spannungen nicht endgültig beenden kann, ist kaum umstritten, aber mit ihrer kritischen Analyse bemüht sich Overath um keine Alternative für Toleranz zur Lösung der Konfliktpotenziale. Wenn Toleranz als Mittel der Verständigung unter den Menschen begriffen wird, und Lessings Toleranzgedanke an Aktualität einbüßt, dann muss er erneuert oder ein Ersatz für ihn vorgeschlagen werden. Dies hilft, die politischen, religiösen und sozialen Konflikte der Gegenwart besser zu verstehen.

⁴⁵⁴ Overath, a.a.O., S. 29.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 30.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 30.

Der Schriftsteller und Orientalist Navid Kermani hat auch über die Inszenierung von Lessings *Nathan* im Berliner Ensemble im Jahr 2003 eine Lesart vorgelegt. Welches Verständnis von der Ringparabel bzw. welche Toleranzvorstellung hat Kermani und wie begründet er seine Perspektive?

Zu Beginn seiner Bewertung macht Kermani darauf aufmerksam, dass das Berliner Ensemble das Haus ist, das für die politische Opposition bekannt ist. Bertolt Brecht und Heiner Müller haben mit den Worten Kermanis später nach Lessing Gift in die Blutbahnen der herrschenden Meinungen gespritzt.⁴⁵⁷ In Bezug auf die geistige Situation seiner Zeit machte Lessing, was Brecht und Müller später gemacht haben. Ausgehend von der religiösen Situation im Europa des 18. Jahrhunderts, die Gegenstand aller Kritik der Intellektuellen war, versuchte Lessing der absoluten Wahrheit des Christentums die Macht der Toleranz gegenüberzustellen. Kermani meint in diesem Zusammenhang, dass diese Gegenüberstellung nicht auf die Hervorhebung des Judentums oder des Islams abzielt, die als tolerante Religionen aufgenommen werden sollten. Unter besonderer Berücksichtigung der Lessingschen Auseinandersetzung mit dem Islam sucht Kermani nach dem Verdrängten bei Lessing. Der Ausdruck *innigste Ergebenheit in Gott* kommt im *Nathan der Weise* vor.⁴⁵⁸ Diesen Ausdruck interpretiert Kermani als Leitmotiv der Ringparabel, das sein Äquivalent in der islamischen Religion findet.⁴⁵⁹ *Innigste Ergebenheit in Gott* verweist auf den arabischen Ausdruck *Islam*, der sich *dem einen Gott ergeben* bedeutet. Mit dieser Auffassung will Kermani in seinem Essay jedoch nicht den Toleranzgedanken im Islam verfolgen, sondern er geht eher auf den westlichen Umgang mit dem Islam und den mit ihm verbundenen Toleranzbegriff ein. Besonders die Kritik der westlichen Politik gegenüber dem islamischen Orient und die Lage der moslemischen Bürger in Deutschland charakterisieren Kermanis Teilnahme an den Debatten der Öffentlichkeit. Dies ist für den Zusammenhang dieser Arbeit wichtig, weil im nächsten Kapitel das Toleranzpotenzial behandelt wird.

Verglichen mit der konfliktreichen politischen Situation in Europa im Jahr 1778, unter der Lessing und andere Aufklärer litten und besonders die protestantische Orthodoxie und deren Intoleranz, die für Lessing der Beweggrund waren, *Nathan der Weise* zu

⁴⁵⁷ Vgl. Navid Kermani, a.a.O., S. 33.

⁴⁵⁸ Lessing : *Nathan der Weise*, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

⁴⁵⁹ Vgl. Kermani, a.a.O., S. 34.

schreiben, wird nach Kermani im 21. Jahrhundert eine Orthodoxie anderer Art ausgeübt. Kermani stellt fest, dass im heutigen Westen eine Art Intoleranz praktiziert wird, indem die eigene Toleranz grenzenlos verteidigt wird:

Intoleranz als politisches Denken und Handeln setzt im 21. Jahrhundert voraus, dass sie als Toleranz verkauft wird, am einfachsten durch die Behauptung, die eigene Toleranz wehrhaft gegen die Intoleranz verteidigen zu müssen.⁴⁶⁰

Für Kermani ist nicht nur das politische Bewusstsein der Gegenwart, das die Botschaft von Lessing nicht begreifen kann, sondern auch die literarische und kunstgeschichtliche Stimmung am Theater, in dem der Regisseur offensichtlich die Idee der eigenen westlichen Toleranz transzendentalisiert:

Von Funktionären und Predigern muss man nicht erwarten, dass sie die Banalisierung und Industrialisierung der Toleranz kritisch reflektieren. Aber ein Theater, das den Wandel im öffentlichen Bewusstsein ignoriert und so tut, als wäre es heute noch ebenso provokant wie im Jahr 1778, zur Verständigung der Religionen aufzurufen, macht sich nicht nur lächerlich; es denunziert und trivialisiert das Stück – gerade indem es ihm treu zu sein glaubt.⁴⁶¹

Lessings wirkmächtiges Drama wurde Kermani zufolge durch diese Inszenierung in Berlin trivialisiert, weil alle politischen Akteure unseres Zeitalters seine Botschaft ständig wiederholen, ohne sie in Praxis umzusetzen. Demagogische Propaganda und Reden sowohl von Politikern als auch von Intellektuellen, die den Islam mit Fundamentalismus gleichsetzen, finden, so Kermani, im westlichen öffentlichen Bewusstsein mehr Resonanz als Aufrufe zur Toleranz gegenüber den Moslems. Als Beispiel für antiislamische Konstruktionen erwähnt Kermani den Schriftsteller Hans Joachim Schädlich und den Islamkritiker Peter Raddatz. Besonders umstritten ist die Dankrede Schädlichs anlässlich seiner Entgegennahme des Lessing-Preises, in der er den Islam wegen seiner fundamentalistischen Denkrichtungen zur größten Gefahr für die Demokratie im 21. Jahrhundert erklärt.⁴⁶² Schädlich stützt sich in seiner Beurteilung des islamischen Fundamentalismus auf Raddatz, der von manchen Islamwissenschaftlern wegen seiner potenziellen Gleichsetzung von Islam und Islamismus heftig kritisiert wird.⁴⁶³ Raddatz be-

⁴⁶⁰ Kermani, a.a.O., S. 36.

⁴⁶¹ Ebd., S. 36.

⁴⁶² Vgl. ebd., S. 39. Die Dankrede Hans Joachim Schädlichs ist abrufbar unter der Adresse: <http://www2.dickinson.edu/glossen/heft17/schaedlich.lessingrede.html>

⁴⁶³ Vgl. Ebd.

hauptet in einem Interview, „ein Christ missbraucht seine Religion, wenn er Gewalt anwendet, und ein Muslim missbraucht seine Religion ebenso, wenn er Gewalt nicht anwendet.“⁴⁶⁴ Dass ein deutscher Autor wie Schädlich, so Kermani, beim Entgegennehmen des Lessing-Preises sich ein solches Feindbild von islamisch geprägten Gesellschaften macht, führt zur Entleerung des Lessingschen Toleranzbegriffs und öffnet das Tor zur Entstehung von Ausgrenzung und Fremdfeindlichkeit. Die Islamophobie hat sich im letzten Jahrzehnt immer mehr verschärft. In diesem Zusammenhang hat der Historiker und Antisemitismusforscher Wolfgang Benz vergleichende Betrachtungen zwischen dem früheren Antisemitismus und den heutigen Feindbildern gegenüber dem Islam in Deutschland durchgeführt. Was Kermani am deutschen politischen Bewusstsein kritisiert, lässt sich mit Benz Ausführungen über die Lage der Moslems als Minderheit verbinden. Benz kritisiert die Methoden, die der Hervorhebung des Selbst und der Ausgrenzung des Anderen dienen. In Deutschland betrafen diese Methoden die jüdische Minderheit und betreffen heute noch moslemische Bürger:

Die als negativ empfundene Eigenart der „Anderen“, kulturell, ethnisch, religiös oder wie auch immer definiert, dient der Hebung des eigenen Selbstbewusstseins und fixiert es durch die Gewissheit, dass die Anderen nicht integrationsfähig oder assimilationsbereit oder von ihrer Konstitution her kriminell, asozial und aggressiv seien bis hin zu Verschwörungsfantasien, nach denen eine Minderheit Dominanz über die Mehrheit erstrebe. In der Geschichte der Judenfeindschaft ist die stereotype Vermutung seit Jahrhunderten verbreitet und wird immer wieder reproduziert, nach der >die Juden< zu viel Einfluss in der Finanzwelt oder in der Kultur oder in den Medien oder sonstwo, wahrscheinlich sogar in allen Bereichen von Staat und Gesellschaft hätten und dass sie diesen Einfluss zum Schaden der Mehrheit, aber zum eigenen Nutzen unablässig ausübten.⁴⁶⁵

Benz warnt vor Stereotypen in der Wahrnehmung von Minderheiten, denn sie dienen der Selbstvergewisserung der Mehrheit und der Fortdauer des prekären sozialen Status der jeweiligen Minorität. In Deutschland führten Stereotypen gegenüber den Juden während des Zweiten Weltkrieges zu ihrer Ausgrenzung und Vernichtung. Aber nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges beschäftigten sich die Politiker und Intellektuellen mit der Vergangenheitsaufarbeitung. Diese soll mit antisemitischen Ideologien, aber auch mit jedem Ausgrenzungsverfahren von Minderheiten aufräumen. Als Ergebnis der kollektiven Vergangenheitsaufarbeitung in Deutschland konstatiert man die Anerkennung

⁴⁶⁴ Hans-Peter Raddatz im Interview >Islam bedeutet Frieden? Unfug<. In: Die Weltwoche, 15.4.2004. Zitiert nach Wolfgang Benz: Antisemitismus und „Islamkritik“. Bilanz und Perspektive. Berlin 2011, S. 163.

⁴⁶⁵ Wolfgang Benz: *Antisemitismus und „Islamkritik“*. Bilanz und Perspektive. Berlin 2011, S. 164.

und Einbeziehung des jüdischen Erbes als Bestandteil der ganzen deutschen Kultur. Die Auseinandersetzung mit Auschwitz-Gräueltaten und die Wiedergutmachungspolitik dürfen aber nicht auf Kosten anderer Ethnien oder religiösen Gemeinschaften instrumentalisiert werden. Benz macht in Bezug auf die Ausgrenzungspolitik gegen die Juden diesen Ansatz deutlich:

Seit einiger Zeit ist von der christlich-jüdischen Kultur die Rede, die als gemeinsames europäisches Erbe beschworen wird. Die Berufung auf eine gemeinsame christlich-jüdische Kultur erscheint deutlich als eines der wichtigsten Zeichen von Vergangenheitsbewältigung, jedoch könnte sie eine negative Seite enthalten, wenn es damit versucht wird, durch die Einbeziehung einer Gruppe eine andere auszugrenzen oder zu diskriminieren. Die Geschichte antisemitischer Ideologien beweist, dass die Juden als religiöse Minderheit in Europa im Allgemeinen und in Deutschland im Besonderen „unter Berufung auf eine germanische, nordische, arische Kultur, an der sie keinen Anteil haben konnten und durften, erst definiert, dann stigmatisiert, dann ausgegrenzt, dann verfolgt und schließlich ermordet wurden.“⁴⁶⁶

Von der Integrationspolitik in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg ausgehend betrachtet Benz die Probleme, unter denen die moslemischen Bürger in Deutschland und im Westen im Allgemeinen leiden. Benz konstatiert, dass seit dem 11. September 2001 weltweit von einer Vielzahl von Politikern demagogische Reden ausgelöst sind, die die islamisch geprägten Gesellschaften zum aus der modernen Welt ausgestiegenen Konstrukt erklären. Nach Benz hat sich das auf Ressentiments gegründete, mit Stereotypen agierende, verbreitete Ängste instrumentalisierende *Feindbild Islam* auf einem politisch-sozialen Aktionsfeld etabliert, das Impulse von Moscheebauprojekten, aus Debatten über Kopftuch und Zwangsehe, über die von obskuren Publizisten beschworene Gefahr einer Islamisierung Europas erhält.⁴⁶⁷

Kermani kritisiert heftig die Zwiespältigkeit im politischen Bewusstsein des Westens. Nach Kermani feiert der Westen einmal in Berliner Ensemble seine Toleranz und beruft sich dabei ausgerechnet auf Lessing, der gegen den Fanatismus der protestantischen Orthodoxie ein humanes Bild des Judentums wie des Islams gezeichnet hat. Auf einer anderen Ebene aber hat dieser Westen die Juden verfolgt und die Araber kolonialisiert. Er hat Juden und Moslems in Frontstellung gegeneinander gebracht und durch den Antisemitismus geprägten Holocaust die Gründung des Staates Israel und die Vertreibung

⁴⁶⁶ Benz, a.a.O., S.167.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., S. 180.

Hunderttausender Palästinenser ermöglicht.⁴⁶⁸ Aus solchen Gründen erachtet Kermani die Idee der Toleranz sowohl von Lessing als auch von irgendwelchen anderen Toleranzförderern als naiv und bedeutungslos. Demzufolge soll die Politik des Westens Differenzen akzeptieren, denn „Toleranz kann überhaupt nur Bedeutung haben, wenn etwas gilt, das etwas anderes gelten lassen könnte. Wenn alles gleich gut und gleich gültig, also gleichgültig ist, erübrigt sich Toleranz.“⁴⁶⁹

Kermani hat mit dieser Lesart vom *Ring* eine kritische Ansicht über den Umgang westlicher politischer und intellektueller Akteure mit dem Islam vertreten. Welche Einstellung die islamische Überlieferung zum Toleranzgedanken von Lessing einnimmt, bleibt im Essay von Kermani ausgeschlossen. Kermanis Methode der Kritik am deutschen Umgang mit Toleranz ist der von Saids Kritik an der westlichen Macht ganz nah. Nur beim Letzteren kommt in seinem Gedankengebäude das Toleranzdenken nicht vor. Beide Autoren zielen auf die Kritik der politischen Macht ab, wobei bei Kermani der Akzent auf eine illusorische Versöhnung zwischen Literatur und Macht stärker ist.

Eine dritte Lesart der Ringparabel, die auch als Reaktion auf die Inszenierung von *Nathan* im Berliner Ensemble erschienen ist, geht von einer jüdischen Perspektive aus, um die Leser an drei umstrittene Verhältnisse zu erinnern: Den Holocaust, die Assimilation der Juden und den Konflikt im Nahost. Der Vertreter dieser Perspektive ist der österreichische Schriftsteller Robert Schindel.⁴⁷⁰ Er hat sich in seinem Essay über *Nathan* prinzipiell nicht von Overath und Kermani distanziert. Skeptisch sieht er ebenso den Erfolg und die Praktikierbarkeit der Ringerzählung an. Schon der Anfang des Essays beschreibt die Weltsituation, von der die Argumentation von Schindel ausgeht:

Wir sind in einem verdüsterten Jahr. Zum Zeitpunkt, da ich das hier niederschreibe, steht der Krieg gegen den Irak bevor. Am Firmament werden die Bomber sichtbar, schwarzen Toteninsekten gleich schlürfen sie die jetzigen Stunden in sich hinein. Wenn er zu Ende geht, wie viel Stunden später, wie viele Tode älter? Die Konfliktlösungen bohren die Konflikte tiefer und tiefer ins Zeitgeschehen.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Vgl. Kermani, a.a.O., S. 42.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 44.

⁴⁷⁰ Bekannt wurde der Schriftsteller Robert Schindel durch seinen Roman *Gebürtig*, der im Jahr 1992 erschienen ist.

⁴⁷¹ Robert Schindel, a.a.O., S. 47.

In einer poetischen Sprache verurteilt Schindel den islamischen Fanatismus sowie die Zukunft der aufklärerischen Bewegung. Die Probleme von gestern sind die gleichen von heute. Nichts hat sich verändert.

„Der Schrei der geknechteten Kreatur“ bricht ab, da die Kreatur sich soeben ins Paradies gesprengt hat. Ihre Drahtzieher, ihre Herren, murmeln hinter den Bärten vom Heiligsten, sie murmeln das gesammelte Zeitgeschehen der letzten anderthalb Jahrtausende herbei, und zwar als Beleidigungs- und Opfergeschichte, sie empfangen nun ihre SMS-Befehle direkt von der Barbarei.

Aus jenen doch also niemals überwundenen Zuständen wächst ein Basalt von Dummheit und Unwissenheit in die Gegenwart herauf, gegen den einst die Aufklärer ihre Morgensonne gerichtet hatten... Da ist es nun, das Dummheitsgebirg. Wie eine mit Wutfäusten der Sklaverei aufgeschnittene Wand verstellt sie den Zukunftspilgern die Pfade, die weil die Aufklärer verwittern, ihre Gedanken blasser und blass werden. Den Zukunftspilgern? Die Menschheit klumpt sich an auf den Ausläufern jenes Gebirges, die Zukunft scheint verriegelt, die Zeit läuft zurück.⁴⁷²

Bei einer Verwitterung bzw. Zersetzung von Gestein bleiben die gesteinsbildenden Minerale an ihrem Entstehungsort erhalten. Schindel weist anhand dieser metaphorischen Beschreibung auf das Scheitern des Zwecks der europäischen Aufklärung hin. Diese war auf eine bessere Zukunft gerichtet, in der religiöse Orthodoxie und politische Engstirnigkeit ausgeräumt werden müssen. Die heutige Weltsituation hat aber das Gegenteil gezeigt und die Konflikte weiter zugespitzt.

Schindel stellt sich die Frage, wann und wo die drei monotheistischen Religionen zusammenkommen werden. Im Jahr 2003 soll die Aufklärung schon ihre Früchte ernten. Was aber vor zweihundertfünfzig Jahren gesät wurde, scheint doch unfruchtbar zu sein. Den Grundsatz, dass Jeder Jedem den Respekt seiner religiösen Überzeugung garantiert, auf den die Aufklärung immer abzielt, behandelt Schindel ironisch, indem er kurz über die heutige Situation in Jerusalem, dem Begegnungsort der abrahamitischen Religionen und dem Handlungsort der Ringparabel erzählt:

Der Jude versichert es, an die Panzerwand gelehnt in seiner Stadt Jerusalem, der Moslem rückt vertraulich näher in seiner Stadt Jerusalem mit seinem neumodischen Gürtel um die Hüfte, und aus dem dritten Stock schauen einige unterschiedlich gewandete Tempelherrn auf die zwei hinunter in ihrer Stadt Jerusalem und, und sie dirigieren Beschwichtigungssuiten...⁴⁷³

⁴⁷² Ebd., S. 47/48.

⁴⁷³ Ebd., S. 50.

Schindel versucht realitätsnah zu bleiben, indem er beschreibt, was heutzutage im Nahost passiert. Wie in Lessings Drama treffen sich in Schindels Lesart der Ringparabel ein Moslem, ein Jude und ein Tempelherr, auf dem Marktplatz in Jerusalem und gehen diesmal in die Wohnung eines Buddhisten. Dieser erzählt über einen Mann, der vor unbestimmten Zeiten im Osten lebte und einen unschätzbaren Ring aus lieber Hand besaß. Nachdem die Erzählung zu Ende war, kommt die Nacht über die Stadt Jerusalem und als die Sonne wieder aufging, haben die vier Personen verschiedene Wege genommen. Der Ring kann den folgenden Anspruch, den die drei Wettstreitsubjekte erheben, befriedigen:

Wir wollen doch alle angenehm sein und gar angenehm gemacht werden, damit wir uns ergehen im Bewusstsein unserer Güte, unserer Toleranz. Jeden nach seiner Fassung glücklich werden lassen, gemütlich dem Treiben der Welt zusehen, durchdrungen von Wohlgeratenheit. Rassisten sind immer die anderen. Selber durchtunneln wir Lebenswelten, sind zukunfts offen, weitwinklig. Kann dieses Bewusstsein seiner selbst ausreichen, um angenehm zu sein? Lassen sich die Melodien der eignen Lebensbewältigung mit den Brusttönen der Überzeugung korrepetieren? Jeder ist von seiner Religion überzeugt und achtet zugleich die Überzeugung der andern von deren Religion. Wir sagten es immer wieder, bis es zur Sage ward. Hernach kann Gottes Sonne wohl Myriaden von gerechten Scheiteln bescheinen...⁴⁷⁴

Schindel erinnert in seiner Erzählung an die Menschenrechtsverletzung in Auschwitz und erwähnt in Bezug auf die Judenverfolgung in Deutschland nebenbei Primo Levi⁴⁷⁵, der Zwangsarbeiter in Auschwitz war. Mit Ironie beschreibt Schindel den bitteren Zustand der Juden während des Zweiten Weltkrieges, die nach Auschwitz transportiert wurden. Dabei stützt er sich auf Verse aus *Nathan* und stellt diese den Zentraltext des jüdischen Gebets *Schma Jisrael*, das die Botschaft der Nächstenliebe trägt, als vermutlich indoktrinative Verse dar:

Wie viel Juden saßen wohl typhusgemartet auf den Latrinen und murmelten nicht das *Schma Jisrael*, sondern
...der hundert schöne Farben spielte
Und hatte die geheime Kraft, vor Gott
Und Menschen angenehm zu machen, wer
In dieser Zuversicht ihn trug. Was Wunder,
Dass ihn der Mann im Osten darum nie
Vom Finger ließ.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Ebd., S. 51.

⁴⁷⁵ Zu den wichtigsten Berichten über den Holocaust zählt der autobiographische Bericht von Primo Levi: *Ist das ein Mensch?* (1949, dt. 1961).

⁴⁷⁶ Schindel, a.a.O., S. 51.

Der Ring, über den Nathan erzählt, weist aber auch auf die geheime Kraft Gottes hin, der Einzige, der die Wahrheit besitzt. Die Träger der drei angefertigten Ringe dürfen nach Lessings Absicht nicht behaupten, dass sie auch Träger der einzigen Wahrheit sind. Diese Maxime hat nach Schindel jeder Träger des eigenen Ringes nicht begriffen. Deshalb erhebt Jeder von ihnen einen Wahrheitsanspruch, der nur durch Intoleranz befriedigt werden kann. Mit scharfer Kritik an den monotheistischen Religionen liest Schindel den Lessingschen Entwurf zur religiösen Verständigung:

Gott rauft mit seinen Spiegelbildern nicht. So wollen wir auch nicht zugeben, dass die Religionen mit verschiedenen Geschwindigkeiten ihre Niedergänge und Aufschwünge durchlaufen und gelegentlich die eine aus Altersschwäche mild, die andere aus Beleidigungen aggressiv, die Dritte aus traditioneller Ohnmacht vergangenheitsbesessen ist. Das gilt nicht, dass wir werten, sondern:

Jedem seine spirituelle Dunkelkammer.⁴⁷⁷

Die Vertreter der drei Offenbarungsreligionen haben nach dem obigen Zitat bisher ihre bornierten Überzeugungen nicht überwinden können, um Toleranz durchzusetzen. Von daher ist die Toleranzidee als ethische Form des Umgangs mit dem Anderen im Islam, Christentum und Judentum gescheitert. Und wie sieht es aus mit einer nicht-monotheistischen Religion? Der Buddhist, der die Stelle Nathans in Schindels Erzählung nimmt, antwortet auf die Frage, warum seine Religion im Kontext seiner Erzählung nicht kommt, damit, dass sie „eine Methode“ ist.⁴⁷⁸ Unklar ist es, ob mit dieser Antwort die Neutralität im Umgang mit den drei Offenbarungsreligionen beabsichtigt ist oder, ob der Buddhismus wie die anderen Religionen auch nur eine Methode des Umgangs mit dem Anderen darstellt. Unklar ist es ebenso in Schindels Lesart, ob sie den Buddhismus, der meistens als tolerante Weltreligion rezipiert wird, so darstellt, als eine neue ethische Verständigungsform, die die gegenwärtigen Konflikte beenden kann. Diese Lesart der Ringparabel, die Schindel im Jahr 2003 vorgelegt hat, lässt sich dem Kontext der *German-Jewish Studies* zuordnen, weil sie *Nathan* aus der Perspektive von Auschwitz betrachtet. Schindel erachtet Toleranz ebenso wie Barbara Fischer als hilflose Utopie der Aufklärung aber er schlägt keine Alternative dafür vor.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 53/54.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., S. 54.

Alle drei Lesarten der Ringparabel, die oben dargelegt wurden, kritisieren die deutsche Toleranztradition, die sich vor allem in Lessings *Nathan der Weise* widerspiegelt, und bestätigen ihr Scheitern in der Praxis. Overath relativiert die Wirkung der von der Literatur entwickelten Moral des gegenseitigen Respekts auf die politische Macht. Kermani stellt den westlichen Umgang mit dem Islam bzw. den in Europa lebenden Moslems in Frage und wendet sich gegen die Instrumentalisierung der Toleranz zur Trivialisierung politischer, religiöser und sozialer Konflikte sowie zur Durchsetzung der Macht.

Tabori, Fischer und Schindel sprechen über die negativen Konsequenzen des Toleranzkonzepts der Aufklärung auf die jüdische Religion und Kultur in Deutschland. Daraus zeigt sich eine deutliche Zurückweisung der Toleranz deshalb, weil sie in der Praxis hilflos sei. In den drei Lesarten der Ringparabel von Tabori, Fischer und Schindel, aber auch in Overaths und Kermanis Interpretationen wird kaum ein Toleranzbegriff herausgearbeitet. Diese Autoren setzen Toleranz mit Duldung oder einer Konzeption der Stärke seitens des Staates gegenüber einer religiösen und ethnischen Minderheit gleich. Demzufolge sei Toleranz in der zwischenmenschlichen Praxis nur überflüssig und inhaltsleer, weil sie eine Utopie darstelle, die das Versprechen der gegenseitigen Verständigung nicht einhalten könne. Eine solche skeptische Beurteilung der Toleranz kommt aus dem Fehlen an einer intensiven Beschäftigung mit der sprachlichen Geschichte des Toleranzbegriffs. Die Kategorisierung des Toleranzbegriffs, die mit Wierlacher oben dargestellt wurde, zeigt, dass aufgrund der Vielfalt der Toleranzverständnisse und -konzepte Toleranz nicht simplifiziert werden soll, so dass sie in den Hintergrund unserer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Fremden bzw. dem Anderen gerückt wird.⁴⁷⁹

Kermanis kritische Überlegungen über die westliche, insbesondere die deutsche Toleranz, die durch Lessings *Nathan* vom 18. Jh. bis zum beginnenden 21. Jh. eine Tradition geworden ist, betreffen vor allem die Konsequenzen dieser Art von Toleranz für den Umgang mit dem Islam als fremder Religion in Deutschland als säkularem Rechtsstaat. Unter dem Blickwinkel der Interkulturalität und der vielfältigen Toleranzverständnisse lässt sich danach fragen, welches Toleranzpotenzial die islamische Religion beinhaltet, und wie dieses unter dem Aspekt der rechtsstaatlichen Säkularität beurteilt werden kann. Diese Fragestellung soll in den nächsten Ausführungen behandelt werden.

⁴⁷⁹ Vgl. Kapitel 4. *Schlussfolgerungen aus der Problematik des Fremdverstehens für Konzepte toleranten Umgangs mit kultureller Vielfalt.*

6 Toleranz auf dem Prüfstand: Das Toleranzpotential des Islam und der Säkularität

Im folgenden Kapitel handelt es sich um das Toleranzpotential des Islam und das Problem der Toleranz im säkularen Verfassungsstaat westlicher Prägung. Es ist relativ schwierig, über das Toleranzpotential des Islam bzw. über eine islamische Toleranztradition als Pendant zu der deutschen Toleranztradition von Lessing zu sprechen. Islamisch kann eine Toleranztradition geprägt werden, wenn sie in Ländern entsteht, in denen der Islam die Hauptreligion des Staates und der Mehrheit der Gesellschaft ist. Bei der betrachteten deutschen Toleranztradition wurde der poetische Text von Lessing in den Mittelpunkt gerückt. Bei der Erörterung des islamischen Toleranzgedankens werden zwei wesentliche Punkte in Betracht gezogen: Erstens soll das traditionell-theologische Konzept von Toleranz im Islam diskutiert werden. Zweitens werden zeitgenössische Diskurse über den Islam in Bezug auf das Problem der Toleranz dargestellt. Schließlich soll die Frage der Toleranz im säkularen Verfassungsstaat westlicher Prägung unter dem Aspekt der Anerkennung kulturdifferenten religiöser Konzepte erläutert werden.

Die Idee der Toleranz in Europa im Allgemeinen und in Deutschland im Besonderen wurde seit der Aufklärung durch die Verfassung des Rechtsstaats als unbenanntes Grundrecht⁴⁸⁰ repräsentiert. In den arabisch-islamischen Gesellschaften wird das Thema *Toleranz* besonders von Theologen als tugendhafte Norm der islamischen Religion behandelt. Es soll hier der Versuch unternommen werden, die ethischen Inhalte der religiösen Toleranz im Islam mit denjenigen der säkularen Toleranz zu verknüpfen.

6.1 Das traditionell-theologisch begründete Konzept von Toleranz im Islam

Meistens wird in der islamischen Rechtswissenschaft (Fiqh), die von den moslemischen Rechtsgelehrten durch die Anlehnung an das islamische Rechtssystem *Scharia* begründet wurde, über Toleranz als Schlüsselbegriff für die Erneuerung und Wiederentde-

⁴⁸⁰ Vgl. Michael Ronellenfitsch: *Aktive Toleranz in juristischer Perspektive*. In: Wolf Dieter Otto; Alois Wierlacher (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999)*. Eine anthologische Dokumentation. Tübingen 2000.

ckung der altehrwürdigen islamischen Religions- und Kulturtradition reflektiert. Als traditionelle Erkenntnisquelle enthält die Scharia neben dem Koran die Aussprüche und Taten des Propheten des Islam Mohammed und erwartet von den Moslems, dass sie ihn aufgrund seiner Prophetenschaft und seiner Weisheit befolgen müssen. Diese erwartete Nachahmung betrifft alle Bereiche des öffentlichen sowie des privaten Lebens in einer islamischen Gesellschaft. Deshalb gehört auch der Umgang der Moslems unter sich, aber auch mit dem Anderen, der kein Moslem ist, zu den wichtigen Diskussionsthemen, zu denen die Scharia sich äußert. Wie in anderen Religionskulturen lässt sich auch das Toleranzproblem im Islam stark mit der Frage des Fremden/Anderen verbinden. Wie wird also über den anderen Fremden in den religiösen Vorschriften des Korans gedacht? Und welche Toleranzpotenziale lassen sich daraus erschließen? Um diese zwei Fragen zu beantworten, stütze ich mich – wie oben erwähnt – aus Platzgründen nur auf zwei Theologen bzw. moslemische Gelehrte, die sich Gedanken über die islamische Toleranztradition gemacht haben. Ihre Reflexionen können als repräsentativ angesehen werden.

Der türkische Gelehrte und Prediger Fethullah Gülen begründet *Vergebung* und *Nachsicht* als die richtigen Werkzeuge des Islam, die aus dem Himmel kommen, und die Wunden der Menschheit heilen können, und deshalb müssen sie nur vom Himmel in die Hände der Menschen herabsteigen.⁴⁸¹ Gülen verbindet im zweiten Kapitel seines Buches *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz* drei Begriffe: Vergebung, Toleranz und Dialog. Aus der Vergebung bzw. Barmherzigkeit, die für Gott charakteristisch sind, lassen sich nach Gülen Toleranz und Dialog entwickeln. Gülen kommt aus einer islamischen Innenperspektive zur folgenden Erklärung der Toleranz:

Die Toleranz wurde nicht etwa von uns Menschen erfunden. Sie wurde von den Propheten, deren Lehrer Gott war, zur Erde gesandt. Obwohl es wohl falsch wäre, Gott als tolerant zu charakterisieren, besitzt Er doch zweifellos Attribute, die in der Toleranz verwurzelt sind: Vergebung, Mitgefühl und Barmherzigkeit gegenüber allen Geschöpfen oder Kaschieren von Scham und Fehlern. Die Namen `der Vergebende`, `der Barmherzige` oder, der `der Fehler verbirgt` gehören zu den meist genannten Gottesnamen im Koran.⁴⁸²

⁴⁸¹ Vgl. Fethullah Gülen: *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz*. Offenbach a. M. 2006, S. 38.

⁴⁸² Gülen, a.a.O., S. 45.

Nach Gülen ist Toleranz in den Religionen im Allgemeinen und im Islam im Besonderen eine göttliche Sache, die die Menschen lernen müssen, damit sie miteinander auskommen können. Der Moslem soll sich im Umgang mit dem Anderen tolerant (vergebend, barmherzig) verhalten, weil er sich der Lehre bewusst ist, dass die islamische Religion die endgültige und somit die vollkommenste Offenbarung enthält. Aus dieser Transzendentalisierung der islamischen Lehre folgen zwei unterschiedliche Eindrücke, die das Alteritäts- und Toleranzproblem im traditionellen islamischen Fremdwahrnehmungskonzept kennzeichnen: Zum einen entwickelt sich ein großer Stolz auf das Ego, so dass die anderen Religionsgemeinschaften, insbesondere die jüdische und die christliche als überholt oder unterlegen betrachtet werden; zum anderen bildet sich eine starke Überzeugung heraus, dass trotz der Endgültigkeit der Botschaft des Islam Gott der Alleinwissende darüber sei, welche Offenbarungsreligion Ihm die richtige und die angemessene ist. Die islamische Weltanschauung kann daher nur eine nichtuniversale Religions- und Kulturtradition präsentieren. In einem Appell an die Angehörigen des Islam beschreibt Gülen die zwei oben auseinandergehaltenen Auffassungen, ohne aber den Unterschied zwischen ihnen zu erläutern. Es wird überdeutlich, dass die Wahrnehmung anderer religiöser Überzeugungen durch die eigene *vollkommene* gefiltert ist:

Vergiss nicht, auf dem besten Weg zu reisen, und folge dabei dem Propheten, deinem erhabenen Ratgeber! Achte darauf, dass du dich von den vollkommensten und ausdrucksvollsten aller Offenbarungen, die ihm zuteil wurden, leiten lässt! Urteile fair und angemessen, denn viele Menschen haben zu dieser Gunst keinen Zugang!⁴⁸³

Jedoch wird eine Relativierung des Selbst für notwendig gehalten, um mit anderen Menschen ohne Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit zu kommunizieren:

Erlaube deinem Ego nicht, in irgendeinem Wettbewerb Schiedsrichter zu spielen! Es würde zu dem Ergebnis kommen, dass alle außer dir sündhaft und elend sind. Ein solches Urteil würde den Worten des Propheten, des Wahrheitsliebenden, zufolge deinen eigenen Niedergang einleiten. Sei streng und unerbittlich gegenüber deinem Ego und mitfühlend und nachsichtig gegenüber anderen Menschen!⁴⁸⁴

Die Spannung zwischen Universalismus und Relativismus, die das Problem des Fremdverstehens und der Toleranz in der traditionellen islamischen Überlieferung bezeichnet, wird überdeutlich formuliert. Fast alle kulturellen und religiösen Überlieferungen befin-

⁴⁸³ Ebd., S. 39.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 40.

den sich in dieser Spannung. Aus der traditionellen islamischen Hermeneutik versteht sich der Islam in seinem Umgang mit den zwei anderen Offenbarungsreligionen als die natürliche Erweiterung der früheren himmlischen Botschaften. Er repräsentiert also die letzte Botschaft (bis zum *Jüngsten Tag*), die Gott den Menschen offenbart hat.⁴⁸⁵ Der Koran inkludiert das jüdische und christliche Erbe und grenzt sich von ihnen ab. Sowohl durch die Abgrenzung, in der der Relativismus zum Ausdruck kommt, als auch durch die Einbeziehung, in der der Universalismus vertreten wird, können einige Aussagen im Koran ein Toleranzpotenzial bzw. Toleranzformen anbieten. Diese Toleranzformen, die im Folgenden erklärt werden, stehen – wenn ich mit Forsts Konzeptionen sprechen möchte – zwischen der Erlaubnis- und Koexistenz-Konzeption. Sie beziehen sich eher auf den religiös-politischen Kontext des Frühislam, den hauptsächlich der Koran und die Hadithe (Aussprüche des Propheten Mohammed) bestimmten. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf diesen Kontext.

Die Frage, die hier aufgeworfen wird, ist: Wie haben die Positionen der Koranaussagen und die der Aussprüche des Propheten zu den anderen Religionen den theologischen Diskurs über Toleranz und Religionsfreiheit im Islam beeinflusst? Der islamische theologische Diskurs über Toleranz, Religionsfreiheit und den Umgang mit dem anderen Fremden lässt sich hauptsächlich von dem klassischen Rechtssystem des Islam inspirieren. In Bezug auf das Toleranzproblem versuchen sich theologische Perspektiven zwischen dem Universalismus-Anspruch und der Relativismus-Notwendigkeit zu verorten. Ahmad Mohammad Al-Tayyeb⁴⁸⁶, der Großscheich (die oberste religiöse Autorität des Islam bzw. des sunnitischen Islam) konstatiert in einem Vortrag über *Toleranz im Islam*, den er am 15. Juni 2006 in Basel hielt, einige theologische Aspekte hinsichtlich der Beziehung der islamischen Religion zum Christentum und Judentum. Es wird aus koranischer Sicht postuliert, dass alle Propheten von Adam bis Mohammed eine einzige göttliche Religion gepredigt haben, mit dem Ziel, sich dem einen Gott zu unterwerfen und damit einen globalen Glauben zu schaffen. Dies wird durch einen koranischen Vers bestätigt, dass die Menschen eigentlich eine einzige Gemeinschaft gewesen seien und erst dann uneinig wurden. Und Gott hat die Schrift der Wahrheit herabgesandt, damit

⁴⁸⁵ Vgl. Ahmad Mohammed Al-Tayyeb, abgerufen von:

<http://www.arabtext.ch/lichter-des-islam/20060615/Islam%20und%20andere%20Religionen.pdf>

⁴⁸⁶ Ahmad Mohammed Al-Tayyeb wurde am 19. März 2010 als Nachfolger des verstorbenen Muhammad Sayyid Tantawi zum Großscheich der al-Azhar ernannt. Er war zuvor Rektor der al-Azhar-Universität in Ägypten (Kairo).

sie zwischen den Menschen entscheiden kann, worüber sie uneinig sind (vgl. Sure 10, 19). Nach der koranischen Auffassung trägt der Prophet Mohammed die Lehre von der Uroffenbarung, die in sich einheitlich und nicht widersprüchlich ist und aus der die drei heiligen Schriftreligionen stammen. Die Wahrhaftigkeit des islamischen Glaubens bestehe darin, so erklärt Al-Tayyeb, dass Moslems vom Willen Gottes wissen, dass die früheren Botschaften durch den Islam vervollständigt worden sind und dass der Islam den letzten Ring der Glaubenskette darstellt.⁴⁸⁷ In dieser Auffassung wird die Annahme vertreten, dass alle heiligen Botschaften eine einzige seien und sich in allen ihren Zielen, Vorschriften und Lehren gleichen, was dazu führen sollte, dass sie sich nie widersprechen werden. Hinsichtlich dieser Einheit aller Religionen und der Endgültigkeit der koranischen Schrift wird meistens der folgende bekannte koranische Vers zitiert: „Heute habe Ich eure Religion vervollständigt, Meine Gnade an euch vollendet und euch den Islam als eure Religion vermittelt“ (Sure 5, 3). Dieser Vers ist an die Moslems offenbart worden; er wird aber durch theologische Perspektiven, wie beispielsweise die von Al-Tayyeb, als universal dargestellt. Demzufolge gewinnt der Begriff des Islam eine andere Bedeutung, die sich über den Wortinhalt einer Religion ausdehnt. Es wird z.B. unterstellt, dass Abraham weder Jude noch Christ, sondern ein Moslem bzw. *Rechtgeleiteter* war: „Abraham war weder Jude noch Christ! Er war vielmehr ein Gott ergebener Hanîf und gehörte keineswegs zu denen, die Gott andere Gottheiten beigesellen“ (Sure 3, 67). Wenn Abraham nach der islamischen Überlieferung weder Angehöriger einer anderen Religionsgemeinschaft noch ein Götzendiener war, lässt sich daraus erschließen, dass er den einen Gott anbetete und ihm unterworfen war. Dies wird in der islamischen Theologie als die Zugehörigkeit Abrahams zu den Gottergebenen bezeichnet; weil der Begriff *Islam* in der arabischen Sprache neben dem islamischen Glauben auch die Hingabe an Gott (Allah) bedeutet. Der Koran weist nachdrücklich darauf hin, dass sowohl Abraham als auch andere Propheten wie Moses oder Jesus weder an die Thora noch an die Bibel geglaubt haben, sondern sich allein Allah hingaben und somit Rechtgeleitete waren. Diese koranische Darstellung der vorislamischen Prophetenschaft wird von den Gelehrten der sogenannten *Wissenschaft von der Bestätigung der Einzigkeit Gottes* (Ilm al-tauhîd) als der Ursprung der gemeinsamen Religion aller Propheten interpretiert:

⁴⁸⁷ Vgl. Ahmad Mohammed Al-Tayyeb, a.a.O.

Der Begriff „Islam“ im Koran ist nicht etwa der Titel einer speziellen Religion, sondern er ist die Benennung der gemeinsamen Religion aller Propheten. Diese gemeinsame Religion ist den Menschen erschienen, wurde verbreitet und schließlich vollendet. Dieser Prozess ist vergleichbar mit einer Kette, wo ein Ring dem anderen folgt, den vorigen Ring bestätigt und die Kette vollkommen macht. Der allerletzte Ring aber ist die Botschaft des Propheten Mohammed, des letzten Propheten, der von uns Muslimen deshalb auch „das Siegel der Propheten“ genannt wird.⁴⁸⁸

Die Konkretisierung der bildlichen Beschreibung der Einheit und der gegenseitigen Komplementarität der drei Offenbarungsreligionen als eine Kette, deren Metallglieder bzw. Ringe miteinander verzahnt sein müssen, damit sie nicht auseinandergerissen werden, findet man in zahlreichen Koranversen, wobei der Islam die Rolle der *Leitreligion* einnimmt. Der Koran versucht all diejenigen, die an die Propheten und die herabgesandten Schriften glauben, zu einer Einheit zu bringen. Dies zeigt sich genauer im folgenden Vers:

Euch hat Er als Religion verordnet, was Er Noah geboten hatte, was dir offenbart worden ist und was wir Abraham, Moses und Jesus geboten haben. Ihr sollt die Religion aufrechterhalten und nicht darüber streiten. Die Ungläubigen sind zu überheblich, um das anzunehmen, wozu ihr sie aufruft. Gott erwählt, wen Er will und leitet zu Seinem Weg, wer sich andächtig und bußfertig Ihm zuwendet. (Sure 42, 13)

Aus theologischer Perspektive wird der Aufruf des Korans an die Moslems – aufgrund der vererbten Prophetenschaft – zur Gemeinschaft mit den sogenannten Schriftbesitzern (Juden und Christen) als wirksames Mittel gegen Neid und Hass betrachtet, mit dem der Weg zur Brüderlichkeit, Liebe und Toleranz geebnet wird. Der Konsens über die Grundoffenbarung der monotheistischen Lehre war zumindest zur Zeit des Frühislam belangreich, damit der religiöse Pluralismus, der bereits die Religionsgeschichte auf der arabischen Insel kennzeichnete, nicht zu Segmentierung führte. Unterschiedlich sind freilich die mosaischen, biblischen und koranischen Gesetze, aber sie sollten über ein gemeinsames ethisches System verfügen, das in jener Zeit den Glauben an den einzigen Gott vor den Intrigen der Ungläubigen schützte und wahrte. In diesem Zusammenhang wurden verschiedene konfessionelle Wege vom Koran anerkannt und manchmal sogar gefördert:

Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier, (alle), die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist,

⁴⁸⁸ Ebd.

denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein. (Sure 2, 62)

Laut dem Koran hat die islamische Gemeinschaft natürlich eine Sonderstellung in Glaubenssachen. Die Moslems wurden im Koran als Zeugen über alle Menschen beschrieben, weil sie einerseits die koranische Wahrheit annahmen, die die Urversionen aller religiösen Offenbarungen einschließt; andererseits weil sie auserwählt wurden, andere Menschen zum Islam dank ihrer Anerkennung der Prophetenschaft Moses, Jesus und Mohammeds aufzurufen:

Und wir haben euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, damit ihr Zeugen über die anderen Menschen seiet und damit der Gesandte über euch Zeuge sei“ (Vgl. Sure 2, 143). Sprich: Ihr Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: Dass wir Gott allein dienen und ihm nichts beigesellen, und dass wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: „Bezeugt, dass wir gottergeben sind. (Vgl. Sure 3, 64)

Dieser Appell zur Einheit und zum Frieden, der im Koran in mehreren Stellen nachdrücklich betont wird, bedeutet aber nicht, dass die Gläubigen, *die Moslems*, sich von den Andersgläubigen nicht zu distanzieren brauchen. Es gibt eigentlich in der koranischen Überlieferung unterschiedliche Haltungen, was die Gemeinschaft mit den Andersgläubigen und Ungläubigen anbetrifft. Diese Haltungen treffen den Kern des Toleranzproblems im heiligen Buch des Islams und in der prophetischen Tradition; sie lassen sich, wie schon oben erwähnt, mit dem Gegensatzpaar „Universalismus und Relativismus bzw. Partikularismus“ näher verdeutlichen.

Die Auseinandersetzung der islamischen Gemeinschaft zur Zeit des Frühislam mit den Anders- und Nichtgläubigen lässt sich, wie schon oben erwähnt, durch den Versuch kennzeichnen, den sakralen Ursprung aller Offenbarungsreligionen zu unterstreichen. Da das Christentum, das Judentum und alle andere Religionen den religiösen Gruppen auf der arabischen Halbinsel bekannt waren, so handelte es sich eher um das Problem der Alterität als der Fremdheit. Das Hauptziel der neuen Religionsgemeinschaft (die Moslems) war, dass sie die anderen Konfessionsgemeinschaften, insbesondere die Juden und die Christen von der Wahrheit des Islam überzeugen sollten. Aufgrund der Wahrung und Verbreitung des islamischen Glaubens entstand hierbei ein Universalanspruch. Wie die jüdische Tradition, die den Universalanspruch *Gottes auserwähltes*

Volk zu sein kennt, herrscht in der islamischen Tradition auch ein Begehren nach Universalismus vor. Es ist dem auch Gedanke der *Besten* bzw. *Auserwählten* innewohnend.

Im Koran liest man:

Ihr (Gläubige) seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr bietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Allah. Und wenn die Leute der Schrift glauben würden, wäre es wahrlich besser für sie. Unter ihnen gibt es Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Frevler. (Sure 3, 110)

Im klassischen Rechtssystem des Islam (Fiqh) und in der traditionellen islamischen Hermeneutik wird dieser Vers als Impuls für die islamische Gemeinschaft (die *Umma*) interpretiert, um sich gegenüber den anderen Gemeinschaften (hier besonders die Schriftbesitzer, also die Juden und die Christen) als Träger der religiösen Wahrheit in ihrer Urversion darzustellen. Darüber hinaus muss die islamische Gemeinschaft auch in Bezug auf die moralische Kompetenz, die in ihren Zielen ambivalent ist, die Führung übernehmen. Sie kann zur Toleranz und konstruktiver Kommunikation, aber auch zur Gewalt und zum ungerechtfertigten Heiligen Krieg führen. Hauptsächlich handelt es sich dabei um die Wahrung und Verbreitung des islamischen Glaubens. Als universal müssen die islamischen Werte also gelten, weil im Koran darauf hingewiesen wurde, dass derjenige, der eine andere Religion als den Islam beehrt, der wird im Jenseits zu den Verlierern gehören, weil seine Religion von Gott nicht angenommen werden kann (vgl. Sure 3, 85). Die Bezeichnung *Islam* im letzteren Koranpassus wird unterschiedlich interpretiert; mal als die islamische Religion, mal als Hingabe an Gott. Das Wesentliche zur Zeit der prophetischen Tätigkeit Mohammeds ist die Anerkennung der Einzigkeit Gottes. Alle von dieser Idee abweichenden Bekenntnisse wie die Trinität Gottes im Christentum oder irgendwelche Götzendienste werden nicht akzeptiert.

Der Koranpassus 3/110 stellt eine Herausforderung für die islamische Gemeinschaft dar: Erstens musste sie sich von den anderen Religionsgemeinschaften abgrenzen und somit ihre religiöse Identität schützen, weil sie im Koran als die rechtgeleitete *beste Gemeinschaft* beschrieben wird; zweitens musste sie die Worte Gottes, den Islam bekanntmachen, indem sie den Propheten Mohammed als das *Siegel* der Propheten darstellen sollte.

In Bezug auf die Abgrenzungstendenzen der islamischen Gemeinschaft von den anderen Religionsgemeinschaften spielte nicht nur die Religion eine große Rolle, sondern

auch die politischen und wirtschaftlichen Interessen, die die Bewohner der arabischen Halbinsel hatten. Zwischen dem Propheten Mohammed und den Polytheisten kam es während der Verbreitung des Islam zu heftigen Auseinandersetzungen. Zwischen Moslems und anderen Monotheisten, insbesondere den Juden gab es auch kriegerische Konfrontationen, nachdem Mohammed im Jahr 622 n.Chr. mit seinen Anhängern nach Medina auswanderte. Der Grund für diese Spannungen war die ständige Furcht beider Seiten vor Einverleibung durch den Anderen. Um ihre religiöse Identität zu schützen und das Gewaltpotenzial nach Möglichkeit zu vermeiden, formulierte der Koran durch den religiösen und sozialpolitischen Kontext bedingt, einige Vorschriften, die die Moslems in ihrem Umgang mit den Nicht- und Andersgläubigen befolgen sollten. Dem Koran zufolge sollen der Glaube an die Einzigkeit Gottes und die abrahamitische Uroffenbarung dem religiösen Zusammenhalt den Weg ebnen. Diese müssten zur politischen Einheit führen. In manchen Koranversen wird erwähnt, dass Polytheisten, Juden und Christen sich beharrlich weigerten, den Islam als Universalreligion anzunehmen. Sie traten manchmal sogar als Feind der Angehörigen der islamischen Religion auf, weil sie ihnen relativ fremd bzw. unbekannt war. Eine mögliche Bedrohung für den Glauben und die Interessen der islamischen Gemeinschaft war aufgrund des unvermeidlichen Kontakts zwischen den Konfessionen nicht wegzudenken, deshalb sollte wenigstens eine Distanz gehalten werden. In Sure 3 beispielsweise heißt es:

Ihr Gläubigen! Nehmt keine Vertrauten außer von euch! Sie scheuen keine Mühe, euch zu verwirren, und möchten sogar gerne, dass ihr in Bedrängnis geratet. Aus ihren Mündern wurde schon Hass offenkundig. Aber was sie insgeheim in ihrem Innern hegen, ist noch schwerwiegender und schlimmer. Wir haben euch die Zeichen bereits klagemacht, wenn ihr begreifen wollt. (vgl. Sure 3, 118)

Die Ablehnung des islamischen Glaubens von den Nicht- und Andersgläubigen wird im Koran unterschiedlich behandelt. Der Koranpassus „in der Religion gibt es keinen Zwang“ (Sure 2, 256) gilt als Grundlage der Religionsfreiheit und Toleranz im Islam. Demgemäß darf weder der Prophet Mohammed noch seine Gemeinde die Menschen zum islamischen Glauben zwingen. Oben wurde darauf hingewiesen, dass ein paar Koranverse die Vielfalt der Religionen und die Unmöglichkeit einer einzigen Gemeinschaft zugestehen: „Und wenn dein Herr wollte, hätte Er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie bleiben doch uneinig“ (vgl. Sure 11, 118). Der Glaube kann auch nicht einig sein, selbst wenn es versucht wird, ihn zu universalisieren:

„Und wenn dein Herr wollte, würden fürwahr alle auf der Erde zusammen gläubig werden. Willst du etwa die Menschen dazu zwingen, gläubig zu werden? (vgl. Sure 10, 99).“ Aus dieser postulierten Überzeugung folgt, dass „keiner Seele es möglich zu glauben ist, außer mit Allahs Erlaubnis...“ (vgl. Sure 10, 100). Mohammed sollte laut dem Koran durch seine prophetische Tätigkeit die Menschen *rechtleiten* bzw. *den rechten Weg zeigen* und ihnen friedliche Koexistenz predigen, weil er über das Schicksal nach dem Tod nicht entscheiden kann: „Gewiss, du kannst nicht rechtleiten, wen du gerne rechtgeleitet sehen möchtest. Allah aber leitet recht, wen er will. Er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten“ (Sure 28, 56). Der letzte Vers ist an Jeden gerichtet, und die *Rechtleitung* bedeutet hier nach den meisten hermeneutischen Traditionen die Annahme der islamischen Religion. In Bezug auf das Hin und Her von Annahme und Ablehnung des Korans und des islamischen Glaubens entstand der Grundsatz, dass die Menschen (besonders die Monotheisten) miteinander über die Wesenszüge ihrer verschiedenen religiösen Wege nicht streiten und nur nach den guten Dingen wetteifern sollten. Einen dem Toleranzkonzept der Ringparabel ähnlichen Grundsatz liest man in einem Koranpassus, der die verschiedenen Wege anerkennt: „Jeder hat eine Richtung, zu der er sich hinwendet, je nachdem ob er Jude, Christ oder Moslem ist. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Wo immer ihr sein werdet, Gott wird euch am jüngsten Tag allesamt beibringen. Er hat zu allem die Macht (vgl. Sure 2, 148).“ Dieser wichtige Koranvers fasst den theologischen Aspekt der islamischen Toleranztradition zusammen. Daraus wird die inhaltliche Lehre erschlossen, dass jede religiöse Gemeinschaft für ihre Wahl und deren Folgen verantwortlich ist und der Koran der islamischen Gemeinschaft den Vorrang gegeben hat, weil sie an die Uroffenbarung glaubt und die ganze Prophetengeschichte akzeptiert hat. Eschatologisch gesehen wird Gott, trotz dieses Vorrangs der Moslems, erst am Tag der Auferstehung über alle Menschen entscheiden, welche Gruppe seine Barmherzigkeit und Vergebung gewinnen wird.

In Bezug auf das Diesseits bleibt doch die Frage nach dem möglichen Kommunikationspartner der Moslems und der Toleranzform aus koranischer Perspektive offen. Öfter werden der Zusammenhalt und die Wahrung der islamischen Gemeinschaft in den Vordergrund gerückt. Der Theologe Adel Houry konstatiert, dass die Auseinandersetzung des Korans mit den anderen Religionen in erster Linie auf der Frage der Anerkennung

der prophetischen Sendung Mohammeds und der Echtheit der koranischen Offenbarung basiert.

Daneben beziehen sich die sozialen und politisch relevanten Bestimmungen des Korans auf den Geist der jeweiligen Zeit des Propheten Mohammed und der islamischen Gemeinschaft, die sich in einem Lebenskampf gegen ihre Feinde befanden und diesen Kampf bestehen mussten.⁴⁸⁹ Wenn der Koran z.B. die Juden in verschiedenen Versen als Frevler bezeichnet, weil sie die islamische Religion damals verspottet haben, dann muss diese Beschreibung in einem hermeneutischen Abstand gelesen werden. Im Koran wird ebenso vorgeschrieben, dass die Moslems keine volle Gemeinschaft mit Juden und Christen haben dürfen.⁴⁹⁰ Sowohl in religiösen Sachen als auch in politischen und sozialen Angelegenheiten soll eine Distanz gehalten werden: „Ihr Gläubigen! Nehmt nicht die Juden und die Christen zu Schutzherren (Vertrauten)! Sie sind einer des anderen Schutzherren. Und wer von euch sie zu Schutzherren nimmt, der gehört zu ihnen. Gewiss, Allah leitet das ungerechte Volk nicht recht“ (vgl. Sure 5, 51).

Die Beziehung zu Juden und Christen als Leute der Schrift prägte die ganze Alltagserfahrung des Propheten Mohammed vor und nach der Offenbarung des Korans. Man kann diese Beziehung als ständige Auseinandersetzung über die religiösen und politischen Angelegenheiten auf der arabischen Halbinsel betrachten. Juden und Christen erhalten in einer späteren Zeit im islamisch geprägten Staat den sogenannten Schutzbefohlenen-Status (Dhimmi). Sie konnten relativ frei ihre religiösen Überzeugungen praktizieren und dürften diese jedoch nicht missionieren.⁴⁹¹ Für die Schriftbesitzer (Dhimmis) gab es im arabisch-islamischen Kontext eine normative Toleranz, die juristisch definiert und nur im Rahmen des klassischen Rechtssystems des Islam (Fiqh) bzw. der Scharia begründet wird. Sie lässt sich natürlich auf den Koran und die prophetische Überlieferung zurückzuführen. Diese Art von Toleranz betont die gemeinsamen monotheistischen, abrahamitischen Glaubensgrundlagen und versucht nach Möglichkeit die Unterschiede zu vernachlässigen. Es wird aus theologischer Perspektive davon ausgegangen, dass kritische Auseinandersetzungen über die Glaubensinhalte besonders zu

⁴⁸⁹ Vgl. Adel Houry: *Toleranz im Islam*. München 1980, S. 52.

⁴⁹⁰ Ausführungen zum Thema *islamische Gemeinschaft und die anderen religiösen Gemeinschaften zur Zeit des Propheten Mohammed und der Kalifen* gibt Adel Houry im Buch *Toleranz im Islam*, a.a.O. S. 46.

⁴⁹¹ Ausführungen zu den Beziehungen des islamischen Staats zu fremden Ländern in Friedenszeiten gibt es ebenfalls im Buch *Toleranz im Islam* von Adel Houry, a.a.O. S. 124.

jener Zeit des Erscheinens des Islams nur zur Segmentierung führen können; deshalb gilt neben dem Grundsatz „in der Religion gibt es keinen Zwang; Gott wird am Tag der Auferstehung entscheiden“ für die Moslems auch die Vermeidung des Streits mit den anderen Monotheisten als Fundament der normativen Toleranz im Islam: „Und streitet (Moslems) nicht mit den Leuten der Schrift, es sei denn in der besten Weise, außer denjenigen von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: „Wir glauben an das, was zu uns als Offenbarung herabgesandt worden ist und was zu euch offenbart worden ist; unser Gott und euer Gott ist Einer, und ihm sind wir ergeben“ (vgl. Sure 29, 46). Dieser Koranpassus zeigt eine starke Neigung zur Koexistenz unterschiedlicher religiöser Wege unter der Voraussetzung, dass nur der Eine Gott geehrt werden darf. Eine solche Konzeption der Toleranz wird im Folgenden anhand eines Beispiels und der von Forst vorgeschlagenen toleranztheoretischen Erlaubnis-Konzeption weiterdiskutiert.

Als Paradigma für den toleranten Umgang mit den Nicht-Moslems wird der Vertrag bezeichnet, den Mohammed in seiner Medina-Zeit zwischen den Moslems und den christlichen Stämmen von Najran abgeschlossen hat. Der Vertrag vertritt die Koexistenz-Konzeption der Toleranz, die zwei oder mehrere Parteien aufeinander angewiesen macht. Umstritten ist aber der Inhalt des überlieferten Vertragstextes. Adel Houry repräsentiert in diesem Zusammenhang eine kritische Perspektive. Er hält es für besonders schwierig, sich auf einen realhistorischen Hintergrund für dieses Ereignis zu verlassen. Der Ort, an dem der Vertrag abgeschlossen wurde, war die Stadt Medina und die Zeit war die medinensische Periode Mohammeds im Jahr 10 der Hidschra (arab. هجرة).⁴⁹² Nach islamischen Quellen traf in Medina unter den bekannten Gesandtschaften eine christlich-najranische Delegation ein. Sie wurde zur Konversion zum Islam aufgefordert, da Mohammed die Herrschaft über die Stadt Medina hatte. Zu diesem Zeitpunkt begann zwischen den christlichen Najranern und den Moslems ein christologisches Streitgespräch, das sich auf die christliche Vorstellung von dem Gott-Menschentum Jesu zurückführen lässt: Ob Jesus Christus *urewig* und *anfangslos* oder *irdisch-erschaffen* gleich Adam ist. Der Prophet Mohammed bediente sich bei der Polemik des Koranverses, der sagt: „Gewiss, das Gleichnis Isas (Messias) ist bei Allah wie das Gleichnis Adams. Er erschuf ihn aus Erde. Hierauf sagte Er zu ihm: „Sei!“ und da war

⁴⁹² Die Hidschra bedeutet die Auswanderung des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina im Jahr 622 n. Chr. Die islamische Zeitrechnung begann 17 Jahre nach der Auswanderung Mohammeds.

er“ (vgl. Sure 3, 59)“. Es schien so, dass diese christlichen Najraner durch diesen unwiderlegbaren Beweis des Korans bei der Polemik gegen Mohammed verloren haben. Von daher wurden sie wieder aufgefordert, sich zum Islam zu bekehren, aber sie lehnten ihn ab. Dieses Verhaltens wegen wurden sie laut der islamischen Quellen von der islamischen Gemeinschaft als unbelehrbar bezeichnet. Die Najraner beharrten also auf ihrer religiösen Einstellung und verlangten von Mohammed eine Bedenkzeit zur Beratung. Sie sahen sich gezwungen – nachdem sie sich von den Häuptern der Delegation beraten ließen – sich dem Gottesurteil(Ordal) zu unterwerfen, das besagt:

Als Allah sagte: Oh Isa (Messias)! Ich werde dich abberufen und dich zu mir emporheben und dich von denen, die ungläubig sind, reinigen und diejenigen, die dir folgen, bis zum Tag der Auferstehung über diejenigen stellen, die ungläubig sind. Hierauf wird eure Rückkehr zu Mir sein, und dann werde Ich zwischen euch richten über das, worüber ihr uneinig zu sein pflegtet. (vgl. Sure 3, 55)

Die Najraner wollten nicht mehr weder den Propheten Mohammed noch sich selbst von der jeweils eigenen religiösen Anschauung abbringen lassen und schlugen vor, sich für einen Aufenthalt in Medina zu entschließen haben unter der Voraussetzung, dass sie mit den Moslems einen Vertrag abschließen werden, der ihren christlichen Glauben schützt, aber auch die Erfüllung ihrer finanziellen Pflichten (z. B. Steuer) beinhaltet.⁴⁹³

Manche Theologen und Intellektuelle wie Khoury, die die islamische Literatur aus einer Außenperspektive betrachten, sind über den Inhalt des Najran-Vertrags bzw. Abkommens im Zweifel. Sie sind der Ansicht, dass die Zeit des Abkommens und die der Begegnung zwischen dem Propheten und den christlichen Najranern nicht zusammenpassen. Von Khoury z.B. wird vermutet, dass der Anlass des Najraner-Besuchs in Medina eher politischer und wirtschaftlicher als religiöser Natur war.⁴⁹⁴ Eine Erklärung für den Besuch dieser Gesandtschaft ist das Interesse an der politischen Lage in Medina, die sich mit Mohammeds Übernahme der Macht verstärkte und somit eine Bedrohung für andere politische Mächte hätte darstellen können. Sinnvoll war es also, ein Abkommen zu machen, das die Interessen beider Parteien sicherte. In diesem Fall verpflichteten sich Moslems und christliche Najraner, Leistungen zugunsten der anderen Seite zu erbringen.⁴⁹⁵ Dieser Prozess kann in zeitgenössischer Sprache Koexistenz genannt wer-

⁴⁹³ Vgl. Adel Khoury, a.a.O., S. 65/66.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd., S. 66.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., S. 66.

den. Über die Zeit des Abkommens und seine Eignung für die gegenseitige Begegnung wird hier nicht weiter diskutiert. Denn es wird auch von anderen islamischen Theologen wie Ahmad Al-Tayyeb, der aus einer Innenperspektive Toleranz und Frieden in der islamischen Religion begründet, das Zustandekommen dieses Vertrags bestätigt. Zieht man in diesem Zusammenhang die historischen, wirtschaftlichen und politischen Ereignisse in Betracht, die sich in der Stadt Medina im Jahr 10 nach Hidschra abspielten, so lässt sich unterstellen, dass das Abkommen zwischen Mohammed und Najranern ein Toleranzedikt darstellt, das als geeignetes Mittel zur Konfliktvermeidung und zur Verfolgung eigener Ziele angesehen werden kann. Diese Form von Toleranz ist hauptsächlich pragmatisch-instrumental begründet. Die Schilderung des Vertragsinhalts verdeutlicht, wie die beiden Parteien, Moslems und christliche Najraner, die friedliche Koexistenz dem Konflikt vorziehen. Der Text des Vertrags lautet:

Ein Vertrag für Najran und ihre Vorstädte, alle Menschen der christlichen Religion im Osten der Erde und im Westen, nah oder weit entfernt, Arabisch-Sprechende oder Anderssprachige. Ihnen allen wird Sicherheit der Nachbarschaft von Gott und seinem Propheten gewährt. Die Sicherheit betrifft ihr Hab und Gut, ihren Glauben, sich selbst und ihre Verwandten, seien sie hier anwesend oder nicht, ihre Angehörigen und ihre Waren, auch alles, was sie besitzen, sei es wenig oder viel. Ein Bischof wird nicht von seinem Bistum abgesetzt und kein Mönch aus seinem Kloster weggeschickt. Allen Christen darf nicht der Befehl gegeben werden, in einem Krieg der Muslime teilzunehmen. Sie zahlen nur einen Zoll von einem Zehntel, wie alle anderen Kaufleute. Ihr Land darf nicht von islamischen Kampftruppen betreten werden.

Wer von ihnen ein legales Recht sucht, dem soll dieses sofort zuteilwerden. Sie sollen in Sicherheit und Frieden leben, ebenso ihre Kirchen, ihr Landbesitz, die Klöster sowie ihre Pilger, wo sie sich auch befinden, auf Bergen oder in Tälern, in Hütten oder Höhlen, in Siedlungen auf Hügeln oder auf dem Sand. Ich gelobe, ihre Religion zu schützen, wo immer sich ihre Anhänger befinden, auf dem Meer oder auf dem Land, im Osten oder im Westen, ganz genau, wie ich meine Religion, meine Leute und die Muslime schütze. Von ihrem Landbesitz darf nichts konfisziert werden, für den Bau von Moscheen verwendet oder für den Hausbau benutzt werden. Keiner von ihnen braucht Steuern zu bezahlen, außer für ererbtes Land.

In diesem Fall zahlen sie dieselbe Steuer wie die Muslime. Sie dürfen nicht unterdrückt werden, bei der Arbeit darf man von ihnen keine zusätzliche Anstrengung verlangen (Landwirtschaft und Handwerk) und ihnen darf kein Auftrag gegeben werden, der ihre geistigen und körperlichen Möglichkeiten überschreitet.

Sie werden nicht gezwungen mit den Muslimen mobil zu machen und gegen deren Feinde zu kämpfen. Die Muslime haben sie vor Feinden zu schützen und ihr Panzer gegen ihre Feinde zu sein. Sie dürfen nicht dazu gezwungen werden, die Kämpfer der Muslime auszurüsten, sei es mit Waffen oder mit Pferden, es sei denn, sie tun es freiwillig, und wer es tut, der soll dafür belohnt werden. Kein Christ darf zum Islam gezwungen werden, denn Gott spricht im Koran:

„Debattiert mit den Schriftbesitzern nur auf die beste, weiseste Art, es sei denn, es geht um die Ungerechten unter ihnen. Spricht: "Wir glauben an das, was uns und an das, was

euch herabgesandt wurde. Unser und euer Gott ist Einer, Dem wir uns ergeben." (Sure 29:46)

Die Dhimmis (die Schutzbefohlenen) werden mit Barmherzigkeit behandelt und von jedem Schaden, der auf sie zukommt, befreit, wo immer sie auch im Land sind. Ihre Frauen sollten nicht gezwungen werden, mit einem Muslim eine Ehe einzugehen, die sie nicht wünschen. Andererseits soll auch kein Muslim dazu gezwungen werden, eine Ehe einzugehen, die er ablehnt. Kommt eine Ablehnung von einer christlichen Familie, darf diese weder verfolgt werden, noch darf ihr ein Schaden widerfahren, auch nicht im Fall, dass eine Verlobung oder eine Eheschließung abgelehnt wird. Denn eine Ehe kann nur aufrechterhalten werden, wenn die Herzen es wollen, eine breite Zuneigung und gegenseitige Liebe vorhanden sind und Wohlgefallen einkehrt. Wird eine Christin die Ehefrau eines Muslims, so muss er gegenüber ihrer Religion sein Wohlgefallen zeigen, die Rituale sowie die Ausübung ihrer Religion akzeptieren und respektieren und er darf in keiner Weise sie davon abhalten. Wer aber diese Vorschriften nicht einhält oder die Ehefrau zwingt, betreffend ihrer Religion etwas zu tun, was sie nicht will, dieser hat den Pakt mit Gott verletzt, Ungehorsam gegenüber Gott gezeigt sowie das Gelübde mit dem Propheten Mohammed verletzt und der steht vor Gott als Lügner da.

Wann immer die Dhimmis (Schutzbefohlene, Christen und Juden) Hilfe von den Muslimen brauchen, sei es in Waren oder bei Reparaturen von Kirchen oder Einsiedeleien, oder etwas Gutes, das ihre Interessen oder ihre Religion verlangen, so werden ihnen die Muslime umsonst die beste Hilfe und Unterstützung gewähren und sie in ihrer Sache bekräftigen. Dafür dürfen die Christen nicht in Schulden den Muslimen gegenüberstehen, sondern diese freiwillige Hilfe und Unterstützung, welche die Muslime anbieten, bedeutet die Erfüllung ihrer Religion und den Vollzug ihres Paktes mit Gott. Sie hat die Bedeutung einer Spende, die ihnen Gott vorgeschrieben hat. Ich (Mohammed) gab ihnen (den Muslimen) das Gelübde Gottes. Das, was für die Muslime an Aufgaben und Rechten Geltung hat, gilt auch für sie (die Christen).

Durch diesen Vertrag sind sie berechtigt, sicher und heil zu leben und sie sind vor jedem Schaden und Übel zu schützen, damit sichergestellt ist, dass sie volle Gleichheit mit den Muslimen genießen.⁴⁹⁶

Diesen Vertrag kann man als ein Friedensangebot des Propheten Mohammed verstehen. Wenn man dieses Angebot als Toleranzedikt in einem religiös-politischen Kontext betrachtet, dann können zwei Toleranzformen, die Erlaubnis- und Respekt-Konzeption, herausgelesen werden.⁴⁹⁷ Die islamische Gemeinde unter der Führung des Propheten hat die Herrschaft über die Stadt Medina und bildet dort auch die Bevölkerungsmehrheit. Die christlich-najranische Delegation vertritt hier eine Minderheit. Diese erste Begegnung zwischen der moslemischen Mehrheit und der christlichen Minderheit scheint feindselig zu sein, denn es werden gewiss, nach den langen Debatten über Jesus Christus Natur, diejenigen Vorschriften des Korans evoziert, die vor dem Bedrohungspotenzial der Ungläubigen warnen. Wenn der Ungläubige fremd ist, aus einer anderen Region kommt, dann muss mehr Abstand gehalten werden. Da er (der fremde Ungläubige) ein

⁴⁹⁶ Zitiert nach Ahmad Al-Tayyeb, a.a.O.

⁴⁹⁷ Vgl. Rainer Forst. Anm.

Feind der islamischen Religion sein und damit auch den Zorn Gottes erwecken könnte, müssen die Moslems mit ihm vorsichtig umgehen. Die Ankunft der Najranischen Delegation in Medina als fremde Gemeinschaft, über deren Hintergrund kaum etwas bekannt ist, ist für die Moslems eine Gelegenheit, genau nach den koranischen Vorschriften zum Umgang mit dem Fremden zu handeln. Dies lässt sich im Rahmen der Religionsfreiheit erörtern. Laut dem Koran gibt es keinen Zwang in der Religion. Das ist, wie wir oben gesehen haben, das Fundament der Toleranz im Koran: „Der Weg der Besonnenheit ist nunmehr klar unterschieden von dem der Verirrung. Wer also falsche Götter verleugnet, jedoch an Allah glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Zerreißen gibt. Und Allah ist Allhörend und Allwissend.“ (vgl. Sure 2, 256). Die Juden und die Christen genießen eine Religionsfreiheit im Koran, aber sie dürfen nicht enge Partner der Moslems werden. In unserem Fall müssen die Moslems die Warnungverse vor einer vollen Gemeinschaft mit den Andersgläubigen vergegenwärtigen:

Ihr Gläubigen! Nehmt nicht meine Feinde und eure Feinde zu Schutzherren (Vertrauten), indem ihr ihnen Zuneigung entgegenbringt, wo sie doch das verleugnen, was von der Wahrheit zu euch gekommen ist, und den Gesandten und euch selbst vertreiben, weil ihr an Allah, euren Herrn, glaubt... Wenn sie auf euch treffen, sind sie euch feind und strecken gegen euch ihre Hände und ihre Zungen zum Bösen aus. Sie möchten gerne, ihr würdet ungläubig. (Vgl. Sure 60, 1-2)

Da die Delegation der christlichen Najraner sich zur Verständigung unter einem abgeschlossenen Vertrag bereit erklären, wollen Mohammed und die heimischen Moslems diesem Wunsch nachgeben, indem sie erlauben, dass die von deren religiösen Werten abweichenden Überzeugungen praktiziert werden. Das ist eine Art Toleranz, die einen Akt der Duldung bzw. Erlaubnis darstellt. Die christlichen Najraner dürfen ihre religiösen Überzeugungen einschränkungslos ausüben, solange sie die Autorität der Moslems in Medina nicht in Frage stellen. Aus theologischer Sicht werden die anderen religiösen Wege, die sich von dem islamischen Weg unterscheiden, als Fehler betrachtet, die toleriert (geduldet) sein müssen. Hierbei werden Barmherzigkeit und Nachsicht als Ersatzbegriffe für Toleranz verwendet. Obwohl die Ungläubigen, Polytheisten und die Schriftbesitzer den Islam nicht annehmen wollen, darf man sie in ihrer Existenz nicht unterdrücken, wenngleich aus der Sicht der traditionellen islamischen Hermeneutik die

Bekehrung zum Islam, den wünschenswerteren, normalen Fall darstellt.⁴⁹⁸ Tolerant bedeutet an dieser Stelle, nachsichtig zu sein:

Wir sollten so tolerant sein, dass wir in der Lage sind, unsere Augen vor den Fehlern anderer zu verschließen, abweichende Meinungen zu akzeptieren und alles zu verzeihen, was verzeihlich ist. Selbst für den Fall, dass unsere unveräußerlichen Rechte verletzt werden, sollten wir den menschlichen Werten auch weiterhin Respekt zollen und versuchen, für Gerechtigkeit zu werben. Selbst wenn wir mit anstößigen Gedanken oder völlig undurchdachten Ideen konfrontiert werden, die wir auf keinen Fall teilen, sollten wir behutsam wie ein Prophet sein und Nachsicht üben, ohne jemals die Geduld zu verlieren. Diese Nachsicht wird im Koran als *freundliche Worte* bezeichnet, die die Herzen der Menschen berühren. Sie entspringt einem sanften Herzen, einer maßvollen Überzeugung und einem bedachten Vorgehen. In jedem Fall sollten wir so aufgeschlossen sein, dass wir von entgegengesetzten Vorstellungen profitieren – insofern, als sie unser Herz, unseren Geist und unser Gewissen in Aufmerksamkeit und Konzentration schulen, auch wenn diese Vorstellungen selbst uns weder direkt noch indirekt irgendetwas lehren. Die Toleranz – ein Begriff, der oft an Stelle der Worte, Barmherzigkeit, Freigebigkeit oder Nachsicht verwendet wird – ist das wichtigste Element moralischer Systeme, eine Quelle der spirituellen Disziplin und eine heilige Tugend vollkommener Menschen.⁴⁹⁹

Vergebung, Nachsicht, Barmherzigkeit und Gnade Gottes gehören zu dem koranischen Vokabular, das meistens erwähnt wurde, um den toleranten Umgang mit dem Fremden bzw. dem Anderen zu zeigen. Der Ausdruck „Toleranz“ taucht im Koran, wie in anderen heiligen Schriften nicht auf. Linguistisch gesehen heißt Toleranz im Arabischen „*tasamuh*“ (التسامح) und trägt im alltäglichen Sprachgebrauch genauso wie im Deutschen in erster Linie die Bedeutung eines Akts der Duldung. Mit *tasamuh* werden mindestens fünf semantische Inhalte assoziiert, die sich einander ergänzen:

-*tasamuh* (التسامح): Das sich gegenseitig großmütig/großzügig Zeigen.

-*tasahul* (التساهل): Das sich gegenseitig etwas Erlauben/Dulden.

-*Ragaha* (الرجاحة): Mäßigung.

-*Al-Afuw* (العفو): Verzeihung/Vergebung/Nachsicht.

-*Igad al-basar* (غض البصر): Die Augen zudrücken/wegsehen.

Im Koran tauchen besonders Vergebung (*العفو*) und die ähnliche Bedeutung von Duldung (*التساهل*) in mehreren Stellen auf, die auf Barmherzigkeit und Großzügigkeit hin-

⁴⁹⁸ Die traditionelle islamische Hermeneutik (Koranexegese, arab. تفسير Tafsīr) befasst sich hauptsächlich mit der philologischen Interpretation des Korans und der überlieferten Aussprüche des Propheten Mohammed. Als bekanntester Koranexeget gilt At-Tabarī, auf den sich die meisten zeitgenössischen moslemischen Theologen stützen. *Traditionell* lässt sich diese islamische Hermeneutik bzw. Koranexegese bezeichnen, weil sie sich für die Interpretation des Korans nur noch den alten philologischen Methoden bedient und von den modernen wissenschaftlichen Disziplinen, wie Anthropologie, Ethnologie, Kulturwissenschaft und Religionswissenschaft abschottet.

⁴⁹⁹ Gülen, a.a.O. S. 41/42.

weisen. Davon wird im obigen Beispiel Gebrauch gemacht. Das angeführte Zitat von Gülen beschreibt genau das Verhalten der Moslems gegenüber den christlichen Najranern. Der Konflikt muss nach Möglichkeit vermieden werden, indem die Irrtümer der Najraner durch die Worte Gottes vergeben werden. Koexistenz, die durch den Koranpassus „weiteifert nach den guten Dingen! Jeder hat seine Richtung“ beleuchtet wird, nimmt die Stelle eines Komplements der Erlaubnis-Kategorie von Toleranz gegenüber Nichtmoslems ein. Eine Frage bleibt wichtig, ob diese Position der koranischen Toleranz zwischen Erlaubnis- und Koexistenz-Konzeption zur Kategorie der Anerkennung zu zählen ist und zur interkulturellen Verständigung führen kann.

6.2 Zeitgenössische Islamdiskurse und das Problem der Toleranz

Eine zentrale Frage im Kontext dieser Arbeit lautet, ob es sinnvoll ist, zwischen *Toleranz im Koran* und *Toleranz im Islam* zu unterscheiden. Noch genauer sei gefragt, ob die traditionelle hermeneutische Erklärung des Toleranzgedankens im Koran auch im zeitgenössischen geisteswissenschaftlichen Diskurs über Toleranz im Islam aufzufinden ist. In den obigen Ausführungen wurde erklärt, dass das Toleranzpotenzial des Islam aus theologischer Perspektive sich allein auf den göttlichen Kanon im Koran bezieht. Die theologische Perspektive sieht im Koran einen ahistorischen Text, der alle Themen umfasst und für sie die endgültige Lösung findet. Der zeitgenössische Diskurs versucht hingegen, den Toleranzgedanken des Korans in seinen historischen Rahmenbedingungen zu lesen. Zu diesem Zweck betont er die Rolle der modernen Geisteswissenschaften bei einem neuen Verständnis des Korans und der Erneuerung der islamischen Exegese. Von mehreren Denkern und Intellektuellen sowohl aus der arabisch-islamischen Welt als auch aus dem europäischen und amerikanischen Kontinent wird der Versuch unternommen, den Zusammenhang zwischen dem Islam und Fragen der Moderne, der kulturellen Erneuerung, und der demokratischen Reform in ihrem historischen, gesellschaftlichen, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Kontext näher zu untersuchen. Als Beispiel erwähne ich die Autoren Mohammed Arkoun, Mohammed Abed Al-Jabri, Hicham Djait, Abdellah Laroui, Ali Ahmad Said (Adonis), Reinhard Schulze, Navid Kermani, Rudi Paret, Albrecht Noth, Annemarie Schimmel, Hassan Hanafi, George Tarabichi. Bei solchen Autoren wird eigentlich die Toleranzfrage nur an manchen Stellen und im

Vorbegehen diskutiert. Auf die Frage nach der Beziehung der Identität bzw. des Eigenen zur Alterität bzw. zum Fremden wird hingegen ausführlich eingegangen. An die letztere Frage schließt sich auch das Problem der Aneignung und Entfremdung an. Verglichen mit dem theologischen Diskurs bietet die islamische Gemeinschaft im zeitgenössischen geisteswissenschaftlichen Diskurs auch das Rohmaterial für jede Auseinandersetzung mit dem Fremden an. An dieser Stelle muss ein Unterschied festgestellt werden, der entscheidend für das Konzept der Toleranz und des Fremdverstehens ist.

Im islamischen theologischen Diskurs bzw. in der traditionellen islamischen Hermeneutik wird die islamische Gemeinschaft stark idealisiert und das Fremde nur am Rande erwähnt. Das Fremde wird im Koran vor allem an dem Eigenen gemessen. Der Grund für eine solche Wahrnehmung des Fremden ist die Wahrung und Verbreitung der islamischen Identität in der Zeit des Frühislam. Und für manche moslemischen Theologen und Exegeten soll das Eigene das Hauptziel jeder Beschäftigung mit dem Fremden bleiben. Dies führt in Bezug auf das Toleranzproblem entweder zur Erlaubnis- oder Koexistenz-Konzeption der Toleranz. Wie das Beispiel von den christlichen Najranern gezeigt hat, geht es in erster und letzter Instanz um den Zusammenhalt der eigenen Gemeinschaft. Diese Art von Fremdwahrnehmung und Toleranz dient der Verstärkung des Eigenen bzw. der Identität und versucht das Fremde zu überwinden, indem sie islamische Werte als für die ganze Menschheit gültige Werte darstellt.

Auf einer anderen intellektuellen Ebene kann ein anderes Konzept der Fremdwahrnehmung und Toleranz herausgelesen werden. Es wird bei Mohammed Arkoun, der in der Gegenwart als der meistrezipierte Islamwissenschaftler im Bereich der islamischen Kulturgeschichte und deren Beziehung zum Koranverständnis angesehen wird, ein Zusammenhang zwischen dem Toleranzbegriff und der Kritik der religiösen Wahrheit hergestellt. Im Gegensatz zum theologischen Diskurs bei Gülen und Ahmad Al-Tayyeb, der Toleranz und die Annäherung an die anderen Religionen aus dem Koran axiomatisch begründet, versuchen kritische und erneuernde Konzeptionen die Idee der idealen Gemeinschaft im Islam und ihren Absolutheitsanspruch zu relativieren, um das Toleranzverständnis anders zu definieren. Diese kritischen Konzeptionen zur *theologischen* Toleranz im Islam lassen sich mit Arkouns Auseinandersetzung mit Toleranz und der islamischen Identität sowie den Grundideen des Politikwissenschaftlers Bassam Tibi zu

einem Euro-Islam, der mit dem säkularen Verfassungsstaat und der säkularen Toleranz kompatibel sein solle, verfolgen.

Unvoreingenommen kritisiert Arkoun in seiner Auseinandersetzung mit den Forschungen über den Islam sowohl die orientalische als auch die klassische westliche Islamforschung. Die beiden Forschungsbereiche, die orientalische und die westliche Islamwissenschaft, hat Arkoun unter der Dialektik von Vergangenheit und Gegenwart einer Betrachtung untergezogen. Wichtig für das Toleranzproblem im Islam ist nun Arkouns Versuch, einen neuen Umgang mit den heiligen kanonisierten Texten in der islamischen Tradition zu schaffen. Die orientalische Islamforschung lässt sich in drei Gruppen einteilen:⁵⁰⁰ Die von den westlichen geisteswissenschaftlichen Methoden ausgehenden forschenden Wissenschaftler. Diese Gruppe wird Arkoun zufolge von orthodoxer Seite im Orient mit den westlichen Orientalisten verglichen und somit aus der offiziellen Ideologie ausgeschlossen, wie es der Fall des Koranforschers Nasr Hamid Abu Zaid war.⁵⁰¹ Die zweite Gruppe sind die Rechtsgelehrten des Islam (Ulama). Sie definieren sich als Repräsentanten des Islam und seine Bewahrer. Sie beziehen sich deshalb allein auf die traditionelle Hermeneutik bzw. auf den theologischen Diskurs, wenn es um Themen wie Toleranz geht. Und die dritte Gruppe besteht aus Wissenschaftlern, die sich in ihrer Argumentation auf die methodischen und theoretischen Traditionen der moslemischen Rechtsgelehrten beziehen, die theologische Aprioris übernehmen, ohne sie kritisch zu hinterfragen.⁵⁰² Arkoun kritisiert vor allem die zweite und die dritte Gruppe, welche die alte orientalische Islamforschung repräsentieren. Dogmatische Geschlossenheit und starre Haltung gegenüber den heiligen Texten des Islam wirft Arkoun den Rechtsgelehr-

⁵⁰⁰ „Die Linie der Anpassung. Mit Hilfe des „Idschtihad“ (Erneuerung) als eines der wichtigsten Argumente für Flexibilität, kreative Impulse und Modernität ist das islamische Recht zu einem System sozial-moralischer Regeln geworden. Diese werden von allen reformorientierten Kräften aufgegriffen, seien es modernistische oder islamistische Strömungen.

- Die Linie der Erstarrung. Aufgrund von Buchstabengläubigkeit und einem Gemisch aus ängstlicher wie auch aggressiver Ablehnung von Neuerungen ist das islamische Recht zu einem positiven Korpus an Bestimmungen geworden, der letztlich versteinert und erstarrt.“ Angelika Hartmann: *Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Islams*. In: Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, hrsg. von Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler. Wiesbaden 2006, S. 178.

⁵⁰¹ Der ägyptische Islamwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid wurde wegen seiner rationalen, nicht auf den überlieferten Koranexegesen basierenden KoranAuslegung und seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Islamismus in Ägypten exiliert. Abu Zaid's heftige Kritik an dem verbreiteten religiösen Diskurs in Ägypten führte die konservativen Theologen dazu, ihm Apostasie vorzuwerfen.

⁵⁰² Vgl. Ursula Günther: *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg 2004, S. 109.

ten und den traditionellen Koranexegeten vor, weil sie die historischen Bedingungen und Entstehungskontexte nicht berücksichtigen und von außen kommende konkurrierende Denk- und Interpretationssysteme ausschließen. Die Folge ist, dass die nichtmoslemischen Interpreten keine objektive Auseinandersetzung mit dem Islam führen können.⁵⁰³ Hier ist die Frage völlig berechtigt, warum diese, außerhalb der üblichen islamischen hermeneutischen Methoden stehenden, Interpretationsmöglichkeiten außer Acht gelassen werden. Für theologische Gesichtspunkte gehört eine solche Frage zum Bereich des *Undenkbaren* bzw. *Ungedachten*⁵⁰⁴, wie Arkoun es formuliert. Die oben genannten Autoren Gülen und Al-Tayyeb halten es für ein Axiom, dass der Islam die Religion der Toleranz sei. Daneben wird immer noch nur auf At-Tabarī und Ibn Kathīr⁵⁰⁵ Bezug genommen, wenn es sich um die Koranexegese handelt. Die modernen Sozialwissenschaften und die textlinguistischen Theorien werden beispielsweise in der Forschung der Entstehungsgeschichte des Korans nicht ernst genommen. Mit seinem Vorwurf gegen die orientalische Islamforschung will Arkoun nicht diejenigen Rechtsgelehrten kritisieren, die sich zur Zeit des Frühislam bemüht haben, dem Koran eine Interpretation zu geben, sondern die zeitgenössischen Gelehrten, die noch im Rahmen der Forschungskonventionen ihrer Vorfahren reflektieren. Eine selbstkritische Reflexion, die sich den soziokulturellen Kontext des islamischen Erbes aneignet, ist gefragt und für den Umgang mit dem fremden Anderen sogar notwendig. Um über die eigene islamische Tradition selbstkritisch zu reflektieren, ist die Einbeziehung der Geistes- und Sozialwissenschaften gefordert: „Historische Psychologie oder Soziologie, religiöse Anthropologie oder angewandte Linguistik gehören immer noch nicht zum gängigen Instrumentarium der orientalischen Islamforschung.“⁵⁰⁶

Arkoun kritisiert die westliche Islamforschung bzw. die westliche Orientalistik genauso oder noch schärfer als die orientalischen Islamstudien. Arkouns Orientalismus-Kritik unterscheidet sich von der von Said und von Hanafis Entwurf der Emanzipation vom westlichen Lehrer. Arkouns Kritik bezieht sich hauptsächlich auf die philologisch-hermeneutische Ebene in der Auseinandersetzung westlicher Intellektuellen mit dem

⁵⁰³ Vgl. ebd., S. 110/111.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ Neben At-Tabarī gilt auch Ibn Kathīr (gestorben 1373 in Damaskus) als einer der bedeutendsten Koranexegeten in der islamischen Welt.

⁵⁰⁶ Arkoun: *la place et les fonctions de l'histoire* 1984. Zitiert nach Ursula Günther, a.a.O., S. 113. Zitiert nach Arkoun 1984, *la place et les fonctions de l'histoire*.

Islam. Kritisiert wird die Beschränkung auf die schriftlichen Quellen, weshalb ein einseitiger Blick auf den Islam entsteht, nämlich der Islam als religiöser Text. Daher schreibt Arkoun:

Der philologische Blick fragmentiert und verfestigt bewegliche und komplexe Phänomene; er übt eine zweifache Reduktion aus; dadurch, dass er Legenden, Apokryphen und Darstellungen des kollektiven imaginaires ablehnt, trägt er beträchtlich zur Verarmung der realen Inhalte und Mechanismen bei, die jede sozial-historische Existenz hervorbringt; dadurch, dass er kontrollierbare und datierbare Fakten auswählt, die einem Autor zugeschrieben werden können, konstruiert er eine rationalisierte, d.h. von der gelebten Wirklichkeit der Akteure getrennte, „historische Wahrheit“⁵⁰⁷

Dass sich die westlichen Orientalisten früher in ihren Büchern auf ausgewählte Texte im islamischen Kulturkreis bezogen haben und daraus, von der islamischen Tradition, ein ganzes Bild entwickelt haben, entspricht nach Arkoun dem, was die zeitgenössischen moslemischen Theologen über den Islam anbieten. Arkoun meint, dass die Schriftquellen im Islam nur eine Seite darstellen. Wenn diese Seite von den moslemischen Gelehrten als die Idealform des Islam präsentiert wird, dann wird sie auch von westlichen Islamforschern als feste Wahrheit wahrgenommen. Dabei zieht Arkoun das Problem der Authentizität in Erwägung: Die soziokulturellen und soziopolitischen Angelegenheiten, die den heiligen Text des Islam begleiteten, werden von den islamischen Theologen als heilige Vergangenheit betrachtet. Von daher hat diese gelobte Vergangenheit auch einen hemmenden Einfluss auf die Außenperspektive über den Islam: „Das Alte, dessen Authentizität als bewiesen gilt, wird mit so viel Ehrfurcht behandelt, dass kaum Raum für neue, veränderte Sichtweisen oder Interpretationen mehr bleibt. Die Forschenden neigen vielmehr dazu, nicht daran zu rühren.“⁵⁰⁸ Die Idealisierung der Vergangenheit schiebt die soziologischen, psychologischen, kulturwissenschaftlichen und anthropologischen Forschungsmethoden beiseite und stellt den Islam als ein homogenes Konstrukt dar. Die Beschäftigung mit der Frage des Anderen und der Toleranz im Islam verlangt Deutungsvielfalt. Nach Arkoun bleiben wir ohne sie nur beim theologischen Diskurs, der großen Wert auf Authentizität und Falschheit legt. Wenn sich Arkoun mit den üblichen Forschungsquellen der orientalischen sowie der westlichen Islamforschung so kritisch auseinandersetzt, dann stellt sich die Frage, wie sein Projekt

⁵⁰⁷ Arkoun : *Discours Islamiques*. Zitiert nach Ursula Günther, a.a.O., S. 117.

⁵⁰⁸ Ursula Günther, a.a.O., S. 119.

für einen neuen Umgang mit dem Islam aussieht und welche Bedeutung es für die Toleranzfrage hat.

Arkoun hat eine Forschungsmethode entwickelt, die sich hauptsächlich auf die Kritik der traditionellen (theologischen) islamischen Vernunft bezieht. Diese Forschungsmethode heißt angewandte Islamwissenschaft. Ihr Anliegen besteht darin, die philologisch-hermeneutischen Methoden der orientalischen und westlichen Islamwissenschaft durch den Einbezug der Perspektive auf politische und soziokulturelle Faktoren zu ergänzen, aber sich von dieser auch, wenn es nötig ist, abzugrenzen. Arkoun will mit dem islamischen und dem westlichen Erbe im Allgemeinen kritisch umgehen. Sein Ziel ist die Vermeidung eilfertiger Denkmodelle über das Eigene und das Andere. Eine kurze Annäherung an das Projekt von Arkoun zeigt, dass die angewandte Islamwissenschaft sich mit der Frage beschäftigt, wie die ethischen und religiösen Werte im Islam entstanden sind und welche Rolle sie im Umgang mit den Nicht-Moslems spielen. Arkoun wirft hier dem theologischen Diskurs vor, dass er die Überlegenheit der Moslems über die *Ungläubigen* festige. Die Überlegenheit wird im Koran zwar mehrmals betont, aber nur unter bestimmten historischen Bedingungen. Um die Normen des Islam angemessen zu verstehen, plädiert Arkoun für eine Komparatistik der religiösen Normen. Diese soll sich als Anthropologie des Religiösen, des heiligen Phänomens verstehen. Arkoun beschreibt den Islam als religiöses Phänomen, das auf verschiedenen Diskursen basiert. Diese Annahme fordert vom Forscher für seine Analyse auch verschiedene Methoden und Herangehensweisen zu verwenden – und darin besteht das Hauptziel der angewandten Islamwissenschaft. Die Anerkennung der Vielfalt der Diskurse über den Islam dekonstruiert die alten Denksysteme und eröffnet neue Horizonte. Doch wie lässt sich das bisher Gesagte mit der Toleranzfrage verbinden?

In seinem Buch *Der Islam. Annäherung an eine Religion* diskutiert Arkoun in einem Kapitel die Stelle der islamischen Gemeinschaft und die Frage der Toleranz im Koran.⁵⁰⁹ Dabei führt er keinen theologischen Diskurs, sondern geht auf die sogenannte koranische Anthropologie ein. Das bedeutet, dass Arkoun eine Anthropologie des Religiösen verwendet, um zu erläutern, wie die islamische Gemeinschaft im Koran idealisiert wurde. Wie oben erwähnt, heißt die islamische Gemeinschaft im Arabischen *Umma*. Sie wird im Koran als ideal vorgestellt, weil sie die letzte Offenbarung durch das

⁵⁰⁹ Mohammed Arkoun: *Der Islam. Eine Annäherung an eine Religion*. Aus dem Französischen von Michael Schiffmann. Palmyra, Heidelberg 1999, S. 101.

Siegel der Propheten Mohammed angenommen hat. Die Ursprünge der idealen Gemeinschaft „liegen soziologisch in Arabien, historisch in der zum Reich gewordenen politischen Gemeinschaft der Muslime und theologisch im koranischen Diskurs und seiner juristisch-theologischen Ausdehnung.“⁵¹⁰ Arkoun zufolge basiert der Geist der idealen Gemeinschaft im Islam auf einem mythischen Bewusstsein, das ihr eine historische Existenz erteilt. Dieses mythische Bewusstsein besteht aus zwei Postulaten. Das erste lautet:

[Die] Gemeinschaft bezieht ihre Energie, ihren Zusammenhalt, ihre langfristige historische Beständigkeit und ihre Fähigkeit zu partieller, sporadischer Aktualisierung aus der mythischen Bezugnahme auf eine Gründungszeit und ein Gründungsereignis, die Raum und Zeit in einen heiligen und einen profanen Bereich, in ein Davor und ein Danach aufteilen. Die mythische Vision wird vervollständigt durch das Postulat einer idealen Überlieferung sämtlicher Ereignisse, sämtlicher Äußerungen und sämtlicher Vorbilder, die eine privilegierte Generation während der Gründungsphase noch selbst miterleben konnte: die Schüler und Gefährten, denen aufgetragen war, all das, was sie gesehen und gehört hatten, zu erzählen und so den Fortbestand und die spirituelle Qualität der idealen Gemeinschaft zu ermöglichen.⁵¹¹

Das zweite Postulat betrifft die Deutungshoheit, die die moslemischen Rechtsgelehrten besitzen. Arkoun schreibt:

Die intellektuelle Fähigkeit, die jenen Gelehrten zugeschrieben wurde, denen die wissenschaftliche Verantwortung zufiel, sämtliche Bedeutungen des Wortes Gottes darzulegen und sie in der scharfen, unzweideutigen Form des juristischen Diskurses zu artikulieren.⁵¹²

Diese zwei Postulate, die das mythische Bewusstsein einer idealen Gemeinschaft schaffen, findet man auch in anderen religiösen Überlieferungen. Sie dienen der politischen Macht und dem sozialen Status eines Individuums innerhalb einer Gesellschaft, die keine kulturelle Vielfalt kennt.

Die Idee der idealen Gemeinschaft ist stark mit der von der religiösen Wahrheit verbunden. Arkoun sieht im Toleranzbegriff ein modernes Konzept, das ohne Kritik der religiösen Wahrheiten undenkbar ist.⁵¹³ Das Problem der Toleranz in der islamischen Geschichte gehört zum Kreis des Undenkbaren, setzt Arkoun fort. Der Grund dafür – und das ist auch der Grund, warum Arkoun auf die Idee einer angewandten Islamforschung

⁵¹⁰ Ebd., S. 103.

⁵¹¹ Ebd., S. 104/105.

⁵¹² Ebd., S. 105.

⁵¹³ Vgl. ebd., S. 106.

kam – ist, dass die islamische Theologie, die z.B. von Gülen und Al-Tayyeb vertreten wird, die religiöse Wahrheit der Offenbarung mit der historischen Existenz der islamischen Gemeinschaft gleichsetzt. Darüber hinaus wurde die islamische Gesetzgebung – auch die christliche und die jüdische – auf den Anspruch der geoffenbarten Wahrheit gegründet. Aus säkularer Sicht übt Arkoun seine Kritik am theologischen Diskurs wie folgt:

Die Theologien und sozialpolitischen Ordnungen, die mittels einer [einzigartigen, absoluten und übergeschichtlichen] Definition der Wahrheit geschaffen werden, können nur als sich gegenseitig ausschließende kulturelle und rechtliche Systeme funktionieren. Dieser wechselseitige Ausschluß ist total und kennt keine Ausnahme. Eine Wechselseitigkeit des Bewußtseins, die zu einem Austausch von Rechten und Pflichten auf der Ebene rechtlicher Gleichheit führt, wird erst nach einem epistemologischen und daher geistigen Bruch mit dem Konzept der theologischen Wahrheit zustande kommen, wie es in den drei geoffenbarten Religionen entwickelt wurde.⁵¹⁴

An dieser Auffassung lässt sich herauslesen, dass ein epistemischer Bruch mit dem Konzept der theologischen Wahrheit des Religiösen in Arkouns Plädoyer für Toleranz in ihrem neuzeitlichen Verständnis eine entscheidende Rolle spielt. Arkoun weist trotzdem den Toleranzgedanken jener Zeit der Entstehung der Konfessionen nicht zurück. Die zur Zeit des Frühislam angewandte Ethik betraf, wie oben mit Gülen und Al-Tayeb angesprochen wurde, den Umgang mit den damals auf der arabischen Halbinsel lebenden Juden und Christen, deren Religion unter bestimmten Bedingungen anerkannt wurde. Natürlich konnte die *frühislamische* Toleranzform nicht zur Anerkennung im modernen Sinne führen, aber das Toleranzedikt zwischen Moslems und Najraner-Christen, das oben diskutiert wurde, war mit Sicherheit eine gelungene politische Regelung des Konfliktpotenzials. Die *rechtlich-theologische* Toleranz im Frühislam beschreibt Arkoun folgendermaßen:

Man kann natürlich auf Anwendungen der von jeder Religion definierten rechtlich-theologischen Ordnungen verweisen, die mehr oder weniger human und offen für keineswegs unwesentliche Formen der Toleranz gewesen sind, andererseits aber auch auf solche, die gewalttätig und inquisitorisch waren. Dabei rangiert der Islam auf der Skala der Toleranz mit Sicherheit nicht an letzter Stelle. Ohne in die Art von Selbstzufriedenheit zu verfallen, die den Islam von den für bestimmte Perioden der Geschichte typischen Praktiken und Konzeptionen freisprechen will, müssen wir mit den Historikern anerkennen, daß es in der muslimischen Ethik ein Bemühen um die Milderung des Schicksals der Sklaven sowie eine Achtung für die religiöse Würde der *ahl al-kitab*, der Völker des Bu-

⁵¹⁴ Ebd., S. 106/107.

ches, gegeben hat – und zwar über die rechtlichen Regelungen hinaus, die zwar die Religionsfreiheit anerkannten, dabei aber die soziale und historische Unterlegenheit eindeutiger Rivalen der >wahren Religion< [...] hervorheben...⁵¹⁵

Arkoun spricht in seiner Betrachtung des Toleranzpotenzials des Islam dem frühislamischen Toleranzkonzept den ethischen Umgang mit anderen Offenbarungsreligionen nicht ab. Problematisch ist für Arkoun vermutlich auch nicht das frühislamische Konzept der Duldung bzw. der Koexistenz – im Sinne von Forst⁵¹⁶ – in seiner jeweiligen Zeit. Die Tatsache, dass das theologische Duldungskonzept im Islam die Andersgläubigen mit Nachsicht bzw. Vergebung (arab. *ghofran*) wahrnimmt, kritisiert Arkoun hingegen heftig und führt es auf eine Machtstruktur zurück.⁵¹⁷ Diese Machtstruktur, die sich vom Religiösen zum Politischen umwandelt, speist sich aus der Idee der idealen Gemeinschaft. Sie findet sich in fast jeder Glaubensüberzeugung und wird meistens durch die Abgrenzung von anderen Glaubensgemeinschaften und die Bewahrung der eigenen Identität gerechtfertigt. Nach Arkoun verwandelt der theologische Diskurs den geoffenbarten Diskurs in eine dogmatische Geschlossenheit, in der nur die orthodoxen Gläubigen der durch die Offenbarung anerkannten Rechte vollständig teilhaftig werden.⁵¹⁸ Es ist nicht befremdlich, dass der Diskurs der Offenbarung sowohl im Islam als auch im Christentum und Judentum, die Vergebung der Sünden verspricht, wenn die Nächsten gleich geliebt werden wie das Selbst. Diese Wahrnehmungskonzeption des Anderen, die sich als *Ethik der Gleichheit im Namen Gottes* bezeichnen lässt, kann jedoch in eine intolerante Haltung umgewälzt werden, wenn sie nur die der drei Offenbarungsreligionen einbezieht.

Arkoun spricht im Buch *Themen in der Kritik der religiösen Vernunft*⁵¹⁹ nicht von einem Ersatz der theologisch begründeten Toleranz. Er entwickelt auch kein eigenes Toleranzkonzept. Aber er bekämpft stets das Duldungskonzept der Toleranz im islamischen theologischen Diskurs. Die oben vorgestellte Bedeutungskategorie der UNESCO-

⁵¹⁵ Ebd., S. 107.

⁵¹⁶ Rainer Forst, siehe die Einleitung.

⁵¹⁷ Vgl. Mohammed Arkoun: *La tolerance et l'intolerance dans la tradition islamique*. In: *Themen in der Kritik der religiösen Vernunft* قضايا في نقد العقل الديني (arab. Orig.) aus dem Französischen ins Arabische übersetzt von Hachem Saleh. Beirut 1998, S. 243.

⁵¹⁸ Mohammed Arkoun: *Der Islam. Eine Annäherung an einer Religion, Der Islam: Annäherung an eine Religion*. Heidelberg 1999, S. 116.

⁵¹⁹ Vgl. Mohammed Arkoun: *La tolerance et l'intolerance dans la tradition islamique*, a.a.O., S. 243.

Definition von Toleranz⁵²⁰ entspricht dem, was Arkoun in Bezug auf die Kritik der islamischen Vernunft theoretisiert. Er hält Toleranz nicht für gleichbedeutend mit Nachgeben, Herablassung oder Nachsicht, sondern sie sei eine moderne Errungenschaft, die eine aktive Einstellung beinhaltet, und sie müsse zur Anerkennung der allgemeingültigen Menschenrechte und Grundfreiheiten der Andersdenkenden führen. Die Säkularisierung und die Erneuerung der religiösen Weltbilder repräsentieren Arkoun zufolge das moderne Konzept der Toleranz, das erst nach der Aufklärung begonnen hat, in den europäischen Gesellschaften praktiziert zu werden. Von daher plädiert Arkoun fortgesetzt für das Konzept säkularer Revolution, denn

[eine] säkulare Revolution [...] zerschlägt die Hierarchien und die unerträglichen Ungleichheiten, die mit Hilfe der sakralisierenden Macht geschaffen wurden, einer Macht, die von Kräften zur Kontrolle der dogmatischen Geschlossenheit ausgeübt wurde, die vorgaben, als die autorisierten Interpreten der Offenbarung zu handeln. Auf diese Weise enthüllen die Revolutionen eine verborgene Funktion des durch die Religionen vermittelten Heiligen, nämlich den beständigen Übergang von der Transzendenz, die eine Unendlichkeit der Bedeutungen eröffnet, zur Transzendentalisierung, die die Bedeutung innerhalb doktrinäer Systeme, politischer Ordnungen und Gesetzbüchern fixiert. Es ist die von einem offenen Säkularismus untrennbare intellektuelle und wissenschaftliche Moderne, die diese Enthüllung der verborgenen Einsätze sämtlicher abschweifender Praktiken der Menschen in der Gesellschaft ermöglicht.⁵²¹

Arkouns Kritik des islamischen theologischen Denkens bezüglich der idealen Gemeinschaft und der Frage der Toleranz, und seine Befürwortung säkularer Revolutionen und Traditionen laufen auf ein Plädoyer für eine Trennung von Religion und Politik in den islamischen Staaten hinaus, bei der Toleranz als aktive Kategorie begründet würde.

Das Toleranzkonzept, das aus dem 18. Jahrhundert stammt, ist ein säkularisiertes Konzept des modernen demokratischen Rechtsstaats, der in Europa Tradition hat. Die Literatur über die Säkularisierung der europäischen Staatsformen und die Entwicklung des politischen Denkens ist unerschöpflich.⁵²² Prägnant kann festgestellt werden, dass der Begriff Säkularität bzw. Säkularisierung⁵²³ (lat. *saecularisatio* von *saecularis*, *saeculum*)

⁵²⁰ Vgl. UNESCO-Definition von Toleranz (Anm. 269).

⁵²¹ Mohammed Arkoun: *Der Islam*, a.a.O., S. 116.

⁵²² Vgl. Manfred Brocker: *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M. 2006. Eine umfassende deutschsprachige Darstellung der Hauptwerke des politischen Denkens hat Manfred Brocker in diesem Handbuch herausgegeben.

⁵²³ Die neuste und umfangreichste Publikation zum Begriff der Säkularisierung ist die von Charles Taylor *A Secular Age*, die im Jahr 2007 bei *Harvard University Press* erschienen ist. Taylor erklärt im Buch *A Secular Age* detailliert, wie die Welt, vor allem die westliche Welt säkular geworden ist.

ursprünglich im Bereich des kanonischen und des Staatskirchenrechts verwendet wurde und im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte eine außerordentliche semantische Erweiterung erfahren hat: Zuerst im rechtlich-politischen Bereich beheimatet, dringt er in die Geschichtsphilosophie und -theologie ein und findet schließlich auch in Ethik und Soziologie Anwendung.⁵²⁴ Der Begriff der Säkularität hat allmählich den Rang einer Herkunftskategorie eingenommen, mit der die historische Entwicklung der modernen westlichen Welt von ihren christlichen Wurzeln her einheitlich gedeutet wird. Infolge dieser Erweiterung zum allgemeinen und vielfältig anwendbaren geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Prozessbegriff, hat sich Säkularität zu einem ebenso verbreiteten wie umstrittenen und insofern nicht mehr selbstverständlichen Ausdruck gewandelt. Die Unmöglichkeit einer einheitlichen Rekonstruktion des Begriffs hängt mit der strukturellen Ambivalenz seiner Bedeutung zusammen, die Raum bietet für antithetische oder diametral entgegengesetzte Assoziationen: Zum einen wird Säkularität im Sinne von *Entchristlichung*, zum anderen im Sinne von *Desakralisierung* interpretiert.⁵²⁵ In diesem Zusammenhang ist vor allem die Gegenüberstellung bzw. das Gegensatzpaar *geistlich/weltlich* wesentlich, die bzw. das der Begriff Säkularität enthält. Die Konfessionskriege, die im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts ausgebrochen waren, waren die Grundlage einer notwendigen Trennung von Religion und Staat, von Geistlichkeit und Weltlichkeit und somit der Säkularisierung. Das Christuswort „gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“ (Mt 22,21)⁵²⁶ war nach vielen Autoren einer der wichtigsten Grundsätze der Französischen Revolution, die auf eine strikte Trennung von religiöser und staatlicher Autorität zustrebte.

Für den Zusammenhang dieser Arbeit ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass die Französische Revolution und der daraus entstandene Prozess der Säkularisierung in Europa, in der islamischen Welt erst im 20. Jh. rezipiert worden ist. Von vielen moslemischen Theologen und Religionsgelehrten (arab. *ulamā*) wurde die Säkularisierung aus dem Grund zurückgewiesen, dass sie in einer christlichen Tradition entstanden ist. Auch die unangemessene Übersetzung des Wortes Säkularität (arab. *almanya*) ins Arabische mit Gottlosigkeit bzw. Religionslosigkeit (arab. *ladinya*) trug zu dieser eifertigen Zurückweisung bei. Im 20. Jahrhundert wurde in Ägypten intensiv über die Frage debattiert,

⁵²⁴ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8. Darmstadt 1992, S. 1113.

⁵²⁵ Vgl. ebd., S. 1113.

⁵²⁶ Vgl. <http://www.bibleserver.com/search/EU/Kaiser/1>

was die europäische Säkularisierung für die islamische Welt bedeuten kann. Die Rezeption der Säkularisierung war ambivalent, weil sie für die islamischen Gesellschaften mit einem fremden politischen System verbunden war. Zum einen wurde sie als Bedrohung des eigenen Rechtssystems angesehen, bei dem, vor allem nach dessen Exegeten, Religion und Staat im Islam als eine Einheit zusammenhängen; zum anderen sehen religionskritische Stimmen in der Säkularisierung die beste Lösung für die religiösen und politischen Konflikte, die in der islamischen Welt seit dem Tod des Propheten Mohammed herrschten. Zu den bedeutendsten Befürwortern der Säkularisierung in Ägypten und in der arabisch-islamischen Welt zählen die Intellektuellen Fuad Zakariya und Aziz Al-Azmeh. Neben der einstimmigen Ablehnung der Säkularisierung von den moslemischen religiösen Autoritäten widersetzen sich Autoren wie Mohammed Amara einem aus dem christlichen Abendland kommenden Konzept, das die arabisch-islamische Zivilisation nur beeinträchtigen kann. In diesem Zusammenhang sagt Mohammed Amara:

The call for the reign of secularism is far more strange and abnormal than just being an imitation of the west...and borrowing from it a solution for a problem we don't in reality have!..This call becomes an assault against the Islamic religion which the scholars, Muslims and non-Muslims alike, say is creed and *Shari'a*, religion and state at the same time, and that it is not just a spiritual mission....

And if the European renaissance was linked to secularism, after its decline had been tied to the hegemony of religion and church over state and society...then the march of our Arab-Islamic civilization was exactly the opposite. For the Arab-Islamic renaissance was intimately linked to the hegemony of the Islamic *Shari'a* over a state that was civilian and Islamic at the same time, while the deviation from the Islamic character of the law was the beginning of the path of our nation into inertia and decline.⁵²⁷

Die Ablehnung der Säkularisierung, die von manchen fundamentalistischen Gruppierungen mit Gewalt begleitet wurde,⁵²⁸ begründet sich also mit der Ansicht, dass in Europa eine andere Vorstellung von Religion, Staat und Gesellschaft herrscht. Im Islam gibt es z. B. keine Kirche und keinen Klerus; darüber hinaus war die protestantische Reformation eine notwendige Lösung für die Religionskriege in Europa. Von daher sei das europäische Modell der Säkularisierung traditionsgebunden und auf die islamische

⁵²⁷ Mohammed Amara: *Al-Almaniya wa-nahdatuna al-haditha*. Cairo and Beirut 1986. Zitiert nach Alexander Flores: *Secularism, integralism and political Islam – The Egyptian Debate*. In: *Political Islam, Essays from Middle East Report*. Joel Beinin / Joe Stork (Hg.). University of California Press 1997. S. 85.

⁵²⁸ Wegen seiner uneingeschränkten Befürwortung der Säkularisierung, seinem Plädoyer für eine Trennung von Religion und Staat in Ägypten und seinen religionskritischen Schriften wurde der ägyptische Agrarwissenschaftler und politischer Aktivist Farag Foda (1946-1992) von einer fundamentalistischen islamischen Gruppe ermordet. *The Absent Truth* ist das bekannteste Buch von Farag Foda.

Geschichte nicht übertragbar. Dagegen lässt sich bequem einwenden und sagen, dass die Meinungsverschiedenheit im Islam zwischen Sunniten und Schiiten in Glaubensüberzeugungen manchmal zu Gewalttätigkeiten führt, wie sich in der gegenwärtigen Situation im Irak verfolgen lässt.

Grundsätzlich hat die Säkularisierung in der islamischen Welt paradoxe Stimmen ausgelöst. Im Zusammenhang dieser Arbeit ist es wichtig zu unterstreichen, dass die Säkularisierung, wie sie in Europa entstand, neben dem politischen System auch als fremdes gesellschaftliches Produkt rezipiert wurde. Auf die Fragen, wie sich die Rezeption der europäischen Säkularisierung in den arabisch-islamischen Ländern entwickelt hat, und wie es möglich ist, eine Trennung zwischen Religion und Staat in diesen Ländern zu erzielen, sei an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Interessanter für diese Arbeit, aufgrund ihrer interkulturellen Orientierung, sind die Fragen, wie der Islam bzw. die in Europa oder im Westen im Allgemeinen lebenden moslemischen Bürger die westliche Wirklichkeit prägen und wie die Aufnahmeländer durch ihre säkulare Rechtsordnung diese Bürger einbeziehen. Diese Fragen, die unter dem Blickwinkel der Toleranz beantwortet werden können, sind erst seit kurzem – seit etwa 20 Jahren in den großen Aufnahmeländern Großbritannien, Frankreich und Deutschland in den Vordergrund gestellt worden.

In Deutschland spricht man von einem späten Bekenntnis zur Einwanderungsgesellschaft, weil die Migration von vielen mehr als eine Bedrohung denn als eine Chance wahrgenommen wird⁵²⁹. In den sechziger und siebziger Jahren stand in Deutschland die Kultur des Anderen, des Zuwanderers – in diesem Fall sind die von der islamischen Kultur geprägten anderen gemeint – kaum zur Debatte. Viel wichtiger war das Wirtschaftswachstum des Landes, deshalb hat die deutsche Zuwanderungspolitik fremde Arbeitskräfte besonders aus der Türkei ins Land gebracht. Die Zuwanderungspolitik achtete nicht auf den Bildungsstand und das Sprachniveau dieser Arbeitskräfte, was später in den achtziger und neunziger Jahren bei ihrer Integration in der deutschen Gesellschaft zu Schwierigkeiten führte. Erst also in den achtziger Jahren sind die islamische Religionskultur und die Frage der Integration in Deutschland ein Thema der Öffentlichkeit geworden. Diese Tatsache lässt sich auch auf Großbritannien und Frank-

⁵²⁹ Vgl. Mathias Rohe: *Islam und säkularer Rechtsstaat*. In: *Islam in Deutschland*, APuZ, 13-14/2011, S. 22.

reich erweitern. In diesem Zusammenhang äußert der Islamologe Tariq Ramadan seine Kritik an der vergangenen europäischen Integrationspolitik wie folgt:

Lange hatte man in europäischen Zirkeln geglaubt, es gäbe im Grunde nur eine Alternative: entweder würden sich die Muslime auf die eine oder andere Art kulturell und religiös assimilieren und echte Europäer werden, oder sie blieben ihren Wurzeln verhaftet und würden dann wohl oder übel an den Rändern der europäischen Gesellschaften verbleiben, immer ein wenig fremd, nie wirklich eingebürgert.⁵³⁰

Die Kernfrage, die vor allem seit dem 11. September 2001 zur Debatte steht, ist, ob die islamische Religionskultur – zu der die Attentäter gehören und mit der sie ihre Taten begründen – mit den Normen des westlichen säkularen Rechtsstaats kompatibel ist. Aufgrund der zunehmenden Zahl moslemischer Migranten, deren Einbürgerung und der drei Generationen, die in den Aufnahmeländern geboren und aufgewachsen, geht die Frage nach der Kompatibilität des säkularen Rechtsstaates mit dem Islam davon aus, dass der Islam ein Teil der westlichen Identität geworden ist. In Deutschland hat der Satz des damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff *Der Islam gehört zu Deutschland* eine Kontroverse ausgelöst.⁵³¹ Fragen, die sich nicht nur auf Deutschland beziehen, sondern auf das ganze Europa, werden öfter in den Mittelpunkt öffentlicher Diskussionen gerückt: Beruht die europäische Wertegemeinschaft nur auf christlichem Fundament oder auf jüdisch-christlichem und zum Teil auch auf islamischem? Ist Europa multikulturell? Oder geht es allein um eine moderne, freiheitliche Identität, die in Aufklärung und Individualismus, Demokratie und Menschenrechten wurzelt? Und wie passt der Islam dazu?⁵³²

Die Frage, inwieweit der Islam die europäische Säkularität neu bestimmen kann, berührt vor allem das Problem der Toleranz und Anerkennung. Der säkulare Rechtsstaat scheint bei allen seinen Unvollkommenheiten das historische Erfolgsmodell zu sein, das die Anerkennung aller Religionen und Kulturen in einem Land, unter der Voraussetzung, dass die Trennung von Religion und staatlicher Machtausübung als Grundlage der staat-

⁵³⁰ Tariq Ramadan: *Die europäischen Muslime – Wandlungen und Herausforderungen*. In: Thomas Hartmann / Margret Krannich (Hg.): *Muslime im säkularen Rechtsstaat*. Frankfurt a. M. 2001, S. 89-95, hier S. 89.

⁵³¹ Die Rede des Bundespräsidenten Christian Wulff anlässlich des 20. Jahrestages der deutschen Einheit ist unter folgenden Internetadresse abrufbar:

http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html

⁵³² Vgl. Andreas Wirsching: *Gehört der Islam zu Europa? Der 'Kampf der Kulturen' sollte nicht herbeigeredet, sondern vermieden werden*. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 27. 04. 2011, S. 11.

lichen Ordnung unverzichtbar ist, gewährleistet.⁵³³ Hierbei ist es wichtig zwischen religiösen Normen und Rechtsnormen zu unterscheiden. Religiöse Normen wie die Verrichtung des Gebets, Fasten, Beschneidung, rituelles Schlachten etc., die zur Privatsphäre der Person gehören und in einem öffentlichen Raum praktiziert werden können, müssen ohne jede Einschränkung vom säkularen Rechtsstaat toleriert werden. Rechtsnormen wie das Familienrecht und Strafrecht können nicht auf jede Religionsgemeinschaft oder Ethnie Bezug nehmen. Sie müssen also neutral und nach Möglichkeit für alle Bürger gültig sein. Dabei ist es manchmal schwierig, die säkulare Rechtsordnung mit dem traditionellen islamischen Recht zu vereinbaren, das in islamischen Staaten Anerkennung und Befürwortung von einem großen Teil der Gesellschaft findet. Ein Eheverbot z. B. zwischen einer Moslemin und einem Nichtmoslem, das in Marokko, Ägypten, Saudi-Arabien etc. gültig ist, widerspricht der säkularen Grundlage des bürgerlichen Rechts in Deutschland, das die Religionsfreiheit als Grundrecht garantiert.⁵³⁴

Die Zuwanderung von moslemischen Gemeinschaften nach Westeuropa hat vor allem dazu geführt, dass Politiker und Intellektuelle die Beziehung zwischen Staat, Religion und Gesellschaft neu überdenken. Wichtig ist hier darauf hinzuweisen, dass der Konsens über den Säkularismus in Europa je nach den europäischen Ländern variiert: „Er reicht von einem expliziten Laizismus (Frankreich, Genf), über spezielle Konkordatsregelungen (Deutschland) und einem Säkularismus bei gleichzeitiger privilegierter Stellung einer Konfession (Großbritannien) bis hin zur Anerkennung einer halbstaatlichen Machtstellung der christlichen Kirchen (Polen, Irland) reichen kann.“⁵³⁵

Im Zusammenhang dieser Arbeit lässt sich sagen, dass sich bei der Unterscheidung von Säkularisierungsvarianten die Toleranzgrenzen ebenfalls ändern. Wird Toleranz als xenologischer Begriff, als schöpferisch-produktive Kategorie und als Kategorie der Anerkennung und Kritik⁵³⁶ begriffen, so lässt sich danach fragen, welche Form des Islam ein säkularer Rechtsstaat, der sich zur modernen multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft bekennt, tolerieren bzw. einbeziehen kann.

⁵³³ Vgl. Mathias Rohe, a.a.O., S. 22/23.

⁵³⁴ Vgl. ebd., S. 24.

⁵³⁵ Reinhard Schulze: *Westeuropäische Varianten der Säkularisierung. Anmerkungen zu den Beiträgen von Ramadan und Modood*. In: Thomas Hartmann / Margret Krannich (Hg.): *Muslime im säkularen Rechtsstaat*. Frankfurt a. M. 2001, S. 97.

⁵³⁶ Vgl. Die Einleitung und das vierte Kapitel.

Der Politikwissenschaftler Bassam Tibi hat im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Integration der in Europa lebenden Moslems ein Konzept entwickelt, das von einer Europäisierung des Islam ausgeht und zur Lösung des Zivilisationskonfliktes beitragen soll. Dieses Konzept heißt Euro-Islam und es lässt sich durch seine säkulare Tendenz von der Scharia unterscheiden.⁵³⁷ Tibi zielt mit dem Konzept *Euro-Islam* darauf ab, die auf der politisch-religiösen Ideologie des Islamismus basierende Agenda einer Islamisierung Europas zu verhindern, und stattdessen eine Vision einer Europäisierung des Islam, die sich auf Demokratie, individuelle Freiheit und Säkularität stützt, zu präsentieren.⁵³⁸ Die Islamisierung Europas ist ein Vereinnahmungsmodell, das die säkularen Gesetze durch die religiösen Vorschriften ersetzen will. Europa wird in Augen fundamentalistischer Gruppierungen als Feind wahrgenommen, der entweder ausgerottet oder der eigenen Identität gleich gemacht werden muss. Europa und die westliche Welt im Allgemeinen können auf keinen Fall Freund der islamischen Welt werden, wenn sie sich nicht zum Islam bekennen. Auf solchem Nährboden eines Feind-Freund-Verständnisses ist Toleranz unvorstellbar. Die Formel *einer Europäisierung des Islam* ist ebenso irreführend und scheint assimilatatorisch zu sein, wenn es um Toleranz gegenüber dem Islam als fremder Religion in Deutschland und in Europa geht. Man sollte aber diese Formel nicht wörtlich nehmen, wenn man die Intention von Tibi ernsthaft verfolgt.

Die Kritik von Tibi richtet sich nicht nur auf den totalitären Islamismus, sondern auch auf deutsche Politiker, die den in Deutschland lebenden Moslems eine Kollektividentität zuzuschreiben versuchen. Tibi erklärt seine kritische Meinung zu einer kollektiven Repräsentation der Moslems in Europa wie folgt:

Vor allem deutsche Politiker wollen alle Muslime in einem islamischen Kollektiv in Europa versammelt sehen, um hierdurch einen Gesprächspartner als Vertreter aller Muslime zu haben. Das ist der Ghetto-Islam mit seinem Anspruch auf Kollektivrechte. Damit kommt es zur Verbindung einer ethnischen Gemeinschaft mit einer spezifischen Religionszugehörigkeit: Dieser Prozess etabliert letztendlich eine Verbindung von Ethnizität und Islamismus. Das Konzept des Euro-Islam ist gegen beide gerichtet. Für Europa wäre es besser, in den Muslimen Individuen zu sehen, die die universelle Geltung der Menschenrechte großschreiben.⁵³⁹

Tibi legt wenig Wert auf die unterschiedlichen Säkularisierungsvarianten in den verschiedenen europäischen Ländern. Für ihn ist hauptsächlich wichtig die Säkularität des

⁵³⁷ Vgl. Bassam Tibi: *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*. Darmstadt 2009, S. 65.

⁵³⁸ Vgl. ebd., S. 65/66.

⁵³⁹ Bassam Tibi, a.a.O., S. 71.

Euro-Islam wie die des Europas.⁵⁴⁰ Seine Kritik an der ethnisch-religiösen Kollektividentität begründet sich durch die Skepsis an einer islamischen Tradition, die die kulturellen Grundlagen und das demokratische Konzept Europas gefährden könnten. Tibi benutzt das meist in Frankreich übliche Wort Citoyen bzw. Citoyenneté (Staatsbürger/Staatsbürgerschaft), um in seinem Ansatz dem Ghetto-Islam, der die Integration moslemischer Bürger in Europa verhindert, entgegenzutreten. Mit dem Begriff der Citoyenneté nähert sich Tibi dem französischen Modell der Säkularisierung (Laizismus) an; er wendet sich jedoch gegen eine umfassende Profanisierung, die keine religiösen Heiligtümer kennt.⁵⁴¹ Tibi fasst die wichtigsten Aspekte eines Euro-Islam, der als Brücke zwischen Islam und Europa gelten soll, folgendermaßen zusammen:

Die Verbindung von Laizität und säkularer Toleranz, die sich erheblich von der islamischen Toleranz unterscheidet, ist zu akzeptieren. Außerdem gehört dazu ein religiöser und kultureller Pluralismus, der Relativismus und Neoabsolutismus gleichermaßen abweist. Dann zählt zu den Bestandteilen eines Euro-Islam die säkulare Demokratie, das heißt ein moderner Staat, der auf demokratisch-säkularen Grundlagen beruht und parallel zu einer als Zivilgesellschaft zu definierenden „open society“ existiert.

Als letztes Element ist die bereits angeführte Zivilgesellschaft zu nennen, die Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem setzt. Die Zivilgesellschaft erkennt Religion als Privatsache an und entfernt sie im Interesse des inneren Friedens aus dem öffentlichen Leben, so dass die öffentliche Sphäre streng säkular ist.⁵⁴²

Die Perspektive eines Euro-Islam von Tibi lässt sich als Plädoyer für die Einbeziehung des Islam als Nachbarreligion in Europa betrachten. Der Übergang von der Fremd- zur Nachbarreligion bedarf einer Vision vom historischen und interkulturellen Verständnis islamischer und europäischer Werte. Das Konzept eines Euro-Islam ist relativ unscharf, weil es eine Kollektividentität unter den in Europa lebenden Moslems nicht gibt, obwohl Tibi gegen eine Kollektividentität moslemischer Migranten in Europa argumentiert. Es steht immer die Frage nach der Herkunftsgesellschaft im Vordergrund. Tibi und andere viele Intellektuelle in Europa und in der islamischen Welt, die die Integrationschancen moslemischer Zuwanderer in multikulturellen Gesellschaften und säkularen Staaten erforschen, vertreten die Ansicht, dass die Scharia, das traditionelle Recht des Islam, die westlichen Werte des Rechtsstaats bedroht, weil sie in ihrem Wesen keine Trennung von Politik und Religion kennt. Tibi verdeutlicht, dass sein Konzept eines

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., S. 77.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., S. 93.

⁵⁴² Ebd., S. 93/94.

Euro-Islam nicht die Einführung der Scharia in die europäischen Rechtsordnungen anstrebt und somit die säkularen Werte nicht gefährdet.⁵⁴³ Problematisch bleibt immer die Tatsache, dass bei vielen moslemischen Zuwanderern die Praktizierung der Scharia als Lebensstil eine besondere Rolle spielt. Aber hier ist es notwendig darauf aufmerksam zu machen, dass manche Zuwanderer unter der Praktizierung der Scharia nur die religiösen Normen wie Beten und Fasten verstehen. Für andere (nicht unbedingt fundamentalistische Gruppierungen) ist die Scharia ein umfassendes System, das alle Lebensbereiche – inklusiv natürlich die Rechtsordnung – eines Moslems umfasst und ohne jede Einschränkung praktiziert werden soll. Das oben erwähnte Beispiel des Eheverbotes zwischen einer Moslemin und einem Nichtmoslem ist ein Verstoß gegen die Religionsfreiheit des Individuums, der in islamischen Staaten meistens durch die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung gerechtfertigt wird. Ein solches Eheverbot darf also im säkularen Rechtsstaat nicht toleriert werden. Ebenso ist das Minarett-Verbot in der Schweiz im Jahr 2009 eine Einschränkung der Religionsfreiheit, die im Namen der Neutralität des Staates geübt wurde.

Die Frage nach der Kompatibilität des säkularen Rechtsstaats mit dem Islam ist ein Problem der Toleranz. Dabei steht die Anerkennung verschiedener regionaler, religiöser und kultureller Identitäten im Zentrum der Interessen des Säkularismus. Besonders in Bezug auf die Problematik der Religionsfreiheit soll der Säkularismus die Vielfalt der Religionen fördern und die Säkularität nicht als Ideologie, als Mittel staatlicher Machtausübung instrumentalisieren. In diesem Zusammenhang erklärt der Philosoph und Historiker Heiner Bielefeldt die Aufgabe einer neutralen Säkularität so:

Die Säkularität des Rechtsstaats zielt nicht etwa darauf ab, die Religionsgemeinschaften an den Rand der Gesellschaft abzudrängen, sondern gewährleistet ihnen vielmehr Möglichkeiten freiheitlicher Entfaltung. Es geht darum, den Pluralismus der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen in der modernen Gesellschaft politisch-rechtlich so zu gestalten, dass Freiheit und Gleichberechtigung aller ermöglicht werden. Die im Menschenrecht auf Religionsfreiheit begründete Säkularität ist deshalb das genaue Gegenteil jeder vormundschaftlichen Staatsideologie, das Gegenteil auch eines ideologischen Laizismus.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Vgl. Tibi, a.a.O., S. 109-139.

⁵⁴⁴ Heiner Bielefeldt: Muslime im säkularen Rechtsstaat – vom Recht der Muslime zur Mitgestaltung der Gesellschaft. In: Thomas Hartmann / Margret Krannich (Hg.): Muslime im säkularen Rechtsstaat. Frankfurt a. M. 2001, S. 70/ 71. Der Artikel ist auch unter der folgenden Adresse abrufbar: <http://www.migration-boell.de/downloads/integration/bielefeldt.pdf>

Wenn demzufolge die Säkularität und der säkulare Rechtsstaat Toleranz als Prinzip des Zusammenlebens verschiedener Kulturen und Religionen in einem Land fördert, wenn Toleranz als Anerkennungskategorie nicht entgleist oder instrumentalisiert wird, dann muss auch das traditionelle islamische Recht (Scharia) relativiert werden. Das theologische Konzept der Toleranz im Islam, das durch die Scharia begründet ist und im obigen Beispiel durch den Vertrag des Propheten Mohammed mit Christen erklärt wurde, ist ein Toleranzedikt, das den Zweck einer historischen Notwendigkeit erfüllt hat. Dieses theologische Toleranzkonzept, das auf vorübergehende Duldung abzielt, ist mit dem modernen Toleranzkonzept des demokratischen Verfassungsstaats nicht vereinbar. Und es kann nicht zur Anerkennung und Akzeptanz säkularer Werte führen. Deshalb müsste dieses theologische Toleranzkonzept erweitert werden, denn sonst kann das implizierte Duldungskonzept von seinem historischen Kontext getrennt interpretiert werden, und von manchen islamistischen und fundamentalistischen Gruppen als vorübergehender Zustand, ja als zeitweiliger *Waffenstillstand* instrumentalisiert werden, um später die demokratischen Grundlagen Europas des säkularen Rechtsstaates zu bekämpfen.

6.3 Das Problem religiöser Toleranz im säkularen Verfassungsstaat westlicher Prägung

Einen wichtigen Beitrag zum Thema *Toleranz im modernen Verfassungsstaat* hat der Soziologe und ehemalige römisch-katholische Theologe Johannes Neumann geleistet. Zusammen mit dem Sozialphilosoph und Politikwissenschaftler Michael W. Fischer hat Neumann die Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften thematisiert.⁵⁴⁵ Die Herausgeber weisen in der Einleitung auf den Zusammenhang von Toleranz und Repression hin. Die Frage der Toleranz in den modernen pluralistischen Gesellschaften ist eine Frage der Freiheitsrechte von Fremden und Minderheiten. Fischer und Neumann halten Toleranz für ein Kampfwort der Neuzeit. Dieses Kampfwort wird von den einen oft verteufelt und ebenso oft missbraucht von anderen.⁵⁴⁶ Es geht um einen Kampf um die Würde des Menschen, um sein Recht auf Meinungsfreiheit und um die gegenseitige

⁵⁴⁵ Johannes Neumann / Michael W. Fischer (Hg.): *Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/New York 1987.

⁵⁴⁶ Johannes Neumann / Michael Fischer: *Toleranz und Repression*, a.a.O., S. 7.

Anerkennung der differenten Weltanschauungen. Der Toleranzbegriff lässt sich im modernen Verständnis als Instrumentarium der Kritik der Absolutheitsmacht verstehen. Im vorneuzeitlichen Zeitraum war der Begriff der Toleranz, wie oben an mehreren Stellen erwähnt, nur mit Duldung zu assoziieren. Fischer und Neumann knüpfen an diesen Zusammenhang an, wenn sie schreiben:

Toleranz meint Duldung. Geduldet wird jedoch lediglich derjenige, der mit Vorbehalten aufgenommen wird; dessen Verhalten ungewöhnlich oder ungehörig, dessen Lebensform fremdartig, dessen Lehre falsch erscheint oder der nach anderen, den eigenen Wertmustern widerstreitenden Wertvorstellungen lebt...Zur Duldung gehört somit gewissermaßen die Repression, die latente Ablehnung, die mehr oder weniger versteckte Unterdrückung, die Intoleranz. Diese wiederum wurde, da sie ja für die Wahrheit, das Gute und Richtige eintrat, noch bis in die Gegenwart hinein als „Tugend“ bezeichnet, also als etwas durchaus Positives, für dessen Anwendung bestimmte Normen herausgebildet worden waren. Demgegenüber war die Toleranz etwas Mühseliges und Schwächliches, eine Haltung, die man notgedrungen einnehmen mußte, sofern man selbst Schwächen hatte, von denen man erwartete, daß sie andere tolerieren.⁵⁴⁷

Im 18. Jahrhundert hat sich die Begriffsverwendung von Toleranz verändert. Der Kampf gegen die politische Unterdrückung wurde intensiv und aggressiv. Toleranz als Akt der Duldung, der eine Machtposition verstärkt, wird nicht mehr akzeptiert. Eine Toleranzkonzeption, die nur die Rechte der Mehrheit gewährleistet, und die abweichenden Überzeugungen im Rahmen eines laissez faire behandelt, führt zur Ausgrenzung der Mehrheit. Neumann und Fischer sprechen hier von einem Zusammenhang zwischen Toleranz und der offenen Gesellschaft. Nicht nur die politische Macht ist verantwortlich für die Freiheitsrechte der Bürger, sondern die pluralistische Gesellschaft, wenn sie offen ist, trägt auch dazu bei, Toleranz als Instrumentarium der Verständigung zu verfestigen. Von dieser Perspektive ausgehend ist Toleranz keine bloße minderheitsgebundene Sache; sie hat die Funktion, die Freiheit der Individuen und zugleich ihre gegenseitige Verpflichtung für die öffentliche Ordnung zu gewährleisten: „Wer nicht bereit ist, selbst tolerant zu sein, also den anderen zu dulden, ja, zu akzeptieren, setzt in der pluralen Gesellschaft seine eigene Freiheit aufs Spiel.“⁵⁴⁸

Bezüglich der Freiheitsrechte von Minderheiten in säkularen Gesellschaften diskutiert Neumann Toleranz als grundlegendes Verfassungsprinzip.⁵⁴⁹ Gegen den passiven Akt

⁵⁴⁷ Ebd., S. 7.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 11.

⁵⁴⁹ Johannes Neumann: Toleranz als grundlegendes Verfassungsprinzip. In: Johannes Neumann / Michael W. Fischer (Hg.): *Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften*.

eines Duldens richtet sich Neumann und fordert ein aktives Verständnis von Toleranz: „Toleranz ist alles andere als ein schlaffes Hinnehmen, ein feiges Koexistieren, sondern eine aktive Handlung, die den anderen in seinem Recht anders zu sein, akzeptiert.“⁵⁵⁰ Obwohl Toleranz umstritten und ein vieldeutbarer Begriff ist, denn „sie kann Duldung in verschiedenem Umfang bedeuten: Von einem Minimum, das lediglich ein Recht zu existieren zuerkennt, bis zum Maximum, der vollen und gleichberechtigten Anerkennung als vollgültige Rechts- und Gesellschafts-genossen“⁵⁵¹, muss man die Ambivalenz dieses Begriffs nicht als Grund nehmen, um ihn durch einen anderen Begriff zu ersetzen.⁵⁵² Hinsichtlich der Verfassungsprinzipien ist es scheinbar gefährlich, den Toleranzbegriff trotz seiner Ambivalenz und Unbestimmtheit als ein die Verfassung grundlegendes interpretierendes Prinzip darzustellen.⁵⁵³ Um diese Ambivalenz zu bewältigen, muss man vom Duldungskonzept der Toleranz Abschied nehmen und sich dem Anerkennungskonzept hinwenden. Im modernen Verfassungsstaat spricht man von einer anerkennenden Toleranz, die sich als „ein Verhalten gegenüber einem Mitmenschen, das ihn trotz seiner unterschiedlichen Überzeugung in seiner Würde anerkennt“⁵⁵⁴, definiert. Anerkennung des Fremden, wie er ist, setzt voraus, dass „wir das reine Wesen der Toleranz begreifen und befreien wollen: wir müssen sie aus der Sphäre der *Ideale* herunterholen und sie zur lebendigen *Gebärde* werden lassen.“⁵⁵⁵ Dass nach der Aufklärung ein Bewusstsein in Europa entstand, das die Säkularisierung der Lebenswelt zum Endziel aller rationalen Denktraditionen setzt, wird von manchen Kritikern wie Dolf Sternberger skeptisch bewertet. Eine Toleranzform von säkularen Staaten, die als die Idealform aller toleranten Verhalten angesehen wird, kann in eine Praxis der Intoleranz umkippen. Von nationalistischen Ideologien (z.B. nationalsozialistische Ideologie in Deutschland) kann das säkulare Toleranzideal missbraucht werden, um eine grenzlose Machtpolitik auszuüben. Toleranz gewinnt seit dem 18. Jahrhundert in

ten. Frankfurt/New York 1987. S. 91-98. Später gekürzt erschienen in: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine Anthologische Dokumentation. Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto (Hg.). Tübingen 2000, S. 345-349.

⁵⁵⁰ Neumann, a.a.O., S. 74.

⁵⁵¹ Ebd., S. 71.

⁵⁵² Vgl. ebd., S. 95.

⁵⁵³ Vgl. ebd., S. 72.

⁵⁵⁴ Otto Busch: *Toleranz und Grundgesetz. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzdenkens*. Bonn 1967. S. 88.

⁵⁵⁵ Dolf Sternberger: *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit*, in: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation. Alois Wierlacher / Wolf Dieter Otto (Hg.). Tübingen 2002, S. 50.

Europa eine säkulare Tradition, die gegen die religiöse Intoleranz (Unduldsamkeit mit den Worten jener Zeit) gerichtet war. Diese säkulare Toleranz muss nicht die Idee der religiösen Gleichgültigkeit bzw. Brüderlichkeit, die die kulturellen Unterschiede nicht beachtet, in einem staatlichen oder nationalistischen Gewand reproduzieren. Gegen ein totalitäres Denken in Form einer säkularen Staatsgewalt und Toleranzedikte, die nichts anderes als ein Machtmittel des Staates ausdrücken, wendet sich Sternberger, wenn er formuliert:

Ich glaube, wir können uns der Konsequenz nicht entziehen, daß wir – wenn ich so sagen darf: wir Europäer – gerade im Zeichen des Toleranzideals wahrhaftig vom Regen in die Traufe gekommen sind – nämlich vom Regen der religiösen Unduldsamkeit in die Traufe der staatlichen und nationalen und nicht einmal nur dieser, sondern der Unduldsamkeit der sogenannten Rasse und der sogenannten Weltanschauung...Wollen wir das Wesen der Toleranz, der Duldung selbst begreifen, so müssen wir sie aus dieser Umklammerung des Leviathans befreien, dem sie so dient gewesen ist, so müssen wir sie den Krallen des Staates und des politischen Macht-Kalküls entreißen und zwar von Anfang an, und das heißt: *wir müssen sie auch aus der Verschwisterung mit der religiösen Gleichgültigkeit lösen*, in der sie historisch zuerst aufgetreten ist, mit jenem „indifferentisme religieux“ zum Beispiel Heinrichs IV. von Frankreich.⁵⁵⁶

Aus diesem Zitat kann man den Schluss ziehen, dass säkulare Toleranz Differenzen nicht nur in der Religion, sondern auch in den kulturellen und politischen Anschauungen mit einbeziehen muss. Es stellt sich hier die Frage, inwieweit die säkulare verfassungsrechtliche Toleranzform in der Theorie, aber auch in der Praxis das Problem der Religionsfreiheit und des kulturellen Pluralismus lösen kann. Um diese Frage zu beantworten, muss der Begriff der Toleranz als Prinzip des modernen säkularen Verfassungsstaats im Folgenden noch präziser dargestellt werden.

Aus säkularer Sicht stellt Neumann hinsichtlich des Umgangs mit der Andersartigkeit die Misere der schrankenlosen Macht des Gottesstaates folgendermaßen fest:

...Weil jedoch bei Ideen nur theoretisch unterschieden werden kann zwischen der abstrakten Idee und ihrem konkreten Träger, der Person, ist es in allen Systemen, die eine absolute Wahrheit zu verteidigen glauben, immer wieder zur Verfolgung Andersdenkender gekommen bis hin zu ihrer physischen Vernichtung, zum Mord im Namen der Wahrheit, eines Gottes, ja der Liebe. Dass solches Vorgehen nicht nur in ferner Vergangenheit möglich war, zeigen nicht nur die jüngste Geschichte des deutschen Volkes, sondern beispielsweise ebenso auch die gegenwärtigen Entwicklungen im Iran.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ Dolf Sternberger, a.a.O., S. 47.

⁵⁵⁷ Johannes Neumann: *Toleranz als grundlegendes Verfassungsprinzip*, a.a.O., S.72.

Neumann zufolge ist es im Laufe der Geschichte nachzuweisen, dass die Idee der Toleranz in jeder theokratischen Richtung eines Staates zum Scheitern verurteilt ist. Nach dieser Auffassung sind zwei wichtige Elemente zu beachten, wenn der Begriff der Toleranz nicht als Maxime des theokratischen Staates (das Duldungskonzept), sondern als Prinzip des modernen säkularen Verfassungsstaats (das Anerkennungskonzept) betrachtet wird:

Erstens charakterisiert Neumann die Ansicht als fragil und unsicher, die Toleranz lediglich als Duldung betrachtet, denn Toleranz dieser Art

kann [bei jedem Zeitpunkt] durch Umschlag der öffentlichen Meinung, also durch Beeinflussung von Seiten gesellschaftlich bedeutsamer Kräfte, oder durch autoritativen Akt der öffentlichen Machthaber aufgehoben werden... Eine solche Toleranz wird dann zum machtpolitischen Instrument und zum gesellschaftlichen Zynismus.⁵⁵⁸

Diese Konzeption von Toleranz, die Forst als Erlaubnis-Konzeption bezeichnet, kann nur entweder der Autorität des Staates oder bestimmten Gruppen von Gesellschaft dienen (Erlaubniskonzeption nach Forst), die sich de facto hinter dem Toleranzbegriff verstecken, um ihre Machtpositionen zu festigen. Toleranz nimmt in diesem Falle eine ideologische Gestalt an, die sich nicht nur mit der Durchsetzung der eigenen Interessen begnügt, sondern weiterhin auf Diskriminierung und Rassismus hinausläuft.⁵⁵⁹ Ohne Beseitigung dieser Art von Toleranz sind die Grundsätze des modernen Verfassungsstaats wie z.B. Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit überhaupt nicht denkbar. Der moderne Staat, der sich aus der humanistischen Bewegung über die Aufklärung hin bis zur Neuzeit entwickelt hat, erkennt die Interpretation der Toleranz als Duldung nicht an und fordert eine andere Art von Toleranz. Eine Toleranzform, die vom Grundsatz der gegenseitigen gesellschaftlichen Rücksichtnahme, der Nicht-Diskriminierung und der politischen Gleichberechtigung bestimmt wird, ist insofern das tragende Prinzip jeder Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit in einem pluralistischen Gemeinwesen.⁵⁶⁰ Zweitens hält Neumann ebenso wie Mitscherlich Toleranz für keine angeborene Fähigkeit; sie ist an einen Lernprozess gebunden und ein Produkt individueller und kollektiver Erfahrung sowie das Ergebnis eines sozialen Prozesses der konkreten Gesell-

⁵⁵⁸ Ebd., S. 73.

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., S. 73.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., S. 73.

schaft.⁵⁶¹ Toleranz entfaltet sich aus den kritischen Fähigkeiten des Individuums und der Kultur und zielt darauf ab, den Anderen in seinem Recht anders zu sein zu akzeptieren.⁵⁶² Wenn man heute von Anerkennung des Anderen in seiner Andersartigkeit spricht, so wird dieser Gedanke in erster Linie im Rahmen des Pluralismus bzw. pluralistischer Gesellschaften verfolgt, wie die Publikation von Neumann und Fischer aufzeigt. In pluralistischen Gesellschaften existiert neben der grundsätzlichen Forderung nach Toleranz, auch die Notwendigkeit Toleranz zu begrenzen. Wann muss man Toleranz fordern und wann begrenzen? Am Beispiel der Religionsfreiheit und ihr Verhältnis zur Toleranz lässt sich zeigen, dass der *pluralistische* Staat dafür verantwortlich ist, Toleranz zu gewährleisten: Der Staat ist verfassungsgemäß dazu verpflichtet, seinen Bürgern Religionsfreiheit zu garantieren. Das bedeutet, die einzelnen Subjekte können ihre religiösen Überzeugungen frei und ohne jede Einschränkung praktizieren, selbst wenn diese religiösen Praktiken von der Staatsreligion – wenn der Staat überhaupt eine offizielle Religion hat – abweichen. Dieses Prinzip gilt, sofern die vom Staat unterstützte Religion durch diese religiöse Pluralität nicht zerstört wird. In einem säkularen Verfassungsstaat ist demnach die Neutralität gegenüber den Glaubenssachen nicht nur erwünscht, sondern auch notwendig. Neutralität ist demgemäß als Grundlage der Toleranz des säkularen Staates zu verstehen.

In der säkularen Tradition von Toleranz ist für Neumann entscheidend die Kategorie der Anerkennung, die ein tolerantes Verhalten trägt. Aus diesem Aspekt lassen sich auch die Grenzen der Toleranz bestimmen. Wenn z.B. nationalistische oder fundamentalistische Ideologien versuchen, die eigene Kultur zu zerstören und somit nicht bereit sind, ihrerseits Toleranz zu üben. Wenn Toleranz als Prinzip der Anerkennung und Akzeptanz fremden Verhaltens und fremder Überzeugungen verneint und die eigene kulturelle Identität unmöglich gemacht wird, dann hat Toleranz ihre notwendige Grenze:⁵⁶³

Nicht viel anders steht es mit dem Begriff der *Moral*, im Sinne einer öffentlichen Moral. Auch diesbezüglich kann nur ein gesellschaftlich relevantes Verhalten in Rede stehen. Allein dann und nur dort, wo religiös begründetes Verhalten in eklatanter und traditionsfremder Weise gegen die moralisch-sittlichen Vorstellungen der Gesellschaft verstößt, sind Gesellschaft bzw. der staatliche Gesetzgeber berechtigt, durch soziale Sanktionen bzw. mit Zwangsmaßnahmen einzugreifen, um die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Allerdings darf Moral dabei nicht im Sinne einer bestimmten religiösen Tradition

⁵⁶¹ Vgl. ebd., S. 74.

⁵⁶² Vgl. ebd., S. 74.

⁵⁶³ Vgl. ebd., S. 74.

festgeschrieben werden. In einer pluralistischen Gesellschaft und dem darüber sich wölbenden Staat muß ein erheblicher Spielraum gewährleistet sein für die Ausgestaltung sowohl einer individuellen als auch einer kollektiven ethnischen Lebenspraxis, die vom traditionellen Verhalten abweicht...entscheidend ist also lediglich die Tatsache, daß ein bestimmtes Verhalten in einem anderen kulturellen Kontext nicht rezipierbar ist, ohne dort die gesellschaftliche Ordnung empfindlich zu stören; bedeutsam ist somit allein die >kulturelle Unverträglichkeit<.⁵⁶⁴

Neumann analysiert die Toleranzfrage im Spielraum einer pluralistischen Gesellschaft, in der die Religionsfreiheit durch die säkulare Menschenrechtskonvention garantiert ist. Die Religionsfreiheit wird, so erklärt Neumann, durch die Grundrechte und Freiheiten anderer begrenzt. Die Gesellschaftsmitglieder müssen sich dazu verpflichtet fühlen, sich gegenseitig zu anerkennen. Toleranz ist in diesem Sinne eine Interpretationsmaxime, die die Freiheitsrechte und die gegenseitige Verpflichtung, die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten, zu realisierbaren Normen werden lässt.⁵⁶⁵ Religionsfreiheit und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung sind nicht nur theoretische, sondern auch praktische Herausforderungen für Toleranz und Toleranzgrenzen. In der pluralistischen Gesellschaft begegnen sich verschiedene Religionen und Kulturen, deren Träger entschließen müssen, ob sie im Zwischen interkulturell handeln (vgl. Waldenfels Anm. 11) und damit einen erfolgreichen Multikulturalismus erstellen (vgl. Amartya Sen Anm.) oder ob sie sich voneinander abgrenzen, die eigenen Identitäten überschätzen und in die Richtung eines im Sinne von Sens Bezeichnung Monokulturalismus gehen, der schließlich zur Segmentierung führt.

Der moderne säkulare Verfassungsstaat sieht in der Akzeptanz von fremden Konfessionen oder Ablehnung von Glaubenszwang eine überholte Sache im Sinne von selbstverständlich. Das Problem der kulturellen und religiösen Pluralität innerhalb einer Gesellschaft ist im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert die neue Herausforderung für den säkularen demokratischen Rechtsstaat:

Die konfessionelle Verschiedenheit, die die Idee der Toleranz in der Aufklärung zu einem weithin anerkannten Ideal werden ließ, ist heute kaum mehr ein besonders dringliches Problem. Aber noch immer geht es um die Möglichkeiten und die faktischen Hindernisse im friedlichen Zusammenleben der Menschen in Gesellschaften, Nachbarschaften und Welten, die gespalten sind: von Verschiedenheit der Kulturen, der Hautfarbe, der wirtschaftlichen Lebenschancen, der Volkszugehörigkeit, der tradierten Lebensformen, der

⁵⁶⁴ Ebd., S. 92/93.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 93.

Mentalitäten, der Generationen und auch noch immer: der Religionen. Zu den Notwendigkeiten der friedlichen Existenz trotz und mit den Unterschieden kommt immer stärker das Problem der Zerstörung der natürlichen, sozialen und geistigen Lebensgrundlagen.⁵⁶⁶

Die im Zeitalter der Aufklärung entstandene religiöse Toleranz gegenüber Andersgläubigen ist inzwischen zur Toleranz gegenüber Andersdenkenden überhaupt verallgemeinert worden.⁵⁶⁷ Kulturelle Verschiedenheit kann aber auch wieder konfessionelle Kontroversen auslösen, indem Individuen innerhalb pluralistischer Gesellschaften mit ihrem Migrationshintergrund die aufnehmende Gesellschaft mit ihren kulturellen und religiösen Überzeugungen beeinflussen. Hierbei soll der säkulare Staat zu seiner Aufgabe machen, Auseinandersetzungen und Meinungs austausch zu fördern. Der Politikwissenschaftler Dieter Oberndörfer begründet in einem Artikel mit dem Titel *Leitkultur und Berliner Republik. Die Herausforderung der multikulturellen Gesellschaft Deutschlands ist das Grundgesetz*, erschienen in der Zeitschrift *Aus Politik und Geschichte* ausgehend vom Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, das die individuelle Freiheit der Kultur, des religiösen Glaubens, der religiösen Praxis und der Weltanschauung gewährleistet, seine Meinung über die multikulturelle Gesellschaft Deutschlands:

Aus der individuellen Freiheit der Kultur im modernen Verfassungsstaat folgt, dass die Kultur keine verbindlich vorgegebene kollektive Orientierungsgröße sein kann. In der Republik gibt es keine nationalen Religionen oder Kulturen, die für ihre Bürger verbindlich gemacht werden dürfen. Versuche, einem Deutschen, Franzosen oder Amerikaner eine bestimmte Religion oder Eigenschaft vorzuschreiben, sind ein Anschlag auf den Geist und die Bestimmungen ihrer Verfassungen. Dies gilt insbesondere auch für die religiöse Praxis wie z.B. die Behinderung des Baus von Moscheen. Die Kultur der Deutschen, der Bürger der Bundesrepublik Deutschland, kann immer nur der gesamte und in sich überaus vielfältige Güterkorb der kulturellen Werte aller deutschen Staatsbürger sein...⁵⁶⁸

Oberndörfer kritisiert scharf die Idee einer für alle Deutschen verbindlichen Leitkultur,⁵⁶⁹ die vorwiegend auf den ethnokulturellen Nationalismus abhebt und den kulturel-

⁵⁶⁶ Konrad Hilpert / Jürgen Werbick: *Anerkennung des Anderen und Achtung des Andersartigen - Grundbedingung eines Zusammenlebens in Freiheit und Gerechtigkeit*. In: *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999)*. Eine Anthologische Dokumentation / hrsg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto. Tübingen 2000, S. 450/451.

⁵⁶⁷ Vgl. Jürgen Habermas: *Wann müssen wir tolerant sein? über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorie*. Festvortrag zum Leibniztag der Berliner-brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. Juni 2002.

⁵⁶⁸ Dieter Oberndörfer: *Leitkultur und Berliner Republik. Die Herausforderung der multikulturellen Gesellschaft Deutschlands ist das Grundgesetz*. In: *Berliner Republik, Aus Politik und Zeitgeschichte* 2001. Der Text ist abrufbar unter der folgenden Adresse: <http://www.bpb.de/apuz/26537/leitkultur-und-berliner-republik>.

⁵⁶⁹ Vgl. Bassam Tibi: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München 1998.

len Pluralismus ablehnt. Den politischen Eliten Deutschlands wirft er vor, dass in ihrem Denken die individuelle Freiheit der Kultur und der dadurch geschützte kulturelle Pluralismus des republikanischen Verfassungsstaats noch nicht verankert sind.⁵⁷⁰ Der republikanische Verfassungsstaat hat die Aufgabe, durch Grundrechte, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit die individuelle Freiheit der Kultur aber auch kulturelle gesellschaftliche Vielfalt und Dynamik zu schützen.⁵⁷¹ Es wird hier die Frage gestellt, inwieweit sich die kulturelle und religiöse Vielfalt, die vom Grundgesetz gewährleistet wird, schrankenlos praktizieren lässt. Dies wird im Folgenden anhand der Gesetzgebung zur rituellen Beschneidung in Deutschland erläutert.

6.4 Exkurs: Das Problem des Anerkennung und des Ausgleichs kulturdiverser religiöse und kulturelle Konzepte anlässlich der Gesetzgebung zur rituellen Beschneidung in Deutschland

Im Rahmen dieser kulturellen und religiösen Vielfalt, die von der deutschen Verfassung als säkulare Verfassung anerkannt und unterstützt werden, kann das praktische Beispiel nämlich das Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen und später im Dezember 2012 die Legalisierung durch den Bundestag erörtert werden. Es ist das aktuellste Thema, das in Deutschland Kontroversen ausgelöst hat. Wie der Schweizer Minarettstreit im Jahr 2006, das Tragen des Kopftuchs in den öffentlichen Schulen in Frankreich, die sogenannten Mohammed-Karikaturen in der dänischen Tageszeitung Jyllands-Posten und noch andere Beispiele kann auch die Entscheidung des Land- und Amtsgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen als Toleranzproblem disputiert werden. Dabei sind die freie Religionsausübung und die Anerkennung kultureller Fremdheit der Impuls der Diskussion.

Das Urteil bezieht sich auf die säkulare Tradition des Rechtsstaats, in dem nichts höherwertig als das Grundgesetz ist. Der Professor für Strafrecht an der Universität Passau Holm Putzke schrieb einen Aufsatz über die Strafbarkeit der Beschneidung, in dem er aus juristischer säkularer Perspektive das Kölner Urteil würdigte.⁵⁷² Kritische Stimmen

⁵⁷⁰ Ebd.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Holm Putzke: *Recht und Ritual – ein großes Urteil einer kleinen Strafkammer*. Der Text ist erreichbar unter der folgenden Adresse:

zum Urteil verbreiteten sich in Deutschland aus religiösen und kulturellen Gründen. Der strittige Punkt in dieser Debatte ist, ob Beschneidung in unserem Zeitalter als strafbare Körperverletzung oder als altehrwürdige Tradition anzusehen ist, die noch praktiziert werden kann. Das Kölner Landgericht erklärt jede Art Beschneidung zur Körperverletzung. Dieses Urteil betrifft Moslems und Juden, die in Deutschland leben. Für manche religiös erzogene Moslems und Juden ist es unmöglich, auf die Beschneidung als Fundament ihrer religiösen Tradition zu verzichten. Hier geht es also um eine Konfrontation säkularer Normen des Rechtsstaats mit einem religiösem Ritual zu tun. Inwieweit können moderne säkulare Normen Verständnis für traditionelle Überlieferungen zeigen? Und welche Funktion können Toleranz und Fremdverstehen bei der Interpretation des Eigenen und Fremden einnehmen?

Zuerst scheint die Schilderung des Geschehens wichtig zu sein. Der folgende Text gibt in gekürzter Fassung einen Überblick, wie es dazu kam, dass das Kölner Landgericht über die Strafbarkeit von Beschneidungen entschied:

Im November 2010 hatte ein niedergelassener Arzt, Facharzt für Chirurgie und nach eigenen Angaben gläubiger Muslim, mit Einwilligung der ebenfalls muslimischen Eltern eine medizinisch nicht notwendige Beschneidung (Zirkumzision) an einem vierjährigen Jungen durchgeführt, wobei der Eingriff unter örtlicher Betäubung und aus religiösen Gründen stattfand. Obwohl der Arzt – laut einem Sachverständigen – den operativen Eingriff *lege artis* vorgenommen hatte, kam es zwei Tage danach zu Blutungen. Die Mutter brachte den Jungen in die Kindernotaufnahme der Universitätsklinik Köln, wo ihn ein Urologe unter Vollnarkose operierte und die Blutungen gestillt werden konnten. Weil der behandelnde Arzt den begründeten Verdacht hatte, dass die Beschneidung nicht nach den Regeln der ärztlichen Kunst vorgenommen worden sei, informierte die Klinik die Polizei. Zwangsläufig erhielt damit auch die Staatsanwaltschaft Kenntnis von der Sache und erhob Anklage gegen den Beschneider – weil der Arzt ein Skalpell benutzt hatte, sogar wegen gefährlicher Körperverletzung nach § 224 Abs. 1 Nr. 2 StGB. Das AG Köln eröffnete das Hauptverfahren, ging also zunächst von einer Verurteilungswahrscheinlichkeit aus, sprach den Angeklagten dann aber nach durchgeführter Hauptverhandlung aus rechtlichen Gründen frei, weil er wegen der Einwilligung der Personensorgeberechtigten gerechtfertigt gehandelt habe⁴. Dabei räumte der Amtsrichter dem Recht auf Religionsausübungsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1, Abs. 2 GG und dem elterlichen Erziehungsrecht aus Art. 6 Abs. 2 S. 1 GG Vorrang ein gegenüber dem Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit aus Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG, weil die Zirkumzision „als traditionell-rituelle Handlungsweise zur Dokumentation der kulturellen und religiösen Zugehörigkeit zur muslimischen Lebensgemeinschaft“ gehöre. Zudem werde „einer drohenden Stigmatisierung des Kindes entgegengewirkt“. Auch nehme die Zirkumzision „aus medizinischer Sicht als präventive ‚Vorsorge-‘Maßnahme einen wichtigen Stellenwert“ ein, weil „u. a. potenziellen Krebserkrankungen pp. vorgebeugt“ werde.

<http://www.holmputzke.de/images/stories/pdf/2012%20putzke%20medr%202012%20621%20anm%20zu%20lg%20kln.pdf>

Dagegen legte die Staatsanwaltschaft Berufung ein, die vom LG verworfen wurde. Im Gegensatz zum AG bejahte die Kammer allerdings die Rechtswidrigkeit. Gleichzeitig nahm sie jedoch zugunsten des Angeklagten einen unvermeidbaren Verbotsirrtum an. Obwohl die Staatsanwaltschaft gegen diese Entscheidung Revision hätte einlegen können, verzichtete sie hierauf.⁵⁷³

Aus positivistischer Perspektive wird erklärt, dass in juristischer Hinsicht immer, wenn ein Arzt das Messer ansetzt, es einer Körperverletzung kommt. Deshalb braucht der Arzt einen guten Grund, um loszuschneiden: Weil er das Leben und die Gesundheit des Patienten retten will, weil er, im Falle der Schönheitsoperation, das Wohlbefinden oder zumindest den sozialen Status dessen erhöhen will, der den Eingriff wünscht. Im Beschneidungsfall stellt sich die Frage: Mit welchem Recht sollte der Arzt dem Willen der Eltern folgen und ihrem Kind die Vorhaut des Penis entfernen?⁵⁷⁴

Putzke stellt fest, dass eine religiöse Beschneidung, wie jede Operation, den Straftatbestand der Körperverletzung nach § 223 Abs. 1 StGB erfüllt.⁵⁷⁵ Im Gegensatz zur Schönheitsoperation ist im Falle der Beschneidung die Einwilligungsfähigkeit bei einem vier- oder fünfjährigen Kind, wenn es später dem Islam angehören wird, oder am achten Tag nach der Geburt, falls seine Religionsgemeinschaft jüdisch ist, noch nicht vorhanden. Was die Wirksamkeit der elterlichen Einwilligung angeht, kommt das Gericht zu dem Ergebnis: Gemäß § 1627 S. 1 BGB sind vom Sorgerecht nur Erziehungsmaßnahmen gedeckt, die dem Wohl des Kindes dienen.⁵⁷⁶ In strafrechtlicher Hinsicht sei die Beschneidung kein notwendiger Eingriff, deshalb könne sie dem körperlichen Wohl des Kindes nicht dienen. Putzke schildert eine Reihe medizinischer und positivistischer Gründe, die den Vorrang der körperlichen Unversehrtheit vor den religiösen Bedingungen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft erklären:

Angemessen wäre er im Falle einer medizinischen Notwendigkeit, etwa bei einer pathologischen Phimose. Abgesehen davon hat eine Zirkumzision – jedenfalls bei Kindern – aus medizinischer und gesundheitlicher Sicht epidemiologisch keinerlei signifikante Vorteile. Genitalhygiene reduziert das Infektionsrisiko ausreichend; Harnwegsinfekte, Eichelentzündung oder Peniskarzinome treten ohnehin selten auf; das Risiko, sich mit HIV zu infizieren und bei Frauen Gebärmutterhalskrebs zu verursachen, kann sich erst mit Geschlechtsreife realisieren.

⁵⁷³ Holm Putzke, a.a.O.

⁵⁷⁴ Vgl. Matthias Drobinski: *Messer und Recht. Der Sinn für die Rituale geht verloren, für die eigenen wie für die anderen.* In: Süddeutsche Zeitung, Mittwoch, den 27. Juni 2012. S. 11.

⁵⁷⁵ Putzke, a.a.O., S. 621.

⁵⁷⁶ Putzke, a.a.O., S. 622.

Der Schutz vor Infektionen ist also kein Argument dafür, Jungen irreversibel ihre Vorhaut abzutrennen. Genau das hat auch das AG Köln verkannt, wenn es glaubt, dass „die Zirkumzision aus medizinischer Sicht als präventive ‚Vorsorge-‘ Maßnahme einen wichtigen Stellenwert einnimmt.“⁵⁷⁷

Putzke führt medizinische Argumente an, die zeigen, dass die Vorhaut des Penis nicht unwichtig ist und sogar eine Schutzfunktion haben könnte, z. B. nach der Geburt die Eichel und Harnröhrenöffnung vor Reibung und Austrocknung zu bewahren. Aus dieser Argumentation lässt sich erschließen, die Abtrennung der Vorhaut sei als eine Amputation eines Körperteils zu verstehen.⁵⁷⁸ Dass ein Teil des Körpers des Kindes wegen der Einbeziehung in eine Religionsgemeinschaft irreparabel entfernt wird und damit das Recht auf seine spätere freie Entscheidung zur Religionszugehörigkeit vernachlässigt wird, findet Putzke eine unsachliche Annäherung an das komplexe Thema. Putzke spricht von medizinischen Fakten, die die Beschneidung unnötig machen. Er kritisiert die Religionsgemeinschaften, weil sie keine Rücksicht auf die Werte des säkularen Rechtsstaats nehmen. Es wird aus säkularer Sicht eher auf die individuelle freie religiöse Selbstbestimmung als auf die kollektive Zugehörigkeit geachtet. Und in diesem Fall kann die Beschneidung dem Kind ohne freie Einwilligung ein unveränderbares Zugehörigkeitskennzeichen geben. Nach Putzke ist es unangemessen, dass moslemische und jüdische Religionsgemeinschaften das Kollektiv auf Kosten des Kindeswohls und seines Rechts auf körperliche Unversehrtheit hochschätzen. Darüber hinaus ist der säkulare Rechtsstaat dazu verpflichtet, weltanschauliche Neutralität zu festigen. Die Gesetze müssen einen möglichst universellen Geltungsanspruch haben und dürfen nicht im Namen einer Religionsgemeinschaft verabschiedet werden.

Gewährt ein Staat schrankenlos den Religionsgemeinschaften die Deutungshoheit darüber, was identitätsstiftend ist, wird aus der Herrschaft eine Beherrschung des Rechtes, was nichts anderes als eine Kapitulation des Rechtsstaates wäre. Deshalb darf das Kriterium der religiösen Integration weder das einzige noch das ausschlaggebende sein.⁵⁷⁹

Putzke insistiert in seinem Aufsatz über die Strafbarkeit der Beschneidung darauf, dass das elterliche Erziehungsrecht dort endet, wo das Wohl des Kindes auf dem Spiel steht. Ein medizinischer Eingriff wird durchgeführt, wenn es nötig ist und nicht aus religiösen Gründen. Damit bleibt das Kind immer Herr seiner freien religiösen Entscheidung.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 622.

⁵⁷⁸ Vgl. ebd., S. 623.

⁵⁷⁹ Putzke, a.a.O., S. 623.

Das Kölner Landgericht liefert mit seinem Urteil eine klare Botschaft nämlich, dass jeder medizinischer Eingriff trotz seiner religiösen bzw. kulturellen Begründung ohne die Einwilligung der betroffenen Person eine Körperverletzung ist.

Dieses Urteil lässt sich, wie schon oben erwähnt, auf die Säkularität des Rechtsstaats zurückführen. Und weil das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland säkular ist, kann das Urteil nicht anders aussehen. Geht man davon aus, dass die Religionsfreiheit und der kulturelle Pluralismus eine der wichtigsten Normen der Säkularität sind, so ist es unbestreitbar, dass der säkulare Rechtsstaat mehr Respekt vor religiösen Bekenntnissen und Anerkennung der kulturellen Vielfalt als moderne Normen anbietet als der theokratische Staat. Aber inwieweit kann die Säkularisierung des Respekts und der Anerkennung die freie Ausübung von traditionell religiösen Überzeugungen wie z. B. Beschneidung verwirklichen? Säkularität, die, was die religiösen Angelegenheiten angeht, auf die Religionsfreiheit abzielt, darf nicht zu einem unabänderlichen weltanschaulichen Konzept instrumentalisiert werden. Abgesehen von der Ambivalenz, die der Begriff der Säkularität in sich enthalten kann,⁵⁸⁰ seine Befürworter bezeichnen ihn als das einzige Mittel, das die Freiheit in pluralistischen Gesellschaften gewährleistet, während seine Kritiker ihn als antireligiöse oder postreligiöse Ideologie, ja als spezifisch westlich-christliche Organisationsform des Verhältnisses von Staat und Religion, als Versuch staatlicher Kontrolle der Religionsgemeinschaften wahrnehmen⁵⁸¹. Abgesehen davon ist im geschilderten Fall die fremde religiöse und kulturelle Dimension, die sich in der Beschneidung widerspiegelt, an die eigene säkulare Rechtstradition angeglichen. Betroffen sind hier wieder die moslemische und jüdische Tradition, die im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert Gegenstand der öffentlichen Debatte über Toleranz in Deutschland sind. Im Gegensatz zu der christlichen Tradition haben die islamische und jüdische Tradition bisher keinen dem europäischen ähnlichen Aufklärungsprozess durchlaufen. Das will aber nicht besagen, dass Säkularität und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, da sie in Europa entstanden sind, ein exklusiv abendländisches Zivilisationsmodell sind.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Vgl. Anm.

⁵⁸¹ Vgl. Heiner Bielefeldt: *Muslime im säkularen Rechtsstaat – vom Recht der Muslime zur Mitgestaltung der Gesellschaft*. In: *Muslime im säkularen Rechtsstaat*. Thomas Hartmann / Marget Krannich (Hg.). Das Arabische Buch. Frankfurt a. M. 2001, S. 67.

⁵⁸² Vgl. ebd., S. 72.

Nach dem Kölner Urteil wird die individuelle Religionsfreiheit über die kollektive Religionspraxis gestellt. Dies ist ein Ergebnis der Privatisierung der Religion, die schon im 18. Jahrhundert begonnen hat. Besonders für die islamische Religionspraxis – dazu gehört natürlich die Beschneidung – spielt die Kollektivität eine gravierende Rolle. Die Beschneidung ist eine uralte Tradition, die im Laufe der Religionsgeschichte und Mythologie sich einigermaßen verändert hat. Aus kulturanthropologischer Perspektive steht hinter diesem Ritus die Angst vor Naturgewalten, die man als göttliche Gewalten oder Personen imaginiert. Diese Angst wird auch zugleich als Schutz und Anvertrauen betrachtet, deshalb muss man dafür etwas opfern.⁵⁸³ Mit großer Wahrscheinlichkeit herrscht früher der Brauch, die männliche Erstgeburt dem Gott zu opfern. An die Stelle dieses grauenhaften Ritus tritt irgendwann ein Ersatz: Das Opfer wird nur noch kastriert; und diese Kastration wird dann ihrerseits ersetzt durch eine symbolische Entfernung der Vorhaut. So hat sich der Akt der Beschneidung kulturgeschichtlich entwickelt, bis er heutzutage medizinisch unbeeinträchtigt geworden ist.⁵⁸⁴

Dass der medizinische Eingriff – er muss medizinisch eingeführt sein – schlechte Erinnerung beim Kind herbeiführt, die zu einer Trauma führen kann, ist sehr umstritten. Denn im Judentum wird das Kind nie eine bewusste Erinnerung an die Beschneidung haben. Das Kind erlebt natürlich den Einschnitt. Dieser dient einer kollektiven Kultur, die die Gotteserfahrung als einschneidende Erfahrung tradieren möchte. Im Gegensatz zum Judentum können die moslemischen Jungen schon ein persönliches Erinnerungsverhältnis zu der ihrer Beschneidung entwickeln. Für das islamische Ritual ist der spätere Zeitpunkt der Beschneidung eine Art Abgrenzung vom jüdischen Brauch. Das Kind hat zwar Schmerzen aber sie sind erträglich und nicht chronisch. Die Christen haben auf die Beschneidung verzichtet und sind damit dem universalen Missionierungsimpuls des Apostels Paulus gefolgt, der sich gegen den Umweg der Beschneidung ausgesprochen hat.⁵⁸⁵ Das bisher Gesagte zeigt, dass es um eine kollektive Praxis einer mythisch-religiösen Tradition geht, die sich nicht ganz einfach von der Säkularisierung zähmen lässt. Solange der medizinische Eingriff beim Beschneiden der männlichen Kinder weder Nachteile noch Vorteile hat, soll dieses Problem nicht juristisch behandelt werden. Das Verstehen der Beschneidung als fremdreligiöse Tradition in dieser Praxis hat hier

⁵⁸³ Vgl. Christoph Türcke: Interview mit der Süddeutschen Zeitung am 27 Juni 2012, S. 11.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd.

den Vorrang vor der juristischen Auseinandersetzung. Verstehen einer fremden Tradition heißt, wie es im ersten Teil dieser Arbeit mit der interkulturellen Hermeneutik erklärt wurde, nicht die Identifikation mit dieser Tradition, dass man die Beschneidung aufgrund ihrer Befürworter aus medizinischen Vorteilen von oben vorschreibt, sie in Deutschland zu praktizieren. Verstehen der Beschneidung als fremder Tradition bedeutet auch nicht, dass man sie alterisiert, sie ganz fremd darstellt (Fremdheitskonstruktion) und aus der kulturellen und religiösen Praxis in Deutschland völlig ausschließt. Das Urteil des Landgerichts in Köln konzentriert sich nur auf den Körper und die Medizin konzentriert, um mit dem Fall der Beschneidung umzugehen. Eine rein naturwissenschaftliche Annäherung kann dieses Problem nicht lösen. In der jüdischen und islamischen Tradition wird die Beschneidung anders wahrgenommen, indem großer Wert auf die gesellschaftliche Ebene gelegt wird. Der Umgang mit dem Körper hat sich in diesen Religionsgemeinschaften anders entwickelt. Wie oben erwähnt, waren früher die Religionsangehörigen bereit, dem männlichen Körper zu opfern, um den Schutz zu sichern. Dann wird das Opfer nur noch kastriert und diese Kastration wird dann ihrerseits durch eine symbolische Entfernung der Vorhaut ersetzt. Am Ende dieser Entwicklung wird der Ritus nicht nur am Erstgeborenen praktiziert, sondern an allen männlichen Mitgliedern der Religionsgemeinschaft.⁵⁸⁶ Diese Entwicklungsstadien der männlichen Beschneidung zeigen, dass es um ein Traditions- und Kulturwandel geht. Ein Gerichtsurteil kann in diesem Fall nichts ändern. Das Verstehen der Tradition, in welchem Kontext sie entstand und welche Bedeutung für die gegenwärtige Zeit hat, kann ihrer Toleranz den Weg ebnen. Es geht hier eher um ein interkulturelles Problem als um ein juristisches. Toleranz und Fremdverstehen spielen hier eine entscheidende Rolle. Sie sind ein Mittel der interkulturellen Verständigung zwischen jüdisch-islamischer Tradition und der säkularen Tradition des Rechtsstaats. Einer der wichtigsten Toleranzinhalte, die Mitscherlich konzipiert hat, scheint hier interessant zu sein, um die Praktizierung kultureller und religiöser Pluralität in Deutschland als Voraussetzung und Zeichen für die interkulturelle Verständigung festzulegen. Toleranz bzw. aktives Toleranzverhalten ist eine kritische Selbstständigkeit in Konkurrenz- und Konfliktsituationen, wozu noch die Fähigkeit kommt, den Gefühlen des Anderen verstehend folgen zu können.⁵⁸⁷ Im

⁵⁸⁶ Vgl. ebd.

⁵⁸⁷ Vgl. Mitscherlich: *Überprüfung*, a.a.O., S. 445.

Falle der säkularen Rechtstradition bezieht sich die kritische Selbständigkeit auf die Aufklärung als europäische Tradition:

Aufklärung, wie sie gerade auch die deutsche Philosophie gelehrt hat, würde heißen, die eigene Weltanschauung zu relativieren und also im eigenen Handeln und Reden immer in Rechnung zu stellen, dass andere die Welt ganz anders sehen: Ich mag an keinen Gott glauben, aber ich nehme Rücksicht darauf, dass andere es tun; uns fehlen die Möglichkeiten, letztgültig zu beurteilen, wer im Recht ist. Aufklärung ist nicht nur die Herrschaft der Vernunft, sondern zugleich das Einsehen in deren Begrenztheit.⁵⁸⁸

Um das Prinzip der kooperativen Aufklärung des Eigenen und des Fremden zu unterstreichen, das in der interkulturellen Verständigung stattfinden kann, ist der Hinweis auf eine kritische Revision der Beschneidung als uralte jüdisch-islamische Tradition auch von großer Bedeutung.

Im Dezember 2012 beschließt der Bundestag die religiös motivierten Beschneidungen von Kindern sowie von Säuglingen. Charlotte Knobloch, die Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern erklärt ihre Begrüßung der Entscheidung, indem sie sagt: „Mit diesem Gesetz bleibt die Jahrtausende alte, unverzichtbare und konstitutive jüdische Praxis der Beschneidung auch in Deutschland – wie überall in der Welt – rechtmäßig möglich“⁵⁸⁹. Diese juristische Entscheidung ist natürlich sehr wichtig für das Fortbestehen einer religiösen Tradition in Deutschland, aber sie darf nicht als Akt der Duldung verstanden werden. Sie bildet doch die Praxis der Religionsfreiheit als Grundrecht des säkularen Rechtsstaats.

⁵⁸⁸ Navid Kermani: *Ein Triumph des Vulgärrationalismus. Was die Empörung über Martin Mosebach mit dem Verbot der Beschneidung zu tun hat.* In : Süddeutsche Zeitung. Samstag, den 30 Juni. 2012, S. 13.

⁵⁸⁹ Süddeutsche Zeitung vom 12. 12. 2012. <http://www.sueddeutsche.de/politik/beschneidung-in-deutschland-bundestag-erlaubt-rituelle-beschneidungen-1.1548922>

7 Zusammenfassung und Schluss

In dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, den Zusammenhang von Fremdheits- und Toleranzfragen anhand von unterschiedlichen Perspektiven herauszuarbeiten und dabei kulturspezifische Toleranztraditionen vorzustellen und diese unter kritischen Aspekten zu betrachten.

Für die Thematisierung des Fremdverstehens war es zunächst sinnvoll und notwendig, über den hermeneutischen Ansatz von Gadamer zu reflektieren. Hierbei wurde festgestellt, dass das Problem der Fremdheit bei Gadamer kurz gesagt in den Hintergrund gerückt wird. Gadamer geht es eher um die Betonung der Rolle der Vorurteile und des Zeitabstandes bzw. der hermeneutischen Differenz beim Verstehen, als um eine genaue Untersuchung des Wesens von Fremdheit und der Möglichkeiten des Verstehens und des Umgangs mit Fremdheit. Als vorstrukturierte Verstehensfähigkeit des Lesers bezeichnet Gadamer das Vorurteil und hält es für die erste Bedingung des geschichtlichen Verstehens. Die Vorurteile seien nichts anderes als die Unterschiede, die beim Lesen eines Textes oder bei der Auseinandersetzung mit einer Tradition auftreten. Nach Gadamer dienen die Vorurteile der Vorstufe des rechten Verstehens. Verstehen oder richtiges Verstehen – wie Gadamer es entworfen hat – geschieht nur, wenn die Horizonte des Lesers und des Textes sich miteinander identifizieren. Nach Gadamer befindet sich der wahre Ort der Hermeneutik zwischen Vertrautheit und Fremdheit. Aber das Ziel der hermeneutischen Aufgabe sei es, zu einer möglichst großen Vertrautheit mit einem Text bzw. mit einer Tradition zu gelangen. Verstehen setzt Gadamer zufolge auch einen Zeitabstand zwischen dem gegenwärtigen Leser und dem überlieferten Text voraus, wobei ihre Horizonte einander konfrontiert werden. Diese Konfrontation muss im Laufe des Verstehensprozesses zu einer Verschmelzung führen, damit die Horizonte zu einem Konsens gelangen können.

Gadamers Position zum Verstehen berücksichtigt die Fremdheit anderer Horizonte nicht. Im Gegenteil: Die fremden Interpretationen des Lesers müssen an die Bedeutung des Textes angeglichen werden. Diese auf die Assimilation der Horizonte abzielende Verstehensform kann zur Intoleranz gegenüber dem Fremden führen und deshalb stellte sich diese als wenig hilfreich heraus, um ein Konzept des Fremdverstehens in der Distanz zu entwickeln.

Alois Wierlacher und Ram Adhar Mall haben sich für ihre hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Fremden von Gadamer inspirieren lassen. Wierlacher hat mit seiner interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur eine Wende im Bereich der Fremdeheitsforschung und des deutschen Fremdspracheunterrichts herbeigeführt. Im Unterschied zu Gadammers Konzept der *Horizontverschmelzung* zielt die interkulturelle Verstehenslehre von Wierlacher auf eine *Horizontenerweiterung* ab. Ausgehend von seiner interkulturell orientierten Philosophie hat Ram Adhar Mall die hermeneutische Situation der Gegenwart beschrieben, die sich durch die Universalität der Perspektivenvielfalt auszeichnet. Für das Ziel dieser Arbeit war es wichtig, die Mallsche Neuakzentuierung der hermeneutischen Situation der Gegenwart zu verfolgen, weil sie die Universalisierung der einen Tradition vermeidet und die Traditionsgebundenheit einsieht – ein Umstand, der in dieser Arbeit als vorteilhaft angesehen wird. Unter dem Stichwort der Interkulturalität und in Anlehnung an Helmuth Plessners Hermeneutik der anderen Augen bestimmen Wierlacher und Mall den Vorgang des Verstehens nicht als das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern als das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und als das Fremde zugleich sehen lässt. Die Hermeneutik von Wierlacher und Mall, die als Hermeneutik der Distanz bezeichnet wird, ermöglicht eine Horizontenerweiterung, die das Eigene und das Fremde als sich gegenseitig verstärkende Elemente des Verstehens betrachtet. In dieser Arbeit war es relevant zu zeigen, dass Wierlacher und Mall mit ihrer Hermeneutik der Distanz zugleich eine Hermeneutik komplementärer Optik anstreben, die das Fremdverstehen und Selbstverstehen als aufeinander angewiesen auffasst und dem interkulturellen Verstehen dient.

Die drei Fremdwahrnehmungsmodelle, das Gleichheitsmodell, das Alteritätsmodell und das Komplementaritätsmodell, die der Missionstheologe Theo Sundermeier auf der Basis einer überblicksartigen Auseinandersetzung mit der europäischen Begegnung mit dem Fremden seit dem 16. Jahrhundert herausgearbeitet hat, zielen entweder auf Assimilation oder auf totale Abgrenzung ab und könnten deshalb zum Verstehen des Fremden nicht beitragen. Das Kommunikationsmodell, das eine Gleichheit mit dem Fremden anstrebt, spiegelt den Umgang christlicher Überlieferungen mit den Menschen verschiedener Kulturen wider. Nach Sundermeier schließt dieses Annäherungsmodell an

den Fremden die Verstehensfrage aus, weil es aus religiös-ethischen Gründen die kulturelle Vielfalt ausschalten will. Das Alteritätsmodell mit seiner Trennungs- und Unterwerfungsneigung sei ambivalent, weil es im Fremden den Feind und zugleich den faszinierenden Anderen sehe. Beide Sichtweisen könnten nicht zum Verstehen führen, weil die erste den Fremden ausrotten will und die zweite sich mit ihm identifiziert, ohne die kulturellen Unterschiede in Frage zu stellen. Oben wurde erklärt, wie das Alteritätsmodell vielen kolonialistischen Zwecken diene, wobei die fremde Kultur ein Objekt der Unterwerfung und Herabwürdigung darstellte. Sundermeier distanziert sich von diesem Modell, weil auch in diesem auf die Frage des Verstehens nicht eingegangen wird. Hingegen könnte das Komplementaritätsmodell, das nach Sundermeier das seit dem 18. Jahrhundert im Abendland vorherrschende Begegnungsmodell mit dem Fremden repräsentiert, wichtige Schritte zum Verstehen aufzeigen. Die Ergänzungskategorie, die aus der Begegnung mit dem Fremden entstehen kann, stellt in unbedingter Weise die Frage nach dem Verstehen. Die Annäherung an den Fremden versucht hier seine Andersheit zugunsten des Eigenen zu filtern. Somit ist in diesem Fall das Verstehen nur für *taktische* Hinsichten gedacht. Trotzdem behält Sundermeier dieses Begegnungsmodell mit dem Fremden im Auge und versucht es in einem anderen hermeneutischen Konzept weiterzuentwickeln. In den drei erwähnten Begegnungsmodellen sieht Sundermeier auch Vorteile, die für sein eignes konzipiertes Kommunikationsmodell hilfreich sind. Das Gleichheitskonzept versucht aus religiösen Gründen alle Menschen gleichwertig zu behandeln. Keine Kultur darf überlegen als andere behandelt werden. Im Alteritätsmodell hingegen wird die kulturelle Andersheit bereits wahrgenommen. Aber das Fremdheitselement erlangt hier immer noch eine ambivalente Rezeption: Entweder weckt es ungerechtfertigte Angst oder absolute Faszination. Beide Eindrücke könnten nicht zum interkulturellen Verstehen des Fremden führen. Sundermeier schließt in seinem dargelegten Begegnungsmodell den Aspekt des Respekts, den das Alteritätsmodell, trotz seiner Ambivalenz dem anderen Fremden gegenüber, gibt, und das Gleichheitsprinzip des religiös-ethischen Modells ein. Das neue Begegnungsmodell von Sundermeier beruht auf den folgenden Gedanken: Bei sich selbst und gleichzeitig beim Fremden sein; Fremdheit akzeptieren, die dennoch Vertrautheit nicht unmöglich macht. Distanz zu halten, die Nähe und ein Mitsein mit dem Anderen einschließt. Sundermeier vertritt hier eine Perspektive, die, wie schon erwähnt, auch von Ram Mall und Wierlacher stark be-

tont wird. Ausgehend von einem buddhistischen Kontext begründet Sundermeier sein viertes Fremdwahrnehmungsmodell, das sich homöostatisches Modell nennt. In diesem Modell trennt das Eigene und das Fremde eine durchlässige Wand, die die Zugehörigkeit und zugleich die Differenz in freiheitlicher Gesinnung gestaltet. Der Beitrag von Sundermeier zum Fremdverstehen lässt sich auch wie die Ansätze von Wierlacher und Mall als Plädoyer für eine Hermeneutik der Distanz bezeichnen.

In dieser Arbeit wurde die Auffassung diskutiert, dass der, die, das Fremde nicht nur Gegenstand von Verstehensprozessen, sondern auch von intentionalen Fremdstellungen sind. Um diese Auffassung zu verfolgen, wurden die Autoren Edward Said, Hassan Hanafi, Amartya Sen und Antony K. Appiah ausgewählt und genau dargestellt. Die Ergebnisse dieser Betrachtung werden im Folgenden kurz zusammengefasst.

Ausgehend von der postkolonialistischen Theorie behandelt der Literaturwissenschaftler und –kritiker Edward Said die Wissenschaft der Orientalistik und das daraus entstandene Phänomen *Orientalismus* als Konstruktion von vorurteilhaften Bildern des Anderen. Besonders der Nahost und die arabische Kultur waren betroffen von kolonialen Herrschaften, die den Anderen oft als den fremden Beherrschbaren darstellten. Saids Grundthese lautet: „Orientalism is a Western style of dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“⁵⁹⁰ Said zufolge wenden wir uns einer fremden Kultur nicht zu, um von ihr zu lernen, sondern um sie zu beherrschen. Verstehenwollen des Fremden ist nicht Ausdruck der Anerkennung des Fremden, sondern des Willens zur Macht. Für Said ist es kein Zufall, dass sich der Orientalismus in Frankreich und England im 18. und 19. Jahrhundert entwickelte, als beide Staaten imperialistische Mächte waren, und dass sich seit dem Zweiten Weltkrieg der Schwerpunkt der Orientalistik in die USA verlagerte. Die Wissenschaft im Allgemeinen dient nach Said den politischen und ökonomischen Interessen ihrer jeweiligen Gesellschaft. Die Wissenschaft dient nicht nur der Macht der jeweiligen Gesellschaft, sondern sie ist selbst Ausdruck des Willens zur Macht. Der Orientalist bestimmt, was als orientalistisch zu gelten habe, und entscheidet, wer das Recht hat, an dem Diskurs über den Orient teilzunehmen. So verkünden, wie Said sarkastisch bemerkt, Gelehrte und Wissenschaftler aus dem Okzident, was für den Orient, der sich von Ägypten bis nach China und Japan erstreckt, typisch sei und worin

⁵⁹⁰ Said: *Orientalismus*, a.a.O.

er sich vom Okzident unterscheidet. Was auf diese Weise entsteht, ist nicht ein wahres Bild vom vielschichtigen Orient, sondern ein Bild unseres, des „westlichen Orients“, das in erster Linie dazu dient, uns gegenüber dem Orient als dem ganz Anderen und Fremden abzugrenzen und unsere Überlegenheit zu demonstrieren. Es wurde festgestellt, dass die Beschäftigung mit Alterität bzw. Fremdheit für Said nur Ausdruck kolonialistischer Zwecke und kein Versuch zum Verstehen ist.

Hanafi hat in seinem Buch *Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik* den Versuch unternommen, die eigene Kultur durch den Anderen wiederzuentdecken. Hanafi plädiert für eine Trennung des islamischen Orients von Europa, weil beide mehr oder weniger verschmolzen sind. Eine scharfe Kritik übt Hanafi am europäischen Denken, indem er ihm Egozentrismus vorwirft. Hanafi vertritt die Ansicht, dass seine eigene Kultur nun von dem europäischen Bewusstsein emanzipiert werden müsse, nachdem sie ihm *zu viel* vertraut hat. Hanafis Grundthese lautet: Um die Kreativität in der arabisch-islamischen Welt zu fördern, muss man sich von der europäischen Kultur emanzipieren. Obwohl Hanafi den Kolonialismus nicht in den Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit den europäischen philosophischen Traditionen rückt, ist er trotzdem besessen von der Beziehung zu den einstigen Kolonialmächten.⁵⁹¹ Demzufolge kann Hanafis Wahrnehmung der europäischen philosophischen Tradition als eine auf dem Kolonialismus basierende reaktive Selbstwahrnehmung bezeichnet werden.⁵⁹²

Der Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen rückt den Begriff des Multikulturalismus in den Mittelpunkt seiner Beschäftigung im Buch *Die Identitätsfalle*. Ausdrücklich richtet sich Sen gegen den Huntingtonschen Ansatz, der für einen Kampf der Kulturen spricht, und untersucht den Grund für diese unsachliche Erklärung der geistigen Situation unseres Zeitalters. Sen kommt durch seine Beobachtungen zu dem Erkenntnis, dass die moderne Auffassung des Identitätsbegriffs eine entscheidende Rolle für die Wahrnehmung der Kulturen spielt. Wenn wir die Vielfalt in unserer eigenen Identität als *Personen* anerkennen, dann können wir die Pluralität unserer *Kulturen* wahrnehmen. Der Mensch als Subjekt verfügt über mehrere Identitäten gleichzeitig. Die Reduzierung des Subjekts auf eine einzige Identität oder auf die Kultur seiner Gesellschaft, führt zum stereotypischen Denken und Handeln. Als Verteidiger des Multikulturalismus betont Sen nachdrücklich die Universalität der Perspektivenvielfalt innerhalb der eigenen und

⁵⁹¹ Vgl. Amartya Sen 2007, a.a.O., S. 101.

⁵⁹² Vgl. ebd., S. 101.

fremden Kultur. Das Individuum hat die Freiheit zu entscheiden, ob es nach seiner eigenen Tradition oder nach der des Anderen oder nach einem Dazwischen lebt.

Die Hauptthese von Anthony Appiah bezieht sich auf eine kosmopolitische Ethik. Sie nähert sich dem Fremden an, weil sie nach dem vollkommenen Ganzen sucht, ohne die Unterschiedenheit der Kulturen auszuschalten. Appiah plädiert für einen Kosmopolitismus, der mit Universalismus nicht gleichzusetzen ist. Im Gegensatz zum Universalismus, der die kulturellen Unterschiede überwinden möchte, akzentuiert Appiah das Prinzip der Kontamination als Methode des Umgangs mit der kulturellen Vielfalt. Diese Vielfalt ist nicht zu verleugnen, sie ist da. Und sie ist das Ergebnis der Kontamination, die als menschliche Eigenschaft anzusehen ist. Anstatt den Konsens zu suchen, schlägt Appiah vor, dass wir über unsere Unterschiede miteinander reden sollten. Das Gespräch über die kulturelle Vielfalt muss nicht unbedingt zur Übereinstimmung führen. Es soll eher einen moralischen Gedankenaustausch darstellen.

In Verlauf dieser Arbeit wurden die deutsche Toleranztradition von Lessing und das islamisch geprägte Toleranzkonzept dargestellt. Das aus der Ringparabel entwickelte Toleranzkonzept von Lessing ist ein Appell an Verbrüderung und ein Glaube, der der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft zustrebt. Das Ziel vom Drama *Nathan der Weise* ist also die familiäre Solidarität, die die Menschheit benötigt, um Fanatismus und Engstirnigkeit beseitigen zu können. Diese Idee erfährt Einspruch von Barbara Fischer und Georg Tabori, weil sie mit dem Verdacht potenzieller Gleichheit und der Überwindung der Vielfalt behaftet ist sowie wegen ihrer idealistischen Richtung (Zeit der Vollendung⁵⁹³).

Lessings Toleranzauffassung wurde am Beispiel der deutsch-jüdischen Nathanrezeption nach dem Zweiten Weltkrieg behandelt. Es war ein Versuch, Lessing als Aufklärungsdichter aus heutigen Zuständen zu betrachten. Barbara Fischer verdeutlicht in ihrer Dissertation *Nathans Ende?*, dass man wegen der rassistischen und insbesondere antisemitischen Neigungen, die der Zweite Weltkrieg ausgelöst hat, von einem Scheitern des Toleranzgedankens der Aufklärung sprechen kann. Tabori mit seiner Inszenierung von *Nathans Tod* wollte die Toleranztradition der Aufklärung verabschieden oder zumindest ihre idealistische Richtung in Frage stellen. Wegen Missbrauch der Vernunft zur Zeit

⁵⁹³ Vgl. Barbara Fischer, a.a.O., S. 8.

der nationalsozialistischen Herrschaft plädiert Tabori für eine Rekonstruktion des Toleranzgedankens, der in der Zukunft nicht instrumentalisiert wird und somit die Zeit der *Fehler* überwindet.

Das Toleranzpotenzial des Islam, das meistens auf theologischer Ebene begründet wird, ist wie Lessings Toleranzkonzept ein Appell an Verbrüderung und ein Glaube an die Menschheit als eine einzige Familie. Von Fethullah Gülen und Mohammed Al-Tayyeb wird der Versuch unternommen, den Toleranzgedanken im Koran zu universalisieren. Dieser Versuch wird aber von Mohammed Arkoun kritisiert, weil er vermutlich nur der Hochschätzung der moslemischen Gemeinschaft als idealer Gemeinschaft dient. Arkoun verteidigt Toleranz als modernes Konzept und als säkularen Begriff, der zur Anerkennung führen soll. Das Konzept der Vergebung oder Duldung, das die Idee der Toleranz im Koran annimmt, ist nach Arkoun mit der Revolution der Menschenrechte überwunden. Deshalb versteht sich Arkouns Versuch, die Idee der idealen Gemeinschaft im Koran auf den Prüfstand zu stellen, als Plädoyer für die Überwindung der Duldungstoleranz.

Lessings Toleranzdenken und das Toleranzpotenzial des Islam, die als kulturspezifische Toleranztraditionen erwähnt und im Verlauf dieser Arbeit diskutiert wurden, stellen die Dialektik von Einheit und Vielfalt bzw. von Universalismus und Relativismus. Dieses Gegensatzpaar kennzeichnet nach Aleida Assmann jedes Toleranzdenken. In Lessings Toleranzkonzept werden die Verbrüderung und das Ideal der Menschheit als Familie in den Vordergrund gerückt und im islamisch-theologisch begründeten Toleranzdenken wird die gemeinsame Uroffenbarung als Grundlage für den islamischen toleranten Umgang mit anderen Religionen beschrieben. Assmann erklärt diese Tendenz zur Einheit im Toleranzdenkenausgehend von der Wirkungsgeschichte der Turmbau-Erzählung in der jüdischen und christlichen Tradition.⁵⁹⁴ Assmann führt näher aus, dass die Schlüsselworte Eins und Name, die göttliche Attribute seien, eine wichtige Rolle in der jüdischen Deutungstradition der Turmbauerzählung spielen. Dabei werden sie mit prophetischen Versen in Beziehung gebracht, die das Ende irdischer Verwirrung und Unord-

⁵⁹⁴ Vgl. Aleida Assmann: *Die Spannung von Einheit und Vielheit als Grundstruktur der Toleranz*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996, S. 83-102, hier S. 83.

nung ankündigen; ein Ende, das mit der Rückkehr des Messias verbunden ist. Messias wird am Ende der Zeiten die verlorene Einheit zurückbringen.⁵⁹⁵ In der christlichen Tradition wird die Rückkehr aus der Vielheit in die Einheit an Pfingsten thematisiert. Die Vielheit der Sprachen zum Beispiel wird als vorübergehendes Phänomen angesehen, das durch die Einheit des Heiligen Geistes überwunden werden sollte. Die Babel-Erzählung wurde in der christlichen Deutungstradition zur Negativ-Folie nicht für Abraham, sondern für das Einheitsstreben der christlichen Kirche, die sich zum Platzhalter der göttlichen Einheit bestimmte. Die Vielheit der Ethnien und der Sprachen dienten der Einheit des Glaubens, die sich als Mission versteht.⁵⁹⁶ Assmann sieht im Spannungsverhältnis von Einheit und Vielheit die Vorgeschichte des Toleranzdenkens und kritisiert zugleich das Ideal der Denktradition von Babel, weil es wegen seiner angestrebten Einheit mit dem Verdacht potenzieller Intoleranz durch Universalismus behaftet ist: „Die überschwengliche Verehrung der Einheit hat lange Zeit einem Denken, das sich an Vielheit orientiert, den Boden entzogen.“⁵⁹⁷ Für Assmann ist die geschichtsphilosophische Perspektive von Herder wichtiger und viel hilfreicher für ein Denkmodell der Toleranz, das die Vielfalt als *conditio sine qua non* menschlichen Zusammenlebens anerkennt. Für den Abschluss dieser Arbeit ist Herders geschichtsphilosophische Perspektive von großer Bedeutung, weil sie die Einheit in die übergeordnete Struktur des Geschichtsprozesses verlegt und somit erkennt sie die Existenz unterschiedlicher historischer, sprachlicher und kultureller Welten an. Wenn die Kulturen sich als Varianten verstehen, die keine übergeordneten Strukturen produzieren, dann kann Einheit als differente Vielheit(en) verstanden werden. Dies ist das wichtigste Prinzip des Zusammenhangs von Toleranz und Fremdverstehen.

⁵⁹⁵ Vgl. Assmann, a.a.O., S. 84/85.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd., S. 85/86.

⁵⁹⁷ Assmann, a.a.O., S. 100.

8 Literaturverzeichnis

Adelung, Johann Christoph: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*. Leipzig 1774-1786.

Albrecht, Corinna: *Fremdheit*. In: Wierlacher, Alois; Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart, Weimar 2003, S. 232-238.

Al-Buhari: *Die Sammlung der Hadithe*. Übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl. Stuttgart 2010.

Al-Nawawi: *Das Buch der vierzig Hadithe. Kitab al-Arba'in*. Mit dem Kommentar von Ibn Daqiq al-Id. Aus dem Arabischen übersetzt und mit einem Kommentar herausgegeben von Marco Schöller. Frankfurt a. M. 2007.

Amara, Mohammed: *Al-Almaniya wa-nahdatuna al-haditha*. Cairo and Beirut 1986.

Antweiler, Christoph: *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt 2009.

Appiah, Kwame Anthony: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. Bonn 2007.

Arkoun, Mohammed: *Der Islam: Annäherung an eine Religion*. Aus dem Französischen von Michael Schiffmann. Palmyra, Heidelberg 1999.

Arkoun, Mohammed: *la tolerance et l'intolerance dans la tradition islamique*. In: Themen in der Kritik der religiösen Vernunft *قضايا في نقد العقل الديني* (arab. Orig.) aus dem Französischen ins Arabische übersetzt von Hachem Saleh. Beirut 1998, S. 243.

Assmann, Aleida: *Die Spannung von Einheit und Vielheit als Grundstruktur der Toleranz*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996, S. 83-102.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 2002.

Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Frankfurt a. M. 2008.

Berghahn, Klaus L: *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln, Weimar, Wien 2001.

Brocker, Manfred: *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M. 2006.

Buber, Martin: *Ich und Du*. Heidelberg 1958.

Buruma, Ian / Margalit, Avishai: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*. München /Wien 2005.

Busch, Otto: *Toleranz und Grundgesetz. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzdenkens*. Bonn 1967.

Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung. Text und Anmerkungen*. Bearbeitet von Claus Rosenkranz. Darmstadt 2003.

Castro, Maria do Mar; Dhawan, Nikita: *Orientalismus und postkoloniale Theorie*. In: *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Iman Attia (Hg.). Münster 2007, S. 31-43.

Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*. Wiesbaden 2006.

Derrida, Jacques / Habermas, Jürgen: *Philosophie in Zeiten des Terrors*. Hamburg 2006.

Drobinski, Matthias: *Messer und Recht. Der Sinn für die Rituale geht verloren, für die eigenen wie für die anderen*. In: *Süddeutsche Zeitung*, Mittwoch, den 27. Juni 2012.

Duala-M'bedi, Munasu: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität aus der Anthropologie*. Freiburg, München 1977.

Düwell, Marcus; Hübenal, Christoph; Werner, Micha H. (Hg.): *Handbuch der Ethik*. Stuttgart und Weimar 2011.

Fähndrich, Harmut: *Orientalismus und „Orientalismus“*. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“. In: *Die Welt des Islam* 28 (1988), S. 178-186.

Fick, Monika: *Lessing Handbuch. Leben- Werk- Wirkung*. München 2004.

Fischer, Barbara: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von Nathan der Weise*. Göttingen 2000.

Flores, Alexander: *Secularism, integralism and political Islam – The Egyptian Debate*. In: *Political Islam, Essays from Middle East Report*. Joel Beinin / Joe Stork (Hg.). University of California Press 1997.

Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt a. M. 2003.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode; Hermeneutik. Gesammelte Werke*. Bd.1, 6 Auflage, Tübingen 2010.

Goethe, Johann Wolfgang: *Maximen und Reflexionen*. Frankfurt a. M. 1981.

Gander, Hans-Helmuth: *Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip (GW 1, 270-311)*. In: Günter Figal (Hg.): Hans Georg Gadamer. Wahrheit und Methode. Berlin 2007, S.105-125.

Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt 2001.

Grondin, Jean: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadammers*, 2. verb. Auflage, Weinheim 1994.

Gülen, Fethullah: *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz*. Offenbach a. M. 2006.

Günther, Ursula: *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg 2004.

Haarbusch, Rainer: *Toleranz im öffentlichen Sprachgebrauch der Bundesrepublik Deutschland 1945-1989. Sprachgeschichtliche Untersuchungen eines Schlüsselbegriffs Interkultureller Germanistik im modernen Verfassungsstaat*. Dissertation, Erscheinungsjahr 2000.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1987.

Hamann, Johann Georg: *Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784*. In: Johann Georg Hamann: Briefwechsel. Hrsg. von Arthur Henkel. Bd. 5 (1783-85). Frankfurt a. M. 1965.

Hanafi, Hassan: *Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalistik*. Beirut 2006.

Hartfiel, Günter / Hillmann, Karl-Heinz: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1972.

Hartmann, Angelika: *Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Islams*. In: Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, hrsg. von Christian Augustin, Johannes Wierlacher, Christiane Winkler. Wiesbaden 2006.

Hartmann, Thomas / Krannich, Marget (Hg.): *Muslimen im säkularen Rechtsstaat*. Frankfurt a. M. 2001.

Hildebrandt, Thomas: *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Hasan Hanafis „Einführung in die Okzidentalistik“*. Berlin 1998.

Hilpert, Konrad ; Werbick, Jürgen: *Anerkennung des Anderen und Achtung des Andersartigen – Grundbedingung eines Zusammenlebens in Freiheit und Gerechtigkeit*. In: Wierlacher und Wolf Dieter Otto (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999)*. Eine anthologische Dokumentation. Tübingen 2000.

Hofstede, Geert: *Culture's Consequences – Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. London, New Delhi 2001.

Hogrebe, Wolfram: *Die epistemische Bedeutung des Fremden*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie*. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht et al. München 1993, S. 355-371.

Horn, Peter: *Die Erzeugung des Fremden in der Stringenz der Logik*. In: *Begegnung mit dem Fremden. Grenzen - Traditionen - Vergleiche*. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Tokyo 1990. Bd. 2: *Theorie der Alterität*. München 1992, S.21-28.

Horstmann, Axel: *Das Fremde und das Eigene – „Assimilation“ als hermeneutischer Begriff*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. München 1993, S. 371-410.

Horst, Stuke: *Aufklärung*. In: Otto Brunner et al.: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd 1. Stuttgart 1972, S. 243-342.

Horsch, Silvia: *Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*. Würzburg 2004.

Huntington, Samuel P: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München / Wien (3) 1998.

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag 1950.

Huth, Alice: *„In meiner Geisterstunde“*. *Intertextualität und Gedächtnis in Werken von George Tabori*. Marburg 2008.

Jameleddine Ben Abdeljelil / Franz Martin Wimmer: *Toleranzkonzepte im arabisch-islamischen Kontext*. In: *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs Teil I. Methoden und Konzeptionen*. Eingeleitet und herausgegeben von Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer. Nordhausen 2004, S. 65-77.

Jauß, Hans Robert: *Religionsgespräch oder: The last Things before the Last*. In: Karlheinz Stierle/Rainer Warning (Hrsg.): *‘Das Ende’*. *Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI*. München 1996.

Kämpf, Heike: *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin 2003.

Kämpf, Heike: *Aspekte und Perspektiven exzentrischen Verstehens*. In: *Verstehen*. Bo-ike Rehbein; Gernot Saalman (Hg.). Konstanz 2009.

Kermani, Navid: *Ein Triumph des Vulgärrationalismus. Was die Empörung über Martin Mosebach mit dem Verbot der Beschneidung zu tun hat.* In : Süddeutsche Zeitung. Samstag, den 30 Juni. 2012.

Kimmerle, Heinz: *Appiahs Weg zum Kosmopolitismus und die >neue Internationale< der Kosmopoliten.* In: Yousefi, Hamid Reza; Fischer, Klaus; Kather, Regine; Gerdson, Peter (Hg.): *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten - Differenzen - Interdisziplinäre Dimensionen.* Nordhausen 2008, S. 213-232.

Kniffka, Hannes: *Zur Kulturspezifität von Toleranzkonzepten. Linguistische Perspektiven,* in: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Toleranz.* München 1996, S. 205-260.

Khoury, Adel-Théodor: *Toleranz im Islam.* Band 22 von Band 22 von *Entwicklung und Frieden.* München 1980.

Koebner, Thomas: *Nathan der Weise. Ein polemisches Stück.* In: *Lessings Dramen. Interpretationen.* Stuttgart 1983, S. 133-156.

Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst.* Frankfurt a. M. 1990.

Kühn, Peter: *Interkulturelle Semantik.* Nordhausen 2006.

Küng, Hans: *Projekt Weltethos.* München 1993.

Küpper, Joachim: *Grenzen der Horizontverschmelzung. Überlegungen zu Hermeneutik und Archäologie.* München 2002.

Kuschel, Karl-Josef: *Im Ringen um den wahren Ring. Lessings „Nathan der Weise“ – eine Herausforderung der Religionen.* Ostfildern 2011.

Karl-Josef Kuschel: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen - Lessing und die Herausforderung des Islam.* Düsseldorf 1998.

Lapide, Pinchas: *Der Fremdling in deinen Toren*. In: Fremdsein. Literarische Wanderungen. Angelica Schütz/Felix Mitterer (Hg.). Wien 1992, S. 23-38.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. Stuttgart 2006.

Lessing, Gotthold: *Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte, und einem eventuellen Absagungsschreiben an den Herrn Pastor Goeze in Hamburg*. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Band 9: Werke 1778-1780. Frankfurt a. M. 1989.

Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie in der modernen Welt*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Berlin 2012.

Mall, Ram Adhar: *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*. Nordhausen 2005.

Mall, Ram Adhar: *Andersverstehen ist nicht Falschverstehen. Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung*. In: Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie. W. Schmied-Kowarzik (Hg.). Würzburg 2002, S. 273-289.

Mall, Ram Adhar: *Konzept der interkulturellen Philosophie*. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26. München 2000, S. 307-326.

Maria do Mar Castro & Nikita Dhawan: *Orientalismus und postkoloniale Theorie*. In: Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Iman Attia (Hg.). Münster 2007, S. 31-43.

Mayer, Hans: *Außenseiter*. Frankfurt a. M. 1975.

Mecklenburg, Nobert: *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*. München 2008.

Metzler Lexikon: *Interkulturalität. Kultur der Gegenwart*. Ralf Schnell (Hg.). Stuttgart 2000, S. 231-232.

Mitscherlich, Alexander: *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*. In: Alexander Mitscherlich. *Gesammelte Schriften V. Sozialpsychologie 3*. Helga Haase (Hg.). Frankfurt a. M. 1983, S. 429-455.

Mitscherlich, Alexander: „*Wie ich mir – so ich dir*“. Zur Psychologie der Toleranz. In: Alexander Mitscherlich. *Gesammelte Schriften IV. Sozialpsychologie 3*. Hg. v. Helga Haase. Frankfurt a. M. 1983, S. 410-428.

Mitscherlich, Alexander: *Proklamierte und praktizierte Toleranz*. In: Alexander Mitscherlich. *Gesammelte Schriften IV. Sozialpsychologie 2*. Hg. v. Helga Haase. Frankfurt a. M. 1983, S. 257-268.

Montesquieu, Charles-Louis: *Vom Geist der Gesetze*, Buch XXIV. Tübingen 1992.

Neumann, Johannes / Fischer, Michael W. (Hg.): *Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/New York 1987.

Nietzsche, Friedrich: *Unschuld des Werden II*. Stuttgart 1956. Zitiert nach Alois Wierlacher: Was ist Toleranz? Zur Rehabilitation eines umstrittenen Begriffs. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994), S. 115-137.

Noth, Albrecht: *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*. In: *Saeculum* XXIX (1978) 2, S. 190-204.

Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart und Weimar 2008.

Otto, Wolf Dieter; Wierlacher, Alois (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation*. Tübingen 2000.

Otto, Wolf Dieter: *Tischgespräche über das Fremde. Zum Problem der Xenophobie*. In: Corinna Albrecht, Andrea Bogner (Hg.): *Tischgespräche: Einladung zu einer interkulturellen Wissenschaft*. Göttingen 2013.

Overath, Angelika; Kermani, Navid; Schindel, Robert: *Toleranz - Drei Lesarten zu Lessings "Märchen vom Ring" im Jahre 2003*. Göttingen 2003.

Paret, Rudi: *Toleranz und Intoleranz im Islam*. In: *Saeculum XXI* (1970) 4, S. 344-365.

P. Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien (3) 1998.

Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen*. In: Ders.: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Bern 1953, 204-217.

Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin, New York 2005, S. 28-38.

Renan, Ernest : *De la part des peuples sémitiques dans l'Histoire de la civilisation*. Paris 1862.

Ronellenfisch, Michael: *Aktive Toleranz in juristischer Perspektive*. In: Wolf Dieter Otto; Alois Wierlacher (Hg.): *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation*. Tübingen 2000.

Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt a. M. 2009.

Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik und Kritik*, hg. von M. Frank, Frankfurt a. M. 1977.

Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*. Darmstadt 2002.

Schultze, Harald: *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*. Göttingen 1969.

Schulze, Reinhard: *Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident*. In: Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Iman Attia (Hg.). Münster 2007, S. 45-68.

Schulze, Reinhard: *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*. In: Die Welt des Islams XXX (1990), S. 140-159.

Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M. 1974.

Sen, Amartya: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. Bonn 2007.

Simmel, George: *Soziologie*. Frankfurt a. M. 1992.

Steinmetz, Horst: *Das Problem der Aneignung*. In: Andrea Bogner/Alois Wierlacher (Hg.), Handbuch interkulturelle Germanistik, Stuttgart und Weimar 2003, S. 559-561.

Sternberger, Dolf: *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit*, in: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation. Alois Wierlacher / Wolf Dieter Otto (Hg.). Tübingen 2002.

Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen 1996.

Sundermeier, Theo / Ustorf, Werner (Hg.): *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*. Gütersloh 1991.

Szondi, Peter: *Über philologische Erkenntnis*. In: P.S.: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. Frankfurt a. M. 1970.

Tabori, George: *Nathans Tod (nach Lessing)*. Unpubliziert (Erstaufführung Wolfenbüttel und München 1991).

Tibi, Bassam: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München 1998.

Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a. M. 1985.

Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M. 1990.

Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag: M. Nijhoff 1971.

Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*. In: Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg / München 1989, S. 39-62.

Waldron, Jeremy: *Kosmopolitische Normen*. In: Seyla Benhabib: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt a. M. 2008.

Wierlacher, Alois (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie*. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht et al. München 1993.

Wierlacher, Alois (Hg.): *Kulturthema Toleranz: zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. Mit einer Forschungsbibliographie hrsg. von Rainer Haibusch. München 1996.

Wierlacher, Alois: *Aktive Toleranz*: In: *Kulturthema Toleranz: Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, Alois Wierlacher (Hg.). München 1996.

Wierlacher, Alois: *Die vernachlässigte Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. Zugleich eine Einführung in den vorliegenden Band*. In: Ders. (Hg.): *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*. München 1996, S. 11-27.

Wierlacher, Alois: *Was ist Toleranz? Zur Rehabilitation eines umstrittenen Begriffs*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994), S. 115-137.

Wierlacher, Alois: *kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder*. In: Ders. (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie*. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht et al. München 1993, S. 19-112.

Wierlacher, Alois; Albrecht, Corinna: *Kulturwissenschaftliche Xenologie*. In: *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.). Stuttgart, Weimar 2008.

Wierlacher, Alois : *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur*. In: Wierlacher, Alois (Hg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München 1985, S. 3-28.

Wierlacher, Alois: *Interkulturalität. Zur Konzeptualisierung eines Leitbegriffs interkultureller Literaturwissenschaft*. In: De Berg, Henk; Matthias Prangel (Hg.): *Interpretati-*

on 2000: *Positionen und Kontroversen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst Steinmetz*. Heidelberg 1999, S. 155-181.

Wierlacher, Alois: *Interkulturalität*. In: Schnell, Ralf (Hg.): *Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart. Themen und Theorien, Formen und Institutionen seit 1945*. Stuttgart 2000, S. 231-232.

Wierlacher, Alois.: *Architektur interkultureller Germanistik*. München 2001.

Wolf, Robert Paul; Moore Barrington; Marcuse Herbert: *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt 1966.

Internetquellen

Kant, Immanuel: *Was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. Der Text ist abrufbar unter der folgenden Internetadresse:

<http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm>

Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*. Königsberg 1795. Der Text ist abrufbar unter der folgenden Internetadresse: <http://philosophiebuch.de/ewfried.htm>

Mohammad Al-Tayyeb, Ahmad: *Toleranz im Islam. Der Islam und die anderen Religionen*.

<http://www.arabtext.ch/lichter-des-islam/20060615/Islam%20und%20andere%20Religionen.pdf>

Oberndörfer, Dieter: *Leitkultur und Berliner Republik. Die Herausforderung der multi-kulturellen Gesellschaft Deutschlands ist das Grundgesetz*. In: *Berliner Republik, Aus Politik und Zeitgeschichte* 2001. Der Text ist abrufbar unter der folgenden Adresse: <http://www.bpb.de/apuz/26537/leitkultur-und-berliner-republik>

Putzke, Holm: Recht und Ritual – ein großes Urteil einer kleinen Strafkammer:
<http://www.holmputzke.de/images/stories/pdf/2012%20putzke%20medr%202012%20621%20anm%20zu%20lg%20kln.pdf>

Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität*.

http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/28.pdf

Interview mit Christoph Antweiler:

http://www.antropologi.info/blog/ethnologie/2007/mehr_fokus_auf_die_gemeinsamkeit_en_der_m