

**INEF**

**Report**

Institut für Entwicklung und Frieden der  
Gerhard-Mercator-Universität -GH- Duisburg  
zur wissenschaftlichen Begleitung der  
Stiftung Entwicklung und Frieden

**Weltkulturen und Politik**

**Überlegungen zur Dynamik internationaler Kulturbeziehungen**

Dieter Kramer

**Heft 25/1997**

**Gerhard-Mercator-Universität  
Gesamthochschule Duisburg**

## **Inhaltsverzeichnis**

<b>0 Einleitung.....</b>	<b>3</b>
<b>1 Zum Kulturbegriff.....</b>	<b>4</b>
<b>2 Die Vielfalt der Weltkulturen.....</b>	<b>8</b>
<b>3 Neue Hegemonien und neue Bipolaritäten.....</b>	<b>14</b>
<b>4 Die aktuelle Vielfalt der Kulturen als Konfliktszenario.....</b>	<b>20</b>
<b>5 Optionen des Miteinander.....</b>	<b>27</b>
<b>Literatur.....</b>	<b>39</b>

## Vorbemerkung

Dieser Text ist hervorgegangen aus der Arbeit an einem Kapitel der "Globalen Trends 1998" der Stiftung Entwicklung und Frieden. Es ist keine umfassende Darstellung, vielmehr eine Zusammenstellung von einigen Überlegungen, die mir aus der Sicht der Kulturwissenschaften in der aktuellen Weltpolitik wichtig erscheinen. Meine Ausbildung und Lehrpraxis als Europäischer Ethnologe an der Universität Wien, meine Tätigkeit im Museum für Völkerkunde der Stadt Frankfurt am Main und (derzeit) in der Zentralverwaltung des Goethe-Instituts München, der Mittlerorganisation zur Pflege der deutschen Sprache im Ausland und zur Förderung der internationalen kulturellen Zusammenarbeit, haben mich auf je spezifische Weise für diese Thematik sensibilisiert. Ich danke dem Institut für Entwicklung und Frieden für die Möglichkeit, diesen Text als *Arbeitspapier* (und so möchte ich ihn verstanden wissen) zu veröffentlichen.

München, im September 1997

Dieter Kramer

### **Zum Autor:**

*Privatdozent Dr. Dieter Kramer*, geb. 1940 in Rüsselsheim am Main, Studium in Mainz und Marburg, 1968 bis 1976 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Europäische Ethnologie (Volkskunde) an der Philipps-Universität Marburg/Lahn; 1987 Habilitation an der Universität Wien im Fach Europäische Ethnologie und seitdem dort als Privatdozent lehrend. 1977 bis 1990 im Dezernat Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt am Main als wissenschaftlicher Mitarbeiter von Hilmar Hoffmann. Seit 1990 Kustos im Museum für Völkerkunde der Stadt Frankfurt am Main, Abteilung Europa. Derzeit beurlaubt und als Referent des Präsidenten des Goethe-Instituts in München tätig. 1978 - 1997 Mitglied im Vorstand der Kulturpolitischen Gesellschaft (BRD, Sitz Hagen), seit 1994 im Vorstand der Gesellschaft für Ethnographie (Berlin). Mitglied im Kuratorium der Römerberggespräche Frankfurt/M.

Veröffentlichungen zu Europäischer Ethnologie ("Volksbildung" in der Industriegemeinde. Diss. Marburg 1973; Freizeit und Reproduktion der Arbeitskraft. Köln 1975; Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Marburg 1997), Tourismus (u.a. Der sanfte Tourismus, Wien 1983; Tourismuspolitik. Münster 1990; Aus der Region - für die Region. Konzepte für einen Tourismus mit menschlichem Maß. Wien 1997), Kulturpolitik (u.a. Handlungsfeld Kultur. Essen 1996) und der Rolle der Kultur in der internationalen Politik.



## 0 Einleitung: Unvermeidbare Vielfalt und gemeinsame Verantwortung

Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes entwickeln sich in der globalen Politik andere Muster. Nicht mehr nur zwei gegensätzliche Vorstellungen von der bestmöglichen Organisation gesellschaftlicher Verhältnisse rivalisieren miteinander, sondern weltpolitische Akteure definieren sich zunehmend unter Bezug auf ihre traditionellen kulturellen Besonderheiten. Zwar konnte auch der Ost-West-Konflikt als Kulturkonflikt definiert werden, weil die beiden Systeme unterschiedliche Kulturen der menschlichen Beziehungen pflegten und propagierten, aber einige der modernen weltpolitischen Akteure beziehen sich heute wesentlich deutlicher auf ihre überkommenen kulturellen und religiösen Besonderheiten bzw. Wertordnungen (z. B. die islamische Welt oder Ostasien).

Es gibt keine einheitliche Weltkultur und wird in absehbarer Zeit keine geben, trotz aller Trends zur Universalisierung und Globalisierung in Produktion, Verkehr, Handel und Medien. Diese Trends beziehen sich nur auf Teilbereiche, und auch dabei kommt es in vielen Fällen in unterschiedlichen Regionen zu je spezifischen Ausprägungen. *"Die eine Welt liegt so weit entfernt wie die klassenlose Gesellschaft."* (Geertz 1996, 71)

Die *einheitliche Weltkultur* ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil die Lebensformen der modernen Industriegesellschaften in der jetzigen Form wegen der Begrenztheit der Ressourcen der Erde nicht weltweit übertragbar sind. Aber auch dann, wenn die "Aufholjagd" im Streben nach den materiellen Standards des Wohlstands der Industriegesellschaften sich fortsetzt, wird der Unterschied zwischen denen an der Spitze und den folgenden beibehalten - in den letzten Jahrzehnten hat er sich sogar vergrößert. Die Modernisierungstheorien waren nicht zuletzt deswegen unzulänglich, weil es immer "Theorien der *Fast-Modernisierung*" waren: Wegen des "*Kolonnenprinzips*" (Hirsch 1980) konnten die anderen nie vollständig aufholen; an der Spitze blieb immer der Westen. Inzwischen allerdings muß "der Westen" mit der Herausforderung fertig werden, daß asiatische Konkurrenten ihn überholen können (Lepenies 1996).

In dieser Situation neigen die Menschen in den reichen Staaten dazu, ihre Privilegien zu verteidigen und als "Standortvorteile" auszubauen. Neue *kulturelle* Standards vom "guten und richtigen Leben" erwachsen allerdings auch aus der kritischen Auseinandersetzung mit den gängigen Modellen von "Modernisierung", sobald deren Nichtübertragbarkeit erkannt wird und "nachhaltige Entwicklung" zum Leitbild des Alltagslebens wird (Esteva 1995, Hinkelammert 1995).

Während so auf der einen Seite kulturelle Unterschiede aufgewertet werden, wachsen die Symptome manifester Globalisierung in vielen anderen Problembereichen. Vom Menschen verursachte Klimaveränderungen, ökologische Krisen, Bevölkerungswachstum, Migrationen, neue Kommunikationstechnologien und Märkte bedeuten ebenso eine manifeste Globalisierung von Problemen wie die nur sehr schwer kontrollierbaren globalen Folgen von Spannungen und Kriegen.

In dieser Situation sind mehr als früher die Begegnung und der Dialog der Kulturen wichtig geworden: Sie sind nötig, um Dialogfähigkeit trotz kulturell definierter Unterschiede zu erhalten und so die Folgen der Instrumentalisierung der Kultur durch "Wettbewerbsstaaten" zu relativieren; sie sind notwendig, damit kulturell-religiöse Eigendynamik nicht zerstörerisch und friedensgefährdend wirkt, und damit trotz aller Unterschiede die gemeinsame Verantwortung beim Umgang mit globalen Problemen praktiziert werden kann.

Gefordert wird die Fähigkeit, trotz wechselseitig anerkannter fundamentaler Unterschiede der jeweiligen Werte und Standards miteinander zu kommunizieren. Das schließt nicht das eigene Bekenntnis zu den für wichtig gehaltenen Standards von Rechten und Pflichten der Menschen aus, verlangt aber die ständige Überprüfung der eigenen Politik den anderen gegenüber.

Frieden und die Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung sind auf Dauer nicht denkbar ohne wechselseitig akzeptierte Standards von Gerechtigkeit. Nur wenn die reichen Länder erkennbar Gerechtigkeit zwischen den Staaten anstreben, werden sie die Chance haben, bei den Armen Anerkennung ihrer Spezifik und Duldung ihrer auf absehbare Zeit verbleibenden Privilegien zu finden.

# 1 Zum Kulturbegriff

## 1.1 Kultur unterscheidet

Die Weltkonferenz über Kulturpolitik von Mexiko 1982 stimmt *"im Vertrauen auf die letztendliche Übereinstimmung der kulturellen und geistigen Ziele der Menschheit darin überein,*

- *daß die Kultur in ihrem weitesten Sinne als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte angesehen werden kann, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dies schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, die Grundrechte des Menschen, Wertsysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen;*
- *daß der Mensch durch die Kultur befähigt wird, über sich selbst nachzudenken. Erst durch die Kultur werden wir zu menschlichen, rational handelnden Wesen, die über ein kritisches Urteilsvermögen und ein Gefühl der moralischen Verpflichtung verfügen. Erst durch die Kultur erkennen wir Werte und treffen die Wahl. Erst durch die Kultur drückt sich der Mensch aus, wird sich seiner selbst bewußt, erkennt seine Unvollkommenheit, stellt seine eigenen Errungenschaften in Frage, sucht unermüdet nach neuen Sinngehalten und schafft Werke, durch die er seine Begrenztheit überschreitet." (UNESCO 1982, Erklärung von Mexiko-Stadt über Kulturpolitik von 1982)*

Menschliche Gemeinschaft ist nur in Gestalt je spezifischer Kulturen realisierbar. Kultur als der *"bedeutungstiftende Rahmen, in welchem die Menschen ihre Überzeugungen, Solidaritäten und ihr Selbst leben und gestalten, und als eine ordnende Kraft in den Fragen menschlichen Zusammenlebens"* (Geertz 1983, 65) oder als *"geordnetes System von Bedeutungen und Symbolen, vermittels dessen gesellschaftliche Interaktion stattfindet"* (Geertz 1983, 99), ist kein bloß unselbständiger "Überbau", abhängig von Ökonomie, Biologie oder Geographie. Keine Kultur bildet die Realität ihrer Lebenswelt in ihren Strukturen einfach ab; keine Kultur folgt *nur* den Notwendigkeiten ihres geographischen, politischen und historischen Umfeldes. Jede Kultur gründet in der Auswahl aus einer zwar nicht beliebig großen, aber relevanten Anzahl von Möglichkeiten. Sie ist die spezifische Prägung, die Menschen ihrer Lebensweise geben. Die Fähigkeit der Menschen, die unterschiedlichsten Nischen der Lebenswelt

erfolgreich zu besetzen, ist mit ihrer Kultur untrennbar verbunden - ja sie *ist* deren Kultur.

Ethnisch-kulturelle Differenzierung ist eine notwendige Form der Besonderung menschlicher Gemeinschaften, dank derer erst die ganze Erde als menschliche Lebenswelt erschlossen werden konnte.

Als eigenständige aktive Komponente wird Kultur häufig unterschätzt. Besonders wichtig scheint in der Gegenwart der *produktive* Aspekt der Kultur. Kulturelle Prägung relativiert materielle Zwänge: *"Tatsächlich wird jeder Einfluß und Zwang, den eine Instanz außerhalb des kulturellen Kräftefeldes auf dieses ausübt, stets durch die Struktur dieses Feldes gebrochen."* (Bourdieu, zit. n. Konersmann 1996, 252). Gegen materialistischen oder kulturalistischen Determinismus setzt Ralf Konersmann so die dank der Kontingenz des Kulturellen gewährleistete Offenheit: *"Kultur ... ist die Bewahrung des Möglichen. Die Weite ihres Horizonts ist der Lohn der Kontingenz"* (Konersmann 354). So wirkt Kultur nicht nur bereichernd, wertend oder unterscheidend, sondern auch *produktiv*.

Die unterschiedlichsten Aspekte gehören zum Bedeutungsfeld von Kultur. Sie ist Kultivierung, Welt des Genusses und der feierlichen Erhebung über den Alltag ebenso wie das Korsett der "objektivierten" Kultur, vor der die kulturpessimistischen Interpretationen warnen. Auch die Künste als ausgeprägteste Ausdruck menschlicher Symbolisierungsfähigkeit sind zentrale Felder, die einbezogen sind, wenn es um die wertbesetzten Felder des Kulturbegriffes geht: Alle diese Felder der Kultur wirken mit, wenn es um die Definition der kulturspezifischen Standards des "guten und richtigen Lebens" geht.

## 1.2 Kultur als Instrument

Kultur erscheint heute in der Politik vielfach nur in instrumentalisierter Form. Die europäischen Nationalstaaten betrachteten die kulturelle Homogenität der Bevölkerung auf ihrem Territorium als Voraussetzung für den erfolgreichen nationalen Markt (Gellner). Heute versichert die ökonomische Dynamik der "Wettbewerbs-staaten" sich der Hilfstruppen kultureller Werte und Prägungen zum eigenen Vorteil. Das hat fatale Folgen.

Zum einen vertieft dies die Kluft zwischen den Kulturen: Während Kulturen üblicherweise "gefräßig" sind und in ständigem informellem Kontakt miteinander Austausch betreiben und wechselseitig Anregungen aufnehmen, begünstigt die politische oder ökonomische Instrumentalisierung die Formalisierung, damit auch die kontrollierbare Institutionalisierung der Kontakte und schließlich die Abschottung der Kulturen voneinander.

Zum anderen verschärft die Instrumentalisierung die kulturellen Konflikte im Inneren von Staaten und Gesellschaften: Je mehr Kultur instrumentalisiert wird, desto eher wird die Vielfalt im Inneren jeder Kultur als Hindernis betrachtet. Bei dem Versuch, alle Kräfte zu bündeln und den Zielen einer *Modernisierung*, einer machtpolitischen *Konsolidierung* oder der imperialen *Expansion* zu unterwerfen, werden Interessen und Wünsche von Individuen, Teilgruppen und Minderheiten vernachlässigt oder unterdrückt. Das produziert entsprechende Konflikte, wie wir sie z. B. in jenen Staaten beobachten können, die mit Hinweis auf das "Recht auf Entwicklung" die innere kulturelle Homogenisierung erzwingen und dabei z. B. den Individuen der religiösen und kulturellen Minderheiten Freiheitsrechte versagen.

So bedeuten kulturelle Prägungen in ihrer Instrumentalisierung zur Verteidigung von Privilegien und zum Ausbau von

Wettbewerbsvorteilen ein Konfliktpotential. Aber zur gleichen Zeit ist auch eine Politik der Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit und Friedenssicherung nicht ohne Orientierung auf entsprechende kulturelle Werte möglich. *Alle* Politik ist kulturell unterfüttert.

### 1.3 Kultur und Religion als nichtmaterielle Faktoren

Religionen und andere grundlegende Wertorientierungen wie etwa solche des humanistischen oder des aufklärerischen Humanismus, des Individualismus, Liberalismus, Sozialismus oder des Nationalismus waren und sind bedeutende Einflußgrößen in der einzelstaatlichen und zwischenstaatlichen Politik. Die zeit- und kulturspezifischen Vorstellungen vom guten und richtigen Leben prägen die Auswahl- und Beurteilungskriterien der Individuen und wirken so auf das Handeln. Menschen streben nicht nur nach Eigennutz, sondern handeln *auch* ihren moralischen Werten entsprechend (Etzioni 1994).

Die großen sozialen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts waren *kulturelle* Bewegungen - maßen sie doch die Realität der Industriegesellschaft an den Vorstellungen des angestrebten "richtigen Lebens" und versuchten die kapitalistische Dynamik humanen Prinzipien zu unterwerfen bzw. ein von humanen Werten geprägtes Gesellschaftssystem an seine Stelle zu setzen.

"Wenn ich das 20. Jahrhundert zusammenfassen sollte, würde ich sagen, daß es die größten Hoffnungen hervorrief, die die Menschheit jemals gehabt hat, und alle Illusionen und Ideale zerstörte." (Yehudi Menuhin, zitiert in Hobsbawm 1995, 15)

"Niemals zuvor waren die Hoffnungen und Erwartungen so hoch gesteckt wie zu Beginn dieses Jahrhunderts. In der bürgerlichen Welt dominierte

noch jenes Fortschrittsbewußtsein, das die Entwicklung des industriellen Kapitalismus mit der Vorstellung vom unaufhaltsamen Fortschritt bei der Verbesserung der Lebensbedingungen und bei der Realisierung der liberalen Ideen von den Menschenrechten, der individuellen Freiheit und der repräsentativen Demokratie verknüpfte. Auf der anderen Seite steht jener selbstbewußte Optimismus und Fortschrittsglauben, der aus dem Aufschwung der sozialistischen Arbeiterbewegung hervorgegangen war." (Deppe 1995)

Bei allen großen politischen Bewegungen handelt es sich um den Versuch, den Prozessen der Geschichte und den sich eröffnenden Möglichkeiten ("Suchräumen") eine eigene Prägung und Richtung zu geben - etwa Werte der Humanität und des Lebens in Würde für alle zum Leitbild der Politik zu machen, oder Privilegien für die eigene Gruppe vor anderen Gruppen zu sichern und Herrschaft für sie anzustreben. Immer geht es darum, die Zwangsläufigkeit und Eigendynamik natürlicher, wirtschaftlicher, machtpolitischer oder sozialer Prozesse außer Kraft zu setzen oder mindestens durch wertorientiertes zielgerichtetes gemeinsames Handeln zu relativieren. Kulturelle Orientierungen versuchen nicht nur, dem historischen Prozeß nachträglich einen Sinn zu geben, sondern ihm bereits in seinem Verlauf ihre Prägungen aufzudrücken.

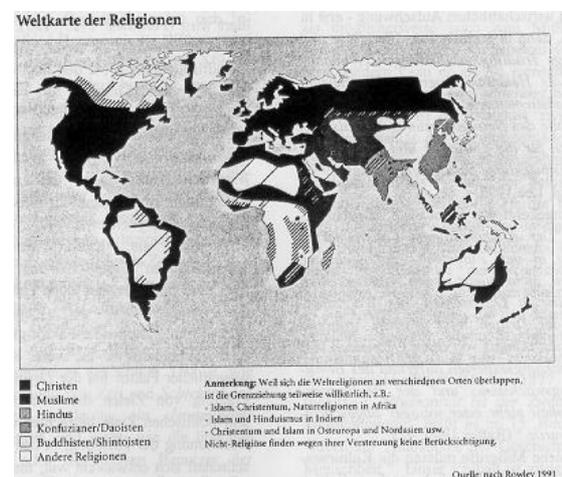
Den enttäuschten Hoffnungen auf den bürgerlichen oder sozialistischen Fortschritt folgte in den letzten Jahrzehnten eine Renaissance der traditionell orientierten und sinnstiftenden Instanzen, der Religionen und Mythen.

Zur gleichen Zeit, wie sich die Menschen außerhalb der westlichen Industriegesellschaften in ganzen Regionen neu an religiösen Werte orientieren, lassen sich innerhalb der Staaten christlich-abendländischer Tradition deutliche religiöse Revitalisierungen trotz allgemein

zurückgehender kirchlicher Bindung beobachten.

Religiöse und kulturelle Strömungen amalgamieren sich häufig mit politischen und werden instrumentalisiert: Fundamentalismen der verschiedensten Art wie Islamismus, Hindu-Nationalismus, afroamerikanische Candomblé-Kulte, jüdische Orthodoxie, protestantischer Fundamentalismus, katholischer Integralismus und Opus Dei beanspruchen, die Politik maßgeblich zu beeinflussen (Der Überblick 1/1997). Psychosekten gestalten ein undurchschaubares Netz von psychischer Abhängigkeit und ökonomischem Einfluß.

Charakteristikum für Fundamentalismen ist, daß die eigene Offenbarung oder Erkenntnis als anderen überlegen und als nicht der rationalen oder historischen Relativierung zugänglich oder bedürftig betrachtet wird. Dies gilt unabhängig davon, ob von der eigenen Gruppe der Auserwählten besondere Privilegien beansprucht werden, oder ob in einem missionarischen Anspruch die Übernahme der jeweiligen Werte von allen anderen verlangt wird.



Zu berücksichtigen ist freilich auch bei den Fundamentalismen, daß sie verschiedene, ja gegensätzliche *soziale* Bedeutung haben können: Wer in religiösen *Basisbewegungen* seinen Glauben oder sein Weltbild absolut setzt, kann dadurch wirtschaftliche und politische Machtverhältnisse unterlaufen oder ihnen ausweichen; dies tun z.B. die armen "Pfingstgemeinden" in Lateinamerika. Andere setzen den Anspruch auf die absolute Wahrheit ein, um Herrschaftsbeziehungen gegen Kritik abzuschotten und gleichsam heilig zu sprechen (Schäfer 1997). (vgl. *Weltkarte der Religionen*)

#### 1.4 Kultur und Entwicklung

So wie vor einer Unterschätzung des Kulturellen zu warnen ist, so auch vor einer Überschätzung. Die Entwicklungspolitik mußte dies in besonderer Weise erfahren. Für sie ist bzw. war die gleiche Kultur einmal Entwicklungshemmnis, ein anderes Mal Entwicklungsmotor (Braun/Rösel 1993; Nuscheler 1996).

Helmut Lukas beschreibt dies anhand der *"asiatischen Herausforderung"*, die auch eine für die Wissenschaft ist: Lange Zeit haben wissenschaftliche Erklärungsversuche zur Stagnation und Entwicklung in Ost- und Südostasien in den verschiedensten Wissenschaften die sozio-kulturell bzw. sozio-ökonomisch bedingte "Rückständigkeit" bzw. "Stagnation" dieser Regionen aufzuzeigen versucht und eine Reihe von Gründen für die "Unterentwicklung" ausfindig gemacht. Vor diesem Hintergrund kam es völlig unerwartet zu einem wirtschaftlichen Aufschwung - erst in Japan, dann in Südostasien. *"Religiöse und geistige Traditionen, die lange Zeit zumindest als Hemmnis einer Modernisierung angesehen wurden,*

werden nun (wie z.B. im Falle des Neo-Konfuzianismus) als förderlich für die politische und wirtschaftliche Entwicklung betrachtet" (Lukas 1996, 22; vgl. Lee 1997).

Umgekehrt war es im Falle Lateinamerikas. "Der Krisenkontinent Lateinamerika wurde in den Fünfziger- und Sechziger Jahren, nicht zuletzt wegen seiner westlich orientierten Oligarchien, als Wachstumspol der Dritten Welt gesehen, während Ostasien damals von allen Ökonomen und Entwicklungsexperten aufgrund des Bevölkerungswachstums und der Ressourcenknappheit mehr oder weniger abgeschrieben wurde." (Raffer 1996, 42)

Solche Mißgriffe müssen die Kulturwissenschaftler nachdenklich machen. Sollten etwa auch die aktuellen Einschätzungen der aktiven Rolle des Kulturellen nur eine opportunistische Einschätzung sein? Aber wenn die Akteure selbst in ihren Handlungen kulturelle Motive so stark gewichten, sollte man dies auch ernst nehmen.

Zu beachten ist freilich auch der unterschiedliche Stellenwert, der Kultur zugebilligt wird: Sie wird als entwicklungspolitisches *Instrument* gewichtet, oder als existente bzw. angestrebte spezifische *Prägung* einer Gesellschaft betrachtet.

Während die frühen entwicklungspolitischen Strategien die soziokulturellen Faktoren extrem vernachlässigten, werden sie in den späteren instrumentalisiert. Kultur wurde als Motor von Entwicklung betrachtet, freilich einer Entwicklung, die die Substanz der eigenen Kultur nicht preisgeben soll. Wenn dann im Konzept der Bundesregierung von 1980 wegen der Gefahren des *Verlusts* traditioneller Kultur

für einen dosierten und kontrollierten Wandel plädiert wird (Ferdowsi 1995, 133), dann ist das etwas anderes, als wenn, wie z.B. im Brundtland-Bericht, bei den lokalen Kulturen besondere Chancen für nachhaltige Entwicklung gesehen werden. Mitte der 80er Jahre betont Dieter Senghaas, daß "*sozio-kulturelle und institutionelle Wachstumsbedingungen*" und nicht die Kultur allein entscheidend für Entwicklungschancen sind (Ferdowsi 1995, 135/136). So wird die Kultur einer sich "entwickelnden" Gesellschaft nur als negativer oder positiver, auf jeden Fall aber als ein *außerhalb* der eigentlichen "Entwicklung" stehender Faktor gewertet.

Etwas anderes ist es, wenn Kultur als wesentlicher Faktor bei der *Definition* und *Prägung* von Zielen der wirtschaftlichen und politischen Ziele betrachtet wird: Die Bestimmung der Richtung, in der eine Gesellschaft sich entwickeln will, findet in ihrer Kultur statt (konkret: im Diskurs ihrer "kulturellen Öffentlichkeiten" und/oder der entscheidenden *Definitionsmächte*): Humanität, nachhaltige Entwicklung, Friedensfähigkeit - oder nationale Stärke, materieller Wohlstand, Wachstum als Selbstzweck: das sind *kulturspezifische* Vorentscheidungen.

## 2 Die Vielfalt der Weltkulturen

### 2.1 Geschichtsphilosophie und die Vielfalt der Kulturen

Schon immer war die Vielfalt der Kulturen Thema des Nachdenkens der Menschen über sich selbst. Die Frage "Was bin ich" wird dadurch aktualisiert, daß andere ganz anders sind bzw. sein können. Immer wieder definieren sich Gruppen durch Abgrenzungen: *Wir* und *die andern*.

In demokratischer, humanistischer und aufklärerischer Grundhaltung hat sich Johann Gottfried Herder mit der Differenz der Kulturen auseinandergesetzt. Das Miteinander trotz der Unterschiede ist sein Thema, eingeordnet in seine Konzeption der Universalgeschichte. Die Menschengattung wird von Herder als Einheit gedacht. Zwar ist *jeder* Mensch *prinzipiell* zu verschiedenstem fähig, aber von den Möglichkeiten werden nur jeweils spezifische realisiert. Die allen Menschen prinzipiell möglichen Seinsweisen werden durch *Zeit* und *Gelegenheit* konkretisiert. "*Man bildet nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal Anlaß gibt*" (Herder 1883/1967 V, 505). Auf diese Weise entstehen die Verschiedenheiten der Völker. Das ist, wie die Erwähnung von *Zeit* und *Schicksal* dokumentiert, eindeutig ein *dynamischer* Kulturbegriff, und nicht, wie die liberalen Kritiker oder die rechten Benutzer der Texte von Herder unterstellen, die Behauptung einer unveränderlichen Wesenheit einer nationalen Kultur. Später wird die Kulturphilosophie von der *Selbstkonstitution* des Menschen reden. Der politische Nationalismus des bürgerlichen Zeitalters hat aus dieser Anerkennung der unvermeidlichen Vielfalt die *Einzigartigkeit* und das missionarische Sendungsbewußtsein *einzelner Völker* gemacht (Hoffmann/Kramer 1995).

Herder integriert die Vielfalt menschlicher kultureller Formen in ein aufklärerisch-humanistisches Konzept statt diese Vielfalt zur Disposition eines nur gewalttätig zu realisierenden evolutionistischen Universalismus zu stellen. Daß er einen humanistisch und demokratisch geprägten Umgang mit einer nicht zu vermeidenden, ja eigentlich wünschenswerten Vielfalt gedanklich

entwickelt und prägt, das macht ihn interessant. Mit ihm braucht man dieses Leben in wechselseitig akzeptierter Differenz nicht mehr als *Novum* (Kramer 1996), als möglicherweise auch zum Mißlingen verurteilte einzigartige Aufgabe zu verstehen, sondern kann es als für menschliches Leben schon immer *konstituierend* begreifen. Aufhebbar ist die Dialektik zwischen der Universalität des allgemeinen Menschseins und der historisch-geographischen Kontextualität als Produkt der Selbstkonstitution des Menschen für Herder nur in der Transzendenz - mithin also in einer für die Alltagspraxis unerheblichen Form: Nicht zweifelnd an der Weisheit des Schöpfers, findet bei ihm alles seinen Sinn in einer Anthropologie, die den Menschen gebildet sieht zur Vernunftfähigkeit, zur Humanität, Religiosität und "*zur Hoffnung der Unsterblichkeit*" (Herder 1877, XIII, Inhaltsv.). "*Humanität ist der Zweck der Menschennatur*" heißt es im 15. Buch der "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Unser Erdball ist zwar "*eine große Werkstätte zur Organisation sehr verschiedenartiger Wesen*" (Herder XIII, 47), aber, so gibt Herder zu hoffen, "*sie kommen alle, jeder auf seinem Wege, der Vollkommenheit näher*" (Herder 1877, XIII, 47 und 21).

## 2.2 Geschichte als Evolution

Geschichtsphilosophie versucht die Vielfalt der Kulturen zu begreifen und zu ordnen. Viele universalgeschichtliche Ansätze versuchen eine evolutionäre Linie der Bewegung der Kulturen zu unterstellen.

In den seit der Aufklärung verbreiteten evolutionären Vorstellungen folgen mehr und mehr entwickelte Kulturen einander in aufsteigender Linie, wobei unterschiedliche Kriterien für den jeweiligen Stand in der

Evolutionshierarchie gelten: die räumliche Ausdehnung der ausgeübten Macht, der Grad der Humanität (wie bei Herder und allen Nachfolgern im Gewande der optimistischen Aufklärung bis zum Sozialismus oder dem *"Ende der Geschichte"* bei Fukuyama), der Pro-Kopf-Verbrauch an Energie, der Stand der Technik.

Andere unterstellen eine absteigende Linie: Vom Goldenen zum ehernen Zeitalter führt in der Antike der Weg; zum Weltuntergang oder zur Apokalypse treibt die Geschichte in vielen mythischen und modernen pessimistischen und kulturkritischen Vorstellungen. Die christliche Heilsgeschichte bewegt sich auf die Endzeit der Apokalypse zu; bei anderen bricht nach einer Zeit der Katastrophen ein neues verheißungsvolles "Millenium" (tausendjähriges Reich) an.

### 2.3 Zyklische Geschichtsverläufe

Aber Universalgeschichte muß weder Fortschritts- noch Untergangsgeschichte sein. Zyklische Geschichtstheorien finden wir in vielen Mythen der Völker. Seit Ibn Khalduns *"Versuch, den Gang der Geschichte aus den Regeln und Ordnungen, die mit Notwendigkeit in der menschlichen Gesellschaft ablaufen und sich aus deren Struktur ergeben,"* (Ibn Khaldun 1992, 12) zu beschreiben, spielen sie auch in der europäischen Geschichtsphilosophie eine Rolle. Für Khaldun besitzt jede Dynastie eine bestimmte Lebensdauer: *"Der Entstehung folgen gesetzmäßige Phasen der Blüte, der Stagnation, des Verfalls und schließlich des Untergangs."* (Ibn Khaldun 1992, 17/18).

Wenn in einer Gesellschaft die aufsteigende Linie einer als fortschreitend empfundenen Entwicklung ihrer selbst

unsicher geworden ist, läßt sich oft eine Rückkehr zu zyklischen Theorien beobachten: Oswald Spengler und Arnold Toynbee sind in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Vertreter dieses Denkens; Paul Kennedy setzt mit seiner These von der Überdehnung der großen Reiche am Ende des Jahrhunderts diese Tradition fort. Zyklische Geschichtsabläufe passen auch zum Szenario rivalisierender Kulturen, wie es Samuel P. Huntington entwickelt hat.

In den evolutionären wie den zyklischen Geschichtsmodellen wird eine Rivalität der Kulturen bzw. Reiche unterstellt. Ein statisches Nebeneinander und ein Miteinander bei wechselseitig akzeptierter Differenz, in der Praxis schließlich auch oft genug über lange Zeiten zu beobachten, ist bei diesen Interpretationen nicht vorgesehen.

### 2.4 Kulturelle Vielfalt und manifeste Globalität

Zur gleichen Zeit, wo die Postmoderne die Vielfalt aufwertet, lassen globale Probleme in Politik, Wirtschaft und Ökologie die Erde als Einheit erscheinen. In zunehmend mehr Bereichen haben wir es mit manifesten und aktuellen statt mit nur langfristig und unbemerkt wirkenden globalen Zusammenhängen zu tun.

Immer mehr Kulturen geraten unter den Einfluß der modernen Industriegesellschaften. Aber zur gleichen Zeit wird deutlich, daß die Lebensweise und das Wohlstandsmodell dieser wohlhabenden Industriestaaten nicht auf die ganze Welt übertragen werden können - alle Ressourcen würden dafür nicht ausreichen, und die natürlichen Lebensgrundlagen würden zerstört (Harborth 1991; Sachs 1993).

Nicht nur auf dem Gebiet des Marktes, sondern auch auf dem der Ökologie sind,

weltweit nachvollzogen seit der Umweltkonferenz von Rio 1992, die globalen Zusammenhänge bewußt geworden. Der Mensch ist zum starken "geologischen Faktor" geworden, und die anthropogenen Veränderungen auf der Erde halten sich weder an Grenzen, noch konzentrieren sie sich auf Erdteile (auch wenn die Menschen des Nordens deutlich weniger gefährdet erscheinen als die des Südens).

Medienentwicklungen machen Informationen weltweit zugänglich; globale Migrationen wirken ebenso wie die globalen Finanztransaktionen oder die Märkte für Arbeitskraft, Produktion, Verkehr, Dienstleistungen und Produkte bis in fast jeden Winkel der Erde - allerdings mit höchst unterschiedlicher Intensität.

Es ist ein primär *ökonomisch* determiniertes Weltsystem, das sich da durchsetzt. Die Globalisierung besteht in einer zunehmenden Vernetzung inselhafter Zentren von Modernität. Es gibt ausgeprägte "*Creaming Off*"-Effekte: Die attraktivsten, fettesten Bereiche sondern sich ab als Inseln des Wachstums und des Wohlstands, als "*hot spots*" der Globalisierung. Gleichzeitig reichen die *Ängste* vor den Folgen möglicherweise weiter als die wirklichen Auswirkungen. Die Globalisierung stößt in verschiedenen Aspekten an ihre inneren Grenzen (Altwater/Mahnkopf 1996), und daher ist es kein Wunder, daß Vielfalt in anderen Bereichen aufgewertet wird: *Universalität* wird konterkariert von neuer *Ethnizität* oder *Regionalisierung* (s. 4.3).

So gut wie man aus der Fortsetzung der Trends der "Modernisierung" einen aggressiven Migrationsschub prognostizieren kann, läßt sich auch ein Szenario entwickeln, in dem die Weltmarktvernetzung nur selektiv und

inselhaft funktioniert, während beträchtliche Teile teilabgekoppelt nicht einfach im Elend versinken, sondern sich auf Subsistenzproduktion und den in den Weltmarkt teilintegrierten *informellen Sektor* zurückziehen. Coke ist nicht gleich Globalisierung. Der Casino-Kapitalismus kann zwar Handelskriege führen, aber seine Krisen, weil weitgehend im Finanzraum sich abspielend, haben bisher die Sphäre der Produktion weniger stark beeinflußt als befürchtet. So ist vielleicht das Szenario eines Weltmodelles denkbar, das eine viel größere Komplexität besitzt als zunächst geglaubt: Ein Welt-Szenario mit insulärer Globalisierung auf der einen Seite und auf der anderen Seite mit Regionen, die in einem nachmodernen Mix der Wirtschaftsstile mit aufgewertetem "informellen Sektor" selbstbewußt leben.

## 2.5 Medienuniversalismus unterschätzt oder überbewertet?

Ein Beispiel für die Globalisierung sind die neuen Kommunikationstechnologien. Mit ihnen sind Befürchtungen, apokalyptische Ängste und kulturkritische Vorbehalte verbunden. Telekommunikation transportiert Wertmuster und Ordnungsvorstellungen, mit denen die "*Allerweltskultur*" einer "*Weltgesellschaft des Konsums*" die kulturellen Identitäten und Differenzen "*unaufhaltbar überrollen*" und die Hegemonie des Nordens verfestigen wird, so lauten die Befürchtungen (Nuscheler 1996).

*"Es entsteht ein von wenigen Medienkonzernen gesteuertes Weltfernsehen der Massenunterhaltung, das Sichtweisen und Wertvorstellungen vermittelt, die aus der Werbung kommen, d.h. mit klischeehaften Denkmustern eine Welt schaffen, in der alles zur Ware wird. Der Zerstreuungseffekt der Unterhaltung*

*anästhiert und uniformiert das Denken."* (Nuscheler 1996, 24)

Demgegenüber werden die positiven Chancen der Informationsfreiheit und neuer Vernetzungsmöglichkeiten eher unterschätzt. Vielleicht liegt in solchen apokalyptischen Einschätzungen eine Geringschätzung der Fähigkeit der Menschen, mit Medieninhalten kulturell selektiv umzugehen: Medienbotschaften werden schließlich wie Erzählungen nicht mit der Wirklichkeit verwechselt und bedeuten nicht unbedingt einen Werttransfer. Als abschreckendes Beispiel für die Gefährdung der Kultur werden z. B. die schwedischen Samen zitiert, die wegen einer Fernsehserie ihre herbstliche Wanderung mit den Rentieren verschoben. Das erinnert an eine von Leo Frobenius überlieferte alte Erzählung von den Ältesten in dem alten afrikanischen Königreich Kasch (Naphta) im Sudan, die wegen des faszinierenden Geschichtenerzählers Far-li-mas den Lauf der Gestirne aus den Augen verloren. Sie konnten deshalb den Termin für den notwendigen rituellen Königsmord nicht festlegen und führten damit den Untergang des Reiches Kasch (Naphta) herbei - der zwar in dieser Störung der Ordnung seine erste Ursache hatte, aber erst lange Zeit später eintrat (Frobenius 1982, 209): Eine symbolische Verdichtung hochkomplexer Prozesse mit einem Bündel von unterschiedlichsten materiellen, sozialen, politischen und kulturellen Ursachen. Viel anders ist es in der Gegenwart auch nicht: Nur eine durch andere Gründe bereits in ihrem Kern destabilisierte Kultur wird durch Medien ernsthaft beeinträchtigt.

Jürgen Neyer (1996) weist darauf hin, daß angesichts der Telekommunikation das nachahmende Modell der asiatischen "Tiger" nicht wiederholbar ist: Das

Humankapital ist in der Informationsgesellschaft so wichtig geworden, daß es nicht einzuholende Vorsprünge gibt. Auch er betont die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung: Nur eine insulare Yuppie-Kultur nach westlichem Vorbild entwickelt sich; Offshore-Büros und Dienstleistungszentren in Indien haben nur geringe Entwicklungseffekte. *"Während die Telefonnetz-Dichte in der EU bei durchschnittlich 44 Telefonleitungen pro 100 Einwohnern liegt, liegt sie in Afrika unter fünf (in Botswana sogar lediglich bei zwei)."* Mehr als die Hälfte aller Menschen in Afrika hat noch nie eine Telefonnummer gewählt. Im ganzen südlichen Afrika gibt es weniger Telefonleitungen als in Manhattan. *"Zwar sind inzwischen, mit Ausnahme von etwa dreißig zumeist afrikanischen Ländern, fast alle Länder der Welt an das Internet angeschlossen, doch bedarf es zur effektiven Nutzung des Internet nicht nur eines Anschlusses, sondern auch der in ausreichender Anzahl und Qualität verfügbaren zugehörigen Hard- und Software sowie der personalen Fähigkeiten zur Nutzung des Netzes."* (Neyer 1996, 27; vgl. Boldt 1996)

Zwischen Apokalypse und Euphorie gilt es Nüchternheit zu bewahren. Globalisierung und Fragmentierung laufen parallel.

Gewiß sind mit den Medien *Brain-Drain* und Kaufkraftabflüsse verbunden, das soll nicht unterschätzt werden. Aber gewachsen ist dank Internet auch die Präsenz und Schnelligkeit von NGOs und Entwicklungsinitiativen: Eigenständige Regionalentwicklung kann durchaus vom Internet profitieren.

Die vorgeschlagenen Strategien einer *"Politik der breitenwirksamen Nutzung"* (Neyer 1996, 30) würden zwar die

Benachteiligungen relativieren, aber gleichzeitig auch die skizzierten Transferwirkungen erhöhen.

Wenn es im digitalen Netz Platz für 500 Fernsehprogramme gibt, dann wird es kaum noch eine "Gesamtkultur" geben (woher das Programm für so viele Kanäle kommen soll, ist eine andere Frage - Chancen für Arbeitsplätze liegen da nur dann, wenn es auch entsprechende Kaufkraft gibt. Selbst wenn für die Mediennutzung nur winzige Stücke individueller Kaufkraft gebraucht werden, die dann erst in ihrer Summierung einen großen Brocken ergeben - irgendwo müssen sie herkommen, von irgendetwas anderem werden sie abgezogen, wenn die Menge nicht vermehrt wird).

Das Internet ist a-national, nicht national begrenzbar. Der Weltmarkt wird mit Hilfe von Internet übersichtlicher, aber die Grundregeln von arbeitsteiligen Beziehungen zwischen Produzenten in der "*lean production*" und im "*outsourcing*" werden dadurch nicht außer Kraft gesetzt: Nicht das billigste abrufbare Angebot erhält den Zuschlag, sondern ein preiswertes, das gleichzeitig zuverlässig, vertrauenswürdig, erfahrungserprobt ist (Bruch 1996). Und was die Arbeitsplätze anbetrifft, so sind die neuen Technologien zunächst bestenfalls ein Nullsummenspiel, wenn es nicht sogar Verlierer gibt: Wenn Rationalisierung der Zweck ist, und wenn vorhandene Kaufkraft nur umverteilt, nicht beliebig vermehrt werden kann, gehen Arbeitsplätze verloren.

Soziale positive oder negative Folgen sind kein Automatismus, sondern von den politischen Rahmenbedingungen abhängig. Die Gefahr der "Tribalisierung" in zusammenhanglosen Interessengruppen, die sich informell oder formell aus der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung ausklinken, entsteht nicht erst durch das

Internet. Multimedia bedeutet auch keinen Demokratisierungsschub, trotz mancher neuer positiver Möglichkeiten (auch für Bürgerinitiativen und für Nichtregierungsorganisationen auf internationaler Ebene). Die Netzensur hat nicht nur in China, sondern auch in Bayern und den USA schon den Fuß in der Tür zum Internet. Bezüglich der individuellen Persönlichkeitsschutzrechte des "gläsernen Konsumenten" drohen sogar Rückschritte.

## 2.6 Weltbilder

Nach dem Ende der Ost-West-Bipolarität mit ihrer scheinbar einfachen Aufteilung der Welt in Gut und Böse, Freund und Feind gibt es eine Anzahl von Versuchen, zur Groborientierung neue Weltbilder zu entwerfen. Sie beziehen sich in hohem Maße auf kulturelle Faktoren.

Solche Bilder von Welt beeinflussen das Handeln der Menschen. Bilder wie die Weltkarten-Karikatur des Economist von 1990 (vgl. Schaubild) markieren die subjektive Begrenztheit von Weltsichten: De facto sind sie nichts anderes als das, was die Europäer den Chinesen einst vorwarfen - daß sie sich arrogant als "Reich der Mitte" verstanden und die Welt auch so abbildeten. Eine *self-fulfilling prophecy*? Indem sich solche Bilder auf das Handeln der Menschen auswirken, sind sie von Einfluß; aber sie können die anderen materiellen und politischen Faktoren nur relativieren, nicht außer Kraft setzen.

Europa verschafft weltweit immer noch das größte Prestige; die Bedeutung



### 3 Neue Hegemonien und neue Bipolaritäten

#### 3.1 Verwestlichung der Welt?

Unter den Modellen zur Neuorientierung in der Welt von heute gehen manche von denen, die sich (auch) auf kulturelle Aspekte beziehen, von einer zunehmenden *Verwestlichung* der Welt aus (Laue 1987; Rohwer 1996). Der These, der Westen habe seine "Vorrangstellung verloren", wird mit vielen Argumenten heftig widersprochen: Die Städte ähneln immer mehr westlichen Metropolen, die traditionellen Kunstformen sterben aus und werden durch Diskotheken und global einheitliche Medienangebote ersetzt. Akademische Ausbildung in USA oder

der englischen Sprache nimmt dank Internet noch außerordentlich zu. Neue Technologien bedeuten weltweit einen Individualisierungsschub, der auch einen Demokratisierungsschub nach sich ziehen wird und mit den "asiatischen Werten" nicht in Einklang steht - so die Argumentation (Schürmann 1996).

Es gibt keinen japanischen Füllfederhalter oder Computer, sondern nur die entsprechenden neutralen Geräte. Nicht der Kolonialismus, sondern der größere evolutionäre Sprung war es, der Europa zur Dominanz führte - so wird gesagt (Dohnany 1996). Stehen wir deshalb am Beginn einer gemeinsamen Geschichte der Menschheit? Wegen der vom Westen

geprägten allgemeinen evolutionären Menschheitsentwicklung ist das Menschheitliche nicht mehr nur europäisch, argumentiert Claus von Dohnany (1996). Diese Argumentation läßt sich freilich auch umkehren: Es ist eine nicht mehr vom Westen dominierte Entwicklung - dieser büßt sogar seine ökonomische, politische und militärische Hegemonie ein, auf die er sich jahrhundertlang verlassen konnte. Vielleicht haben wir es mit einer so durchgehenden Verwestlichung in einigen Bereichen des Lebens zu tun, daß gerade deshalb der Westen allgemein keine Vorreiterrolle mehr beanspruchen kann?

Bleibt aber, wenn, wie in der Antike bei den Griechen, nur einzelne Elemente einer Kultur übernommen werden, die einstigen Träger aber politisch bedeutungslos werden, diese Kultur noch wirklich dominant?

*"Die große imperiale Erfahrung der vergangenen zweihundert Jahre ist global und universal; sie hat jeden Winkel der Erde erfaßt, den Kolonialherrn wie den Kolonisierten. Weil der Westen die Weltherrschaft errungen und anscheinend seine Flugbahn durchmessen hat, ... haben Vertreter des Westens die Integrität und Unverletzbarkeit ihrer kulturellen Meisterwerke, ihrer Forschung und ihrer Diskurswelten unterstellt; der Rest der Welt steht als Bittsteller um Aufmerksamkeit vor unserer Haustür an."* (Said 1994, 346)

Aber daraus entsteht in der "postkolonialen Welt" keine Dominanz des Westens, sondern eine neue Konfiguration von Kulturen. Auch die Konzeptionen der "postkolonialen Kritik" (Bhabha 1996) beziehen sich wie Said auf die gemeinsame Erfahrung des Nordens und des Südens.

Der Ethnologe Maurice Godelier betont, daß es, wie buddhistische und islamische

Länder zeigen, möglich ist, sich zu industrialisieren und doch die kulturelle Identität zu bewahren. *"Die Verwestlichung weitet sich daher aus, aber ohne daß sich alle Bestandteile des Westens dabei mit ausdehnen, zumindest nicht mit den gleichen Erfolgen wie gestern."* (Godelier 1991, 60/61)

Wenn die Eliten der erfolgreichen Länder nur die für die wirtschaftliche Entwicklung brauchbaren Elemente der Tradition aufgreifen und instrumentalisieren, dann wird sich daraus immerhin auch *"eine kulturelle Differenzierung ergeben ..., deren Unterschiede bei breiter gemeinsamer Basis ausreichen werden, sich hinreichend von Europa und Amerika abzusetzen, um eine eigene Identität zu bewahren, bzw. neu zu definieren. Sie wird sich auf jeden Fall von der tradierten, vormodernen sehr weitgehend unterscheiden."* (Schürmann 1996; vgl. Nuscheler 1994). Dann aber kann die Bildung konkurrenzfähiger Blöcke stattfinden.

Ist auch der Universalismus ein Instrument der Sicherung westlich-industrie-gesellschaftlicher Vorherrschaft? Das ist eine Gleichung, die nicht voll aufgeht: Wenn in einem Prozeß politischer Produktion auf internationaler Ebene einerseits Vielfalt als Ressource für Lebensqualität und Zukunftssicherung gewertet wird, andererseits zur gleichen Zeit möglichst viele in die gemeinsame Verantwortung einbezogen werden sollen, dann werden sich *prozessual* gewisse Universalismen herausbilden müssen (so wie historisch gesehen *prozessual* aus Unrechtserfahrungen Menschenrechtskataloge entstanden). Die manifeste Globalisierung in einigen Lebensbereichen darf auch der nicht übersehen, der sich gegen die Auffassung

wehrt, daß die aktuelle Situation einzigartig in der Weltgeschichte ist.

Konzepte sind gesucht, mit der geistigen Herausforderung fertig zu werden, die mit der kulturellen Globalisierung verbunden sind. Falsch wäre die kulturelle Überkompensation, wie sie auf beiden Seiten stattfindet: *"Die Rhetorik der Anerkennung aber hat die gleichen Folgen wie früher die Rhetorik der Ausgrenzung: das Fremde wird als prinzipiell Fremdes definiert und damit von der Vollmitgliedschaft in der Moderne ausgeschlossen."* (Lepenies 1996, 11) Überreaktionen lassen die Betroffenen zu *"aggressiven Agenten der Aufklärung"* werden. Die *"Re-Exotisierungsbemühungen des Westens"* schlagen in gleicher Weise fehl. Wer Afrikanern rät, statt Christ zu werden in einer Art *"Folkloreflucht"* seinem Stammesglauben treu zu bleiben, wird von diesem mit Max Webers protestantischer Ethik auf Überlebens- und Statussicherungsprobleme hingewiesen - so Wolf Lepenies.

### 3.2 Eine drohende kulturelle Hegemonie Ostasiens?

Statt einen Fortbestand der kulturellen Hegemonie des Westens zu erwarten, prognostizieren andere, ganz wie in den zyklischen Geschichtstheorien, die Ablösung der Hegemonie des Westens durch die Asiens. In Ost- und Südost-Asien werden, gestützt auf wirtschaftliche Zuwachsraten von sieben bis zehn Prozent, "asiatische Werte" in Abgrenzung zu westlichen Werten selbstbewußt propagiert. In dem Bericht *"Towards A New Asia"* der *"Commission for A New Asia"* von 1994 wird Asien nicht nur als das wirtschaftliche Zentrum des 21. Jahrhunderts identifiziert, sondern auch das Hineinwachsen des Kontinents in eine moralische und

politische Führungsrolle innerhalb der nächsten 25 Jahre prognostiziert. Schon heute wird daraus ein starkes Selbstbewußtsein entwickelt, das z.B. auch zur Abwertung der westlichen Industriestaaten als *"NDC"* - *"Newly Decaying Countries"* führt (Barth).

Die traditionelle Kultur ist Teil dieses Selbstbewußtseins. Eine besondere Rolle spielen dabei, obwohl zu den Wachstumsregionen Asiens auch buddhistisch, hinduistisch, islamisch und christlich geprägte Regionen bzw. Länder gehören, konfuzianische Traditionen. *Den Konfuzianismus gibt es jedoch nicht. "Aber als Hintergrund, vor dem sich geistesgeschichtliche Prozesse abspielen, ist der Konfuzianismus sicher genausowenig wegzuleugnen wie das Christentum im Westen. Es dürfte wohl gar nicht so sehr (oder nicht nur) ein bestimmtes philosophisches oder religiöses System an sich sein, vielmehr sein antithetisches Potential, welches im Verlauf von Jahrhunderten in einem Kulturkreis innovativ wirkt."* (Trappl 1996, 61)

Als charakterische konfuzianische Werte werden genannt: Ein (primär aristokratischer) Ahnenkult, vermischt mit volkstümlichem agrarischen Kult; eine umfassende Staatsdoktrin mit ihrer Beamtenaristokratie, ihr Niederschlag in der Lebensanschauung aller, *"insbesondere durch Theorie und Praxis des hierarchischen Gefüges der Großfamilie"* (Trappl 1996, 62) und einer entsprechenden Sozialethik. Menschlichkeit, Gehorsam, Konsensstreben und Achtung einer vertikalen Ordnung im Sinne von Familientradition gehören dazu. Ritus, Form und Pragmatismus dominieren auf der einen Seite; es gibt aber auch eine spezifische Dialektik: *"Wissen mag*

*begrenzt sein, man muß es nur als solches erkennen. Fehlverhalten mag existieren, man muß es nur ausmerzen. Form und Ritus sind wünschenswert, aber ohne Menschlichkeit sind sie sinnlos.*" (Trapp 1996, 65)

Die Verantwortung der Familie gegenüber bedeutet soziale Absicherung. Sie wird im Vergleich mit dem Westen angesichts der dortigen Krise der sozialen Systeme als überlegen empfunden, ist aber ihrerseits von Auflösungstendenzen geprägt. Das *"historische Geflecht von sprachlichen Konventionen, Werthaltungen und Denkmustern"*, das der Konfuzianismus als *"einheitliche kulturelle Prägung durch die "Ziviltheologie" des chinesischen Reiches"* (Lukas in Binderhofer 1996, 11) mit seiner "Herrschaft durch Tugend" und den "Fünf Beziehungen" (zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, Älteren und Jüngeren, geregelt im Sinne der Menschenliebe, der Gerechtigkeit und der Ehrerbietung; Lukas 1996, 12) darstellt, findet heute in den verschiedenen Staaten verschiedene Ausprägungen. Zur gleichen Zeit läßt seine Gültigkeit infolge der Änderungen der Sozialstruktur nach.

Gestützt auf solche "asiatischen Werte" planen die Politiker den Aufstieg der Region. Schon 1984 erklärte der japanische Ministerpräsident Nakasone, die *"pazifische Ära"* sei zur *"historischen Unausweichlichkeit"* geworden (Nuscheler 1996, 191). *"Die Zeit ist gekommen, daß andere Erdteile die Welt so vorwärtsbewegen, wie dies zuvor Europa tat."* (Mahbubani aus Singapur). In diesem auf Wachstum und Machterweiterung ausgerichteten Prozeß werden die "ostasiatischen Werte" so instrumentalisiert, daß sie trotz der anderen Herleitungen ein Wertesystem

konstituieren, das in seinen Konsequenzen den europäischen *traditionellen Werten* aus der Zeit des kapitalistischen Aufstiegs vor dem *"postmodernen Wertewandel"* durchaus verwandt sind (Lee 1997).

In politischer Perspektive gibt es verschiedenste "pazifische" Konzepte. Wo genau das "pazifische Jahrhundert" stattfindet, wer dazu gehört, das ist noch unklar. Ist es, wie viele asiatische Politiker wollen, ein "antiwestliches" Projekt, zu dem allenfalls noch Australien und Neuseeland gehören, oder ist Nordamerika eingeschlossen, wie es die USA gerne möchten?

Andere Probleme dürfen nicht übersehen werden. Gewiß, die *"Region ist zum Wachstumsmotor der Weltwirtschaft geworden"* (Nuscheler 1996, 196), aber es gibt *"Stolpersteine"* - denn seine Führungsgruppen *"nehmen mit dem Recht auf Entwicklung auch das Recht in Anspruch, die Umwelt so zu malträtieren, wie es ihnen die Orientierungsmodelle der "aufholen-den Entwicklung" vorgemacht haben. Alle Imperative von sustainable development prallen an der Wachstumsmanie ab"* (Nuscheler 1996, 198; vgl. Rohwer 1996). Japans Krisen deuten auf innere Risikofaktoren; Chinas Politik ist ein Unsicherheitsfaktor; Regionalkonflikte sind nicht ausgeschlossen; Destabilisierungsprozesse sind möglich.

Die "Morgendämmerung" eines neuen Gravitationszentrums *"bedeutet aber nicht unausweichlich die Götterdämmerung für die okzidentale OECD-Welt, sondern das Entstehen einer Trias von drei Kraftzentren, in der auch ein vereinigtes Europa dem von Mahbubani prophezeiten Verfall entgehen kann. Das "pazifische Jahrhundert" besiegelt noch nicht den "Untergang des Abendlandes", beendet*

aber seine Dominanz in der Weltgeschichte." (Nuscheler 1996, 201)

### 3.3 Kulturkriege oder Kriege der transkulturellen Unternehmen?

Für manche ist die globale Vernetzung von Handel, Produktion und Konsumtion eine Chance für den Frieden. Wenn man den Globalisierungsprozeß in seiner selektiven Dynamik betrachtet, läßt sich freilich auch ein Szenario konstruieren, bei dem quer zu den traditionell kulturell definierten Blöcken transnationale Kapitalgesellschaften wirkungsvolle globale Organisationsstrukturen mit je spezifischer "Unternehmens-kultur" entwickeln. Die Manager transnationaler Unternehmen werden in der Ausbildung in ethnisch gemischten Kursen auf gemeinsame Unternehmenswerte eingestellt - als "*Gruppe von Menschen mit einer gemeinsamen Vision und mit gemeinsamen Werten*", deren Loyalität und Kreativität Teil des Unternehmenserfolgs ist (Agenda 1995, 495). An den verschiedenen regionalen Standorten des Unternehmens werden die autonomen Operationsaktivitäten geleitet von Managern, die gleichzeitig lokal verankert sind *und* auf die transnationale Unternehmenskultur orientiert werden.

Globale Unternehmensstrategien dieser Art können, wenn sie blockübergreifend praktiziert werden, ein Szenario vorstellbar werden lassen, in dem die Auseinandersetzungen nicht mehr auf der geographischen Ebene der politisch-staatlichen Blöcke geführt werden, sondern zwischen den Loyalitätsgruppen der transnationalen Unternehmen: Toyota gegen Ford auf allen Plätzen dieser Erde mit allen Mitteln, Verbündete bei Nestlé oder BASF suchend. Unternehmenskultur und Firmenlogos werden dann zu

Katalysatoren für militante Identifikationsprozesse wie einst Wappen und Symbole. Werden sie nach und wegen der Entwertung der staatlichen und politischen Symbole aufgewertet - und werden die Firmenidentifikationen möglicherweise dereinst so aggressiv wie früher die nationalen? Eine Unternehmenskultur, die neben der Arbeitsleistung auch noch die Seele der Produzenten beansprucht, vermag vielleicht auch deren Kampfbereitschaft zu mobilisieren.

Es gibt ein anderes verwandtes Szenario: Als "*Beduinen im Jet*" (Kotkin 1993) kontrollieren ethnisch verbundene Gruppen weltweit ganze Geschäftszweige. Wie einst transnationale Eliten der Aristokratie, so agieren jetzt transnationale, gleichwohl miteinander eng verbundene Gruppen weltweit und kontrollieren ganze Wirtschaftszweige. Zerstört das die Basis der Moderne, die auf eine gewisse Gleichheit des Zuganges zu Macht und Möglichkeiten orientiert ist und deshalb für freie Märkte sorgen muß? Aber nicht nur die Tribalisierung der Ökonomie birgt Gefahren, sondern die Moderne selbst gefährdet mit ihrem nicht einlösbaren Universalisierungsdrang die Zukunft.

### 3.4 Dihad und McWorld

Benjamin R. Barber entwirft ein anderes polarisiertes Szenario der innerhalb von Staaten ebenso wie weltweit wirkenden Kräfte: "*Dihad*" und "*McWorld*" rivalisieren miteinander. "*Dihad*" ist die Rückentwicklung in das neue Stammesbewußtsein, die "*blutige Politik der Identitätsfindung*" (Barber 1996a, 99) mit Krieg und militanten Fundamentalismen. Ihm gegenüber steht "*McWorld*" als die globale Integration durch den Markt - eine globale Kultur, ein

Stadtleben mit einer *"neuen Art von Menschen, für deren Arbeitsidentität Religion, Kultur und ethnische Zugehörigkeit nur noch marginale Bedeutung haben."* (Barber 1996a, 83) Manipulierte Bedürfnisse und Konsumwelt bedeuten einen einheitlichen Weltgeschmack mit den Fast-Food-Ketten der westlichen Zivilisation, propagiert von postnationalen Unternehmen. Die Konsumenten können als "Vollzeitkonsumenten" (Barber 1996a, 94) nicht mehr anders handeln; der Staat wird zerstört, aber McWorld zerstört auch seine eigenen Grundlagen. *Djihad* und *McWorld* sind oft genug einflussreich in den gleichen Ländern; es sind gleichzeitige Trends, die in entgegengesetzte Richtungen wirken, aber beide zerstören die demokratischen Institutionen und generieren eine "Demokratie ohne Bürger". Barber setzt dagegen den kommunitaristischen Versuch der Wiederbelebung der Bürgergesellschaft.

Auch dieses Szenario berücksichtigt zu wenig die Inselhaftigkeit der Trends: *Nur* 20 Millionen von 5 Milliarden Menschen essen täglich bei McDonald. Und er übersieht die relative Dauerhaftigkeit einzelstaatlicher Strukturen (s. 4.2).

### 3.5 Ein neuer Limes?

Bipolarität im äußeren prognostiziert eine andere These. Jean-Christophe Rufin unterstellt eine neue Zweiteilung der Welt in Regionen der Zivilisation und der Barbarei. Seine zentrale These ist, daß wir Zeugen der Entstehung einer neuen Nord-Süd-Teilung der Welt werden, in der ein neuer Limes Zonen unterschiedlicher Standards trennt. Das altrömische Reich mit seinem Limes wird vom ihm als *"transparente Folie über die heutige politische Weltkarte"* gelegt (so Adolf Muschg im Vorwort zu Rufin 1993, 6).

Nach dem Ost-West-Konflikt wird der Süden als neuer Feind erfunden. Seine buntscheckige Vielheit wird reduziert auf die Gemeinsamkeit von Barbaren, denen es an Zivilisation gebricht und denen gegenüber das Reich eine imperiale und humane Verantwortung besitzt. Eine asymmetrische Doppelmasse, die sich wechselseitig stützt, entsteht: *"Ein echter Zusammenschluß des Nordens ist möglich, wenn man seine Werte durch deren Gegenteil definiert, durch das, was ihnen widerspricht oder sie bedroht. Das Auftreten des Südens in der Rolle der neuen Barbaren verwirklicht dieses Ziel."* (Rufin 1993, 22)

Neue *"terrae incognitae"* entstehen, in denen man sich der Unsicherheit wegen nicht mehr bewegen kann und aus denen man auch nichts mehr erfährt, weil sie abgeschottet sind. Im Vergleich dazu waren die Aufstandsgebiete der einstigen Befreiungsbewegungen *"wohlerzogener Guerillas"* (Rufin 1993, 38) offen und leicht zugänglich. Der Süden wird aus der Geschichte verabschiedet - es ist relativ gleichgültig, was dort geschieht. Jenseits des Limes befinden sich in der ersten Zone die Pufferstaaten, in der zweiten die Faktoreien und Handelsplätze, während eine dritte Zone sich selbst überlassen bleibt, allenfalls mit Hubschrauber-Diplomatie gelegentlich einbezogen ist: Was innerhalb des Imperiums verboten ist, dort ist es erlaubt. Eine Moral der Ungleichheit legitimiert weltweite Apartheid: *"Wohlhabend und alternd, strebt das nördliche Imperium dem gleichen Ziel nach wie die Individuen, aus denen es besteht: sich nicht vermehren, sich nicht reproduzieren, sondern dauern, dauern so lange wie nur möglich, allezeit fortdauern in der süßen lauen Wärme des"*

*Reichtums und Friedens.*" (Rufin 1993, 231)

Wenn man die Welt des antiken römischen Limes, den Versuch des "gewünschten Stillstands" (Muschg in Rufin 1993, 6) nicht von seinem Ende, sondern von seinem Entstehen und seiner mehrhundertjährigen Dauer aus betrachtet, dann erkennt man seine Leistungsfähigkeit. Heute, so Rufin, sind die notwendigen Voraussetzungen für ein ähnliches System durchaus vorhanden: Militärisches Gleichgewicht wird notfalls mit neuen Waffen hergestellt; das Reich muß sich schützen "vor den Gefahren, die sich im tiefen Innern der barbarischen Welt zusammenbrauen", indem es die Dramen von dort auf Distanz hält (am schwierigsten ist dies bei den Drogen und den Umweltgefährdungen), und es muß "lernen, am Limes eine Diplomatie der Ungleichheit zu entfalten." (Rufin 1993, 235)

Die Komplexität der Realität sorgt dafür, daß dieses Szenario eine Anzahl von Faktoren vernachlässigen muß: Die Barbarei reicht weit in den Norden hinein; der Süden wird von Rufin auf ungerechtfertigte Weise einheitlich gesehen. Der rasche Aufstieg von nachholenden Modernisierern in manchen Weltgegenden, die Gefahren von rascher Destabilisierung in anderen lassen das Bild unübersichtlicher werden. Als Denkanstoß bleibt das Szenario dennoch ähnlich interessant wie viele der anderen hier vorgestellten.

#### **4 Die aktuelle Vielfalt der Kulturen als Konfliktszenario**

##### **4.1 Der Zusammenprall der Zivilisationen**

Andere Versionen einer Weltgesellschaft mit wechselseitig mehr oder weniger akzeptierten, in mehr oder weniger friedlicher Koexistenz lebenden und sich kulturell definierenden politischen Einheiten sind einflußreicher geworden als die vorgenannten. Samuel P. Huntington, einst Stratege der Bipolarität und des Kalten Krieges (Lee 1997), sieht aus der Auflösung der alten Bipolarität eine Pluralisierung von rivalisierenden kulturell definierten Blöcken hervorgehen (Huntington 1993 und 1996; Tibi 1995).

*"Nationalstaaten werden zwar die mächtigsten Akteure auf dem Globus bleiben, die grundsätzlichen Auseinandersetzungen der Weltpolitik aber werden zwischen Nationen und Gruppierungen aus unterschiedlichen Kulturen auftreten. Der Zusammenprall der Zivilisationen, der Kulturen (civilisations), wird die Weltpolitik bestimmen."* Und seine Prognose lautet: *"Konflikte zwischen Gruppen aus unterschiedlichen Kulturen werden häufiger auftreten, länger andauern und gewalttätiger sein als Auseinandersetzungen zwischen Gruppen innerhalb derselben Kultur."* (Huntington 1993)

*"Die künftige Welt wird hauptsächlich durch die Wechselbeziehungen zwischen sieben oder acht großen Kulturen geprägt werden. Dazu zählen die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und möglicherweise die afrikanische Kultur"* (1993; vgl. 1996, 43). In diesen Blöcken gibt es jeweils einen oder mehrere dominierende Kernstaaten. Zwischen den Kulturen liegen für Huntington *Bruchlinien*, aus denen *Bruchlinienkonflikte* und *-kriege*

hervorgehen können, die sich zu *Kernstaatenkonflikten* auswachsen können. *"Der nächste Weltkrieg wird, wenn er denn stattfindet, ein Krieg zwischen Kulturen sein."* Besonders virulent sind die *"blutigen Grenzen des Islam"* (1996, 415).

Huntingtons Sicht trägt dazu bei, grundlegende statische Unterschiede zu konstruieren. *"In Konflikten zwischen Kulturen lautet die Frage: 'Was bist du?' Die Antwort steht fest und ist unveränderlich."* Auf diese Weise werden Kulturräume wie einst die Nationen als Einflußsphären Gegenstände bewußter politischer Produktion. Sie sind in ihren Grenzen unscharf und können auch als ökonomisch-politische Größe nicht objektiviert werden, weil sie je nach Bedarf politisch instrumentalisiert werden.

Als strategische Ziele der Politik formuliert Huntington für den Westen:

- stärkere Zusammenarbeit innerhalb der eigenen Kultur;
- nichtorthodoxe osteuropäische und lateinamerikanische Staaten einzubinden in den Westen;
- gute Beziehungen zu Rußland und Japan;
- die Ausweitung militärischer Stärke der konfuzianischen und islamischen Staaten zu begrenzen;
- den Abbau der westlichen Militärmacht zu verlangsamen und die militärische Überlegenheit in Ost- und Südwestasien zu bewahren;
- Unterschiede und Konflikte zwischen konfuzianischen und islamischen Staaten zu nutzen;
- innerhalb anderer Kulturen jene Gruppen zu unterstützen, die westlichen Werten und Interessen zuneigen; und
- internationale Einrichtungen zu stärken, die westliche Interessen und Wertmaßstäbe repräsentieren.

Innerhalb eines Kulturkreises favorisiert Huntington eine hierarchische Ordnung. Den jeweiligen "Kernstaaten" werden Ordnungsfunktionen für die Sekundär- und Tertiärstaaten ihres Kulturkreises zugestanden (Huntington 1996, 256f). Huntington reproduziert so Strukturen, die schon in der Bipolarität gescheitert sind: Das Konfliktpotential, das aus sozialer, kultureller und religiöser Unterdrückung innerhalb der Blöcke hervorgeht, wird immer Quelle von Spannungen bleiben. Die friedliche Koexistenz setzte voraus, daß die Souveränität der Supermächte über ihre *Hinterhöfe* stillschweigend anerkannt wurde; in diesen aber entstanden dann die das System zerstörenden Widersprüche.

Die Kulturalisierung von Konflikten lenkt ab von anderen Ursachen: Politisches oder ökonomisches Hegemoniestreben, imperiale Herrschaft oder wirtschaftliche Dominanz, die man selbst produziert, verschaffen auf wirkungsvollere Weise Gegner als religiöse oder kulturelle Unterschiede - diese werden im Falle anderer Konflikte nur instrumentalisiert. Huntingtons Konstruktion blendet auch bedeutende andere Konfliktpotentiale aus. In seinem Szenario eines zukünftigen Krieges z.B. ist das für alle Kombattanten zentral wichtige Erdöl die Ursache der unkontrollierten Ausweitung des Krieges.

In Zukunft kann es bezüglich der Nachhaltigkeit (*sustainable development*) prägnante Frontverläufe geben zwischen den Staaten, die sich daran orientieren und denen, die dies nicht tun. Desgleichen sind demographische Konflikte zwischen rasch wachsenden und stagnierenden Gesellschaften vorstellbar.

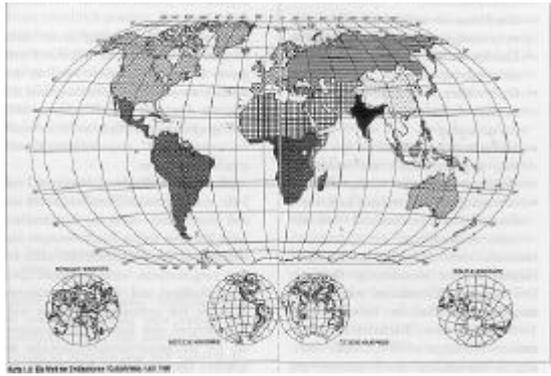
Huntingtons Rahmen klammert eine Fülle von kulturellen Zwischenformen aus und nimmt ihnen damit die Legitimation. Seine Kulturen stellen Zuschreibungen und

Definitionen dar, die genausogut auch anders vorgenommen werden könnten. Zwischen Rußland und den osteuropäischen Regionen mit orthodoxer Tradition wird zum Beispiel eine Kulturgrenze gezogen, um die europäisch-nordamerikanische atlantische Gemeinschaft zu legitimieren und ihr nach einem Prozeß der Verjüngung und Erneuerung "eine dritte, euroamerikanische Phase des wirtschaftlichen Wohlstands und politischen Einflusses" (Huntington 1996, 507) zu versprechen.

Huntingtons Thesen sind mehr Programm als Analyse. Aber wenn politisches Handeln sich an ihnen orientiert, werden sie auf möglicherweise verhängnisvolle Weise wirkmächtig. Er *beschreibt* nicht den Krieg der Kulturen, sondern es *ist* eine Kriegserklärung an andere, vor allem nichtwestliche Kulturen, denkend in den Kategorien eines polarisierten Machtkampfes, in dem es um das Sammeln von Kräften und Verbündeten geht. Fremd- und Selbstzuschreibungen sind Mittel der Orientierung, und sie werden zur Legitimation von Politik verwendet. Insofern kann ein Szenario wie das von Huntington eine sich selbst erfüllende Prophezeiung werden (vgl. Senghaas 1994, Kramer 1994).

#### 4.2 Die Fortexistenz der Nationalstaaten als Wettbewerbsstaaten

Huntington geht aus von der Fortexistenz der Einzelstaaten, auch wenn er deren Bedeutung durch die Blockbildung relativiert sieht. Die Vermutung, der "Casino-Kapitalismus" und die Globalisierung würden die Auflösung kultureller Identitäten und die Auflösung der Nationalstaaten zur Folge haben, wird von den aktuellen Entwicklungen nicht bestätigt. Weder lösen sich die Nationalstaaten auf, noch die Blöcke, die sich neu gebildet haben, und auch die Regionen innerhalb von Staaten verlieren nicht an Bedeutung - sie gewinnen im Gegenteil mancherorts wieder neu an Gewicht.



Abgedankt hat damit der idealistische globalistische Internationalismus, der seine Hoffnungen auf die Berücksichtigung von "Menschheitsinteressen" setzte. Manche meinten, eine "Friedensdividende" nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes einfahren zu können; andere setzten auf den Globalismus des "*Handelsstaates*" und die "*rationale Tyrannei der Kapitalmobilität*" (Deppe 1991, 117, bezogen auf Edzard Reuter). Aber selbst das kriegerische Austragen von Konflikten wird durch die Strukturen der weltweiten ökonomischen und finanziellen Interdependenz nicht ausgeschlossen - schon der erste Weltkrieg hatte entsprechende Hoffnungen Lügen gestraft.

Der Einzelstaat, in der Regel sich noch als Nationalstaat verstehend, hat dagegen mitnichten abgedankt. Vielleicht gewinnt er an Bedeutung gerade auch dann und dort, wo, wie in Ostasien, neue regionale Verteilungskämpfe an Heftigkeit

zunehmen. Nicht die Auflösung der Nationalstaaten, sondern ihre Umwandlung in "Wettbewerbsstaaten" findet statt, begleitet von einer "Standortdebatte". Nicht Lebensqualität und Lebensmöglichkeiten, sondern Wachstum sowie Produktions- und Exportchancen stehen dabei im Vordergrund. Die Interessen der Wirtschaft, als Sachzwänge des Wettbewerbs deklariert, bestimmen die politischen Rahmenbedingungen für die transnationalen Regime der Ökonomie.

Gegengewichte sind die Trends zur Aufwertung regionaler Einheiten und das erkennbare Entstehen einer "globalen politischen Öffentlichkeit" in den neuen Foren der Nichtregierungsorganisationen.

Der Einzelstaat gibt zwar einiges an Souveränität an internationale und an private wirtschaftliche Akteure ab (z.B. das klassische Souveränitätsmerkmal, Kriege führen zu können), ist aber auch in seiner "verschlankten" Form nach wie vor im Inneren unentbehrlich als sozialer Regulator und Sicherer von Stabilität. Für die Individuen bleibt der Einzelstaat daher wichtig in seiner Verantwortung für die soziale Grundsicherung und für die Zuteilung von Chancen; für die Gemeinschaft zur Sicherung der Rechtsstaatlichkeit mit Hilfe des Gewaltmonopols und der sozialen Stabilität durch Transferleistungen oder durch Gewalt sowie (in den Demokratien) zur Gewährleistung der Würde der Persönlichkeit. Insgesamt bleibt er wichtig zur Abwehr von fremden Zugriffen auf Ressourcen und auf die Integrität des Territoriums.

Die Einzelstaaten treten nach wie vor als Subjekte mit zwar begrenzten, aber nicht völlig vernachlässigbaren eigenen Entscheidungsspielräumen auf. Es sind alle ihnen offenen Optionen "*niemals*

*ausschließlich der bloße Nachvollzug von äußeren Determinanten, sondern stets auch Resultat von inneren sozialen, politischen und ideologischen Auseinandersetzungen*" (Deppe 1991, 122) - unterschiedliche Akzentuierungen im Kontext der kulturspezifischen Standards vom "guten Leben" eingeschlossen. Daher bedürfen die Einzelstaaten nach wie vor der ideologisch-kulturellen Legitimation (für die sich in vielen Fällen die nationale Tradition anbietet).

Durch mehr oder weniger bewußtes Identitätsmanagement und durch "Identitätspflege" wird versucht, in regionalen oder in ethnisch-kulturellen Einheiten, im Nationalstaat und in den überregionalen Blöcken mit Gründungsheroen, Geschichtsmysmen und Werte-Management kulturelle Einheit zu stiften und zu definieren. Weder Nationen noch Ethnien existieren von Natur aus. Zwar versuchen alle Nationalismen sie zu essentialisieren und die Zugehörigkeit zu ihnen zum unaufhebbaren Merkmal zu machen, das durch die Biologie (die "Rassen") oder durch die unveränderliche kulturelle Prägung hergestellt wird (Ethnopluralismus biologistischer oder kulturalistischer Prägung; vgl. Haller 1995). Das war in Zeiten interessant, als Nationalstaaten als konkurrierende historische Akteure auftraten; Globalität kann damit nichts anfangen.

Alle historischen Erfahrungen und anthropologischen Forschungen lassen erkennen, daß Ethnien wie Nationen Produkte von Geschichte und von Konstruktionen sind. Genetisch sind die Unterschiede zwischen "Rassen" (Hautfarben) minimal; innerhalb einer ethnischen Großgruppe sind sie größer als im Durchschnitt zwischen ihnen (Cavalli-Sforza 1994).

Kultur dient in den Nationalstaaten der internen Integration und der Herrschaftssicherung. *"Es ist der Nationalismus, der die Nationen hervorbringt, und nicht umgekehrt"* (Gellner 1991, 87). "Homogenisierung" wird und wurde als erzwungene Zentralisierung und Modernisierung oft genug mit Gewalt betrieben.

Nationen sind wie Ethnien keine Subjekte, sondern die Politik versucht (konkret sind es die politischen Akteure), über Konstruktionen und Zuschreibungen Akzeptanz für die Bündelung von Kräften und für Grundsatzentscheidungen zu finden. Identitäten, gezimmert aus Kultur, Ethnizität und Religion, werden zu Instrumenten von Macht. Auf ähnliche Weise dient der Islamismus als Instrument der Machtsicherung (vgl. Abu Zaid 1996); der Hindu-Nationalismus erhebt Anspruch auf die Hegemonie einer Gruppe usf.

Kultur in der Gestalt von Nationalitäten und Ethnizitäten wird so von der Politik opportunistisch je nach Bedarf genutzt. Das ändert nichts daran, daß sie nicht nur nützliches Instrument für den Wettbewerbsstaat, sondern für die Individuen auch wichtig als primäres Orientierungsmuster ist.

#### **4.3 Verfallsnationalismen und ethnische Orientierung in einer "Welt in Stücken"**

Dem Bild einer Welt mit einem historisch legitimierten *Mosaik* von (mit mehr oder weniger Gewalt hergestellten) intern relativ homogenen Nationalstaaten (dem *"Flickenteppich"* des Globus, Geertz 1996) steht die Erfahrung einer neu aufbrechenden Vielfalt entgegen. Wenn Ernest Gellner die Entstehung des kulturell homogenen bürgerlichen Nationalstaates beschreibt, dann finden wir dort folgenden Satz: *"Die*

meisten Kulturen oder potentiellen nationalen Gruppen betreten das Zeitalter des Nationalismus, ohne auch nur den geringsten Versuch zu unternehmen, selbst als Nutznießer daran teilzuhaben. ... Die meisten Kulturen werden von der industriellen Zivilisation auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen, ohne großen Widerstand zu leisten." (Gellner 1991, 75)

In der modernen "Welt in Stücken" (Geertz 1996) melden viele der schon auf den "Müllhaufen der Geschichte" verfrachteten kleinen Einheiten sich (wieder) zu Wort. Der sowjetische Ethnologe Julian Bromlej hat schon 1973 vom "ethnischen Paradoxon" gesprochen (Bromlej 1977, 98; ähnlich Geertz 1996, 69): Trotz zunehmender Globalisierung in einigen Lebensbereichen wächst die Bedeutung der Ethnien und regionalen Einheiten.

Die widersprüchliche Dynamik des Weltmarktes führt zu einer innigen Verschränkung des Lokalen und Globalen. In der Konkurrenz um Standorte für die transnationalen Konzerne konkurrieren nicht Staaten, sondern Städte und Regionen: "Global Cities" versuchen mit je eigenen Qualitäten sich über Grenzen hinweg gegenseitig auszustechen - New York konkurriert mit Tokio, Paris mit London, Frankfurt mit Zürich, jeweils mit dem zugehörigen regionalen Umfeld. Die Förderung selektiver Regionen und strategischer Wirtschaftsbereiche innerhalb der Staaten gewinnt weltweit an Bedeutung.

Werden wir es so in Zukunft überall mit egoistischen regionalen Akteuren zu tun haben: auf der einen Seite prosperierende und konkurrierende "Global Cities", auf der anderen tribalistisch regierte Zerfallsgesellschaften, in denen die

Warlords der "Gewaltmärkte" (Elwert 1996) Territorien mit Waffen kontrollieren? Was uns die Helden der Bildergeschichten und unterhaltenden Science-Fiction schon lange erzählen, wird es Realität?

Eine wachsende Zahl ethnischer Konflikte wird befürchtet. 3000 verschiedene Sprachen, 12 000 Dialekte gibt es schätzungsweise auf der Erde (Camartin 1992, 7). Etwa 10 000 verschiedene Gesellschaften, die in rund 200 Staaten leben, nimmt der Bericht der "Weltkommission Kultur und Entwicklung" "Unsere kulturelle Vielfalt" (*Our Creative Diversity*) von 1996 an. Von 3000 bis 5000 distinkten Ethnien auf der Welt kann man ausgehen, 600 von ihnen bilden die größeren aktuellen oder potentiellen Nationalstaaten. Aber es gibt auch an die 233 Minderheiten mit mindestens 100.000 Angehörigen, die eigene Staaten bilden wollen könnten. Und weil Ethnien dynamische Gebilde sind, können jederzeit neue Völkersplitter auf die Idee kommen, sich als eigene Ethnie zu konstituieren und Selbstbestimmung verlangen (Menzel 1994).

"Die eigene ethnische Gruppe ist für jedes Individuum die vertrauteste und zugänglichste soziale Kategorie. Unter normalen Umständen bildet sie für die Unterstützung persönlicher Aspirationen gewissermaßen die erste Wahl. Soll die Einstellung jedoch anhalten, daß eine solche Basis verlässlicher ist als mögliche alternative Koalitionen mit Menschen in vergleichbarer Position außerhalb, muß sie sich mindestens gefühlsmäßig immer neu bewähren. Nur dann kann die traditionelle emotionale Bindung an die Herkunftsgruppe über alle vertikalen Unterschiede hinweg in der Wechselbeziehung mit anderen Gruppen ihre Vorzugsstellung behaupten. Unter solchen Umständen wird jede Gruppe alles daransetzen, den erprobten ethnischen Rahmen deutlich sichtbar zu machen." (Schefold 1996, 147)

Der Ökonom und Krisentheoretiker Robert Kurz hat darauf hingewiesen, daß

die durch die Asymmetrie des Weltmarktes hervorgerufenen *"Verliererkatastrophen"*, produziert von einer Modernisierung, die die Geschäftskosten zu exportieren bestrebt ist, für die armen Staaten nicht folgenlos sein können (Kurz 1992; vgl. Hoffmann/Kramer 1992, 163). Die Warengesellschaft, so Robert Kurz, hat alte Identitäten entwurzelt, aber nicht beseitigt. Sie werden in den Status der Äußerlichkeit und Beliebtheit gerückt, bleiben aber bestehen. Wenn diese Warengesellschaft einer wachsenden Zahl von Menschen die Fähigkeit nimmt, als Konkurrenzsubjekte im Markt zu agieren oder sie gar nicht erst in diesen Status gelangen läßt, dann ist es nicht verwunderlich, wenn diese Menschen versuchen, auf die alten entwurzelten Identitäten zurückzugreifen, um in irgendeiner Weise sich überhaupt Raum zum Atmen und zum Leben zu schaffen. Resultat ist dann allerdings nicht, daß diese Identitäten ihre alten Festigkeiten zurückgewinnen, sondern es entsteht der von György Konrád skizzierte *"kichernde Wahnsinn"* der ethnisch oder religiös definierten Kriege, von denen die Ära der drohenden sozialen Revolutionen abgelöst wurde (Konrád 1992). Der Weltmarkt zersplittert damit auch diejenigen Kräfte, die ihn sozial zu zähmen in der Lage wären.

Ethnische Unterschiede müssen nicht notwendig zum Konflikt führen, aber in Konfliktsituationen brechen die Fronten gern an den ethnischen, sprachlich-kulturellen oder religiösen Bruchlinien auf.

Im Inneren der Staaten können sich entsprechende Spannungen in einem *"internen Kolonialismus"* entwickeln: *"Je stärker eine ethnien-spezifische Konzentration gesamtgesellschaftlich bedeutender Ressourcen, vorwiegend ökonomischer, aber auch politischer und/oder sozialer Art, gegeben ist, desto*

*größer ist die Wahrscheinlichkeit eines gewaltsam ausgetragenen Wettbewerbs um diese Ressourcen"* (Orywal 1996, 33). Wenn eine dominierende Gruppe alle anderen, seien es Minderheiten oder sogar Mehrheiten, benachteiligt, wächst die Gefahr innerer Konflikte. Das Prinzip *"Gerechtigkeit"* ist im Inneren wie im Äußeren von Bedeutung: Nur eine mehrheitlich als relativ gerecht empfundene Ordnung hat Stabilität.

Auch im Inneren entwickelter Industriegesellschaften dienen Nationalismen häufig der Privilegienverteidigung (vgl. Lohmann 1994). Nationalistisches Denken ist kein Privileg der Armen - im Gegenteil neigen Menschen in hochentwickelten reichen Ländern dann zu einem besonders aggressiven und mit Sendungsbewußtsein gepaarten, zudem aufgrund des Reichtums dieser Staaten besonders potenten Nationalismus, wenn sie ihre privilegierte Lebenslage gefährdet sehen.

Es ist in dieser Situation nicht mehr möglich, zwischen einem *"guten"* und *"bösen"* Nationalismus deutlich zu unterscheiden. Die Grenzen sind unscharf, wie die Beispiele von Kanada, Sri Lanka und dem Balkan zeigen. *"Stolz und Haß, Kulturfestivals und ethnische Säuberungen, Befreiungskampf und killing fields liegen hier nicht nur unmittelbar nebeneinander, sondern gehen auch mit bestürzender Leichtigkeit ineinander über."* (Geertz 1996, 75) Dies gilt vor allem, wenn die innere Vielfalt und damit die Rechte der Individuen auf Persönlichkeitsentfaltung nicht anerkannt sind.

Nationalismus ist zwar in der Regel mit dem Bezug zu einer geographischen Region verbunden, aber Regionalismus ist nicht notwendigerweise mit Nationalismus

gekoppelt. Der regionale Bezug auf die jeweiligen Lebenswelten ist unverzichtbares Element vieler Strategien der "nachhaltigen Entwicklung" - von den kommunalen Arbeitsgruppen zur "Agenda 21" der Umweltkonferenz von Rio 1992 bis zu den Versuchen zum Übergang zu nachhaltiger Agrarproduktion. Schon der Brundtland-Bericht betont die besondere Bedeutung der traditionellen lokalen Gemeinschaften für die Sicherung von Nachhaltigkeit. Die Berücksichtigung "lokaler Wissenskulturen" (Lepenes 1996; Antweiler 1995) gehört dazu. Wer diesen Regionalismus in seiner Mischung von "Modernität und Lokalität" fürchtet, der muß sich um die Zähmung der Globalisierung bemühen.

## 5 Optionen des Miteinander

### 5.1 Postkoloniale Vielfalt

Lange Zeit galt der bürgerliche Nationalstaat als das selbstverständliche Modell der Organisation gemeinschaftlichen Lebens auf staatlicher Ebene. Nach dem Ende des Kolonialismus versuchten die ehemaligen Kolonialstaaten in vielen Fällen Staatlichkeit nach dem Muster der europäischen Nationalstaaten zu organisieren. Die (historisch gesehen jungen und erst auf lange Phasen multikulturellen Lebens folgenden) Homogenisierungsprojekte der europäischen bürgerlichen Nationalstaatsbildungen des 19. Jahrhunderts wurden übertragen auf moderne und postkoloniale Gesellschaften. Unter Beibehaltung der von den Kolonialmächten gezogenen willkürlichen Grenzen, innerhalb derer zu Kolonialzeiten oft genug nach dem Prinzip "teile und herrsche" unterschiedliche ethnisch-

kulturelle Gruppen gegeneinander ausgespielt worden waren, bildeten sich neue künstliche Nationalstaaten. Die auch in den vormodernen Staaten Europas gängige ethnisch-kulturelle Vielfalt sollte überwölbt werden durch eine auf den Mythos des Befreiungskampfes oder eines Gründungsheroen zugeschnittene Nationsbildung (Hobsbawm 1991, Winkler 1985, 189f.).

Der nationale Mythos der postkolonialen Nationalstaaten konstruiert einen Weg von Abhängigkeit und Minderwertigkeit zu nationalistischer Renaissance, unabhängiger Staatenbildung und kultureller Autonomie, *"in ängstlicher Partnerschaft mit dem Westen. Das ist weit entfernt von einer Triumphgeschichte. Sozusagen im Herzen wirkt ein Gemisch aus Hoffnung, Verrat und bitterster Enttäuschung nach"*, interpretiert Edward Said und deutet damit die Brüchigkeit dieses Modelles an. Der Nationalismus war im Befreiungskampf *"nur ein Moment des Widerstandes ... und nicht einmal das wichtigste oder dauerhafteste"* (Said 1994, 355).

Im weiteren Verlauf wird der Nationalismus in vielen Fällen zur Herrschaftsideologie. Sie kann den inneren Zerfall von Staaten allerdings nicht verhindern: Sie befördert ihn im Gegenteil und liefert die zum Zerfall führenden sozialen Spannungen, weil Machteliten durch *"Rent seeking"* (nicht durch Leistung gerechtfertigte materielle Privilegierungen) die Ressourcen für sich monopolisierten (Massarrat 1996). Edward Said interpretiert am Beispiel Indiens: *"Nehrus Leistung bestand darin, die indische Nation, die Gandhi von der Moderne befreit hatte, mit dem Konzept des Staates zu versöhnen."* Erkennbar wird, *"daß der erfolgreiche antiimperialistische Nationalismus eine Strategie des*

*Ausweichens und der Vermeidung verfolgt und daß Nationalismus zum Synonym für die verweigerte Auseinandersetzung mit ökonomischen Ungleichheiten, sozialer Ungerechtigkeit und der Okkupation des unabhängig gewordenen Staates durch eine nationalistische Elite werden kann"* (Said 1994, 296/297).

Weil aber der Versuch scheitert, das europäische Modell zu wiederholen, stellt der Verlauf der antikolonialen Revolution das europäische Modell der Nationalstaaten insgesamt radikal infrage (Geertz 1996, 34). Es entsteht das *"verworrene und strittige Bild einer Welt ..., die nicht länger adäquat als eine Klassifizierung von Völkern oder ein System von Staaten, als ein Katalog von Kulturen oder eine Typologie von Regierungsformen beschreibbar ist"* (Geertz 1996, 31). Die *"Welt in Stücken"* bildet neue Muster, mit denen die alten auch anderswo *"zunehmend unter Rechtfertigungsdruck geraten"* (Geertz 1996, 35). Damit wird der *"Blick auf jene Zusammengesetztheit der Kultur gelenkt ..., die von eben diesem Nationalismus geleugnet wird"* (Geertz 1996, 77).

Die postkolonialen Staaten stehen vor der Aufgabe, ohne nationale oder kulturelle Homogenität auszukommen. Und was dort als Aufgabe ansteht, ist nicht weniger aktuell für die Einwanderungsländer Frankreich, Deutschland, USA oder Italien mit ihrer Vielfalt von Migranten und Flüchtlingen aus den unterschiedlichsten Ländern.

Interessant sind die im postkolonialen Kulturprozeß sich abzeichnenden neuen Formen von lebensweltbezogener Hybridität, in denen spezifische Mischungen von Modernität *und* Lokalität zum Tragen kommen: "Hybride" Kulturen vereinigen in der Kunst und im Alltagsleben

zwang- und problemlos die verschiedensten Elemente europäisch-westlicher und außereuropäisch-traditioneller Kultur (Said 1994; Nicholas 1996). Ein neues "Mix von Lokalität und Modernität" ist in außereuropäischen und europäischen Basisbewegungen zu beobachten. Stammesreligion *und* modernes ökologisches Denken treffen sich heute, wenn über *"Sustainability"* geredet wird. Ähnlich ist es in der Frauenbewegung oder in der Diskussion um politische Strukturen in multiethnischen Regionen, wo in Lateinamerika, Israel oder Indien neue Standards entwickelt werden.

## **5.2 Ethnische Vielfalt muß nicht Konflikt bedeuten**

Ethnisch oder kulturell definierte Kriege finden zum Ausgang des 20. Jahrhunderts an vielen Stellen der Welt statt - aber entsprechende Spannungen gibt es längst nicht in allen ethnisch-kulturell komplexen Gebieten (die Schweiz z.B. ist seit 150 Jahren ein Hort des Friedens), sondern vor allem dort, wo staatliche Zentralgewalt zerbricht.

Weder bedeutet die prinzipielle Neigung, Lebenswelten mit "Territorialität" zu verbinden, einen Zwang zur Territoriumsverteidigung (Orywal 1996, 35), noch ist die Vielfalt der Kulturen und Ethnien (deren innere Homogenität ja wegen des historischen Prozesses, in dem sie entstehen, ohnehin nur relativ ist, ja sein kann) ein zwingender Grund für Konflikte.

Alle kriegerischen Konflikte haben *auch* kulturelle Komponenten, aber ethnisch-kulturelle Unterschiede *allein* produzieren noch keine Konflikte.

Viele der aktuellen begrenzten Kriege in Afrika, auf dem Balkan oder in der ehemaligen Sowjetunion gelten als ethnische Konflikte, als Kultur- oder

Religionskriege. Aber der Vielfalt der Ursachen wird eine solche Zuschreibung nicht im geringsten gerecht.

Interessengegensätze zwischen Ethnien müssen nicht münden in den Krieg als Massenkonflikt mit zentral gelenkter Organisationsstruktur auf beiden Seiten, Planmäßigkeit und Kontinuität (Orywal 1996, 6/7). Wenn konkurrierende Ansprüche aufeinander stoßen, gibt es eine Fülle von Handlungsalternativen: Es kann gemieden, verhandelt, durch Drittinstanzen entschieden, oder aber gewaltsam ausgetragen werden. Für Kriege müssen daher zusätzlich zur Konfliktursache weitere Ursachen vorhanden sein. *Kulturmaterialistische und kulturmentalistische* (idealistische) Ansätze liegen bei der Suche nach diesen Konfliktursachen miteinander im Streit. Für die ersteren sind materialisierte infrastrukturelle und strukturelle Gegebenheiten, für letztere kulturelle (kognitiv-emotive) Faktoren die entscheidenden Ursachen zur Erklärung von Handlungen wie Kriegen (Orywal 1996, 9).

Nur wenn weitere Faktoren hinzukommen, sind auch knappe Ressourcen als Ursache für Kriege relevant. Ähnliches gilt für Bevölkerungswachstum. Ebenso sind *"poulationodynamische Prozesse ... keine mechanischen Prozesse, sondern sie unterliegen der Modellierung durch die Akteure"* (Orywal 1996, 19). Kulturen besitzen in aller Regel die Fähigkeit, ihr Bevölkerungswachstum zu beeinflussen.

Psychologische und motivations- oder dispositionstheoretische Erklärungen können gleichfalls nur als Faktoren eines Ursachenbündels für kriegerische Konflikte gelten. Wenn es um *sozialstrukturelle Erklärungen* des gewaltsamen Konflikts

geht, so spielen Legitimität, Sanktionsfähigkeit, die Autorität von Streitschlichtungsinstanzen eine bedeutende Rolle für die *"Beherrschung oder Hegung des Krieges"* (Orywal 1996, 70/71)

Der Berliner Ethnologe Georg Elwert (1996) hat belegt, daß nicht die ethnonationalistische Rhetorik, sondern die Entstehung von *"Gewaltmärkten"* in *"gewaltof-fenen Räumen"* für die heute beobachtbaren kriegerischen Rückfälle des zivilisatorischen Prozesses der *"ethnischen Kriege"* verantwortlich ist: *"Rational nachvollziehbares ökonomisches Handeln bestimmt die langfristig stabilen Grundmuster dieser Gewaltmärkte."* (Elwert 1996, vgl. auch Matthies 1993)

Wenn das staatliche Gewaltmonopol, mit dessen Hilfe eine gesellschaftsübergreifende Sanktionsmacht eine friedliche Beilegung von Konflikten zwischen rivalisierenden Gruppen erzwingen könnte, nicht mehr existiert, dann entstehen auch heute - ähnlich wie im europäischen Mittelalter - Zonen der Unsicherheit. Unter diesen Bedingungen ist ungestörtes Leben mit *"gewaltfreien Märkten"* nur unter dem Schutz von militärischen Führern möglich. Bedingung für den Schutz sind für die Seßhaften Abgaben und für die mobilen oder in Bewegung gebrachten Menschen Gefolgschaftstreue mit der Bereitschaft zum kriegerischen Einsatz. Auf der Grundlage von Beutewirtschaft erfüllen die *Warlords* der Gewaltmärkte für ihre Klientel rudimentäre Ordnungsfunktionen, sind aber noch nicht einmal wie wie frühmittelalterlichen Machtzellen des Rittertums durch eine zivilisierende Ideologie (Ehrenkodex) oder Religion gebunden und untereinander verbunden. Eine völlig deregulierte Marktwirtschaft gleitet, wie das Beispiel Somalia zeigte,

leicht in den "Gewaltmarkt". Zu meinen, zu solcher *"Gewaltbereitschaft bedürfe es besonderer kultureller Wurzeln"*, besteht kein Anlaß: Sie kann überall entstehen, auch in Europa (Elwert 1996).

Krieg ist unberechenbar. Der Ethnologe Jürg Helbling bezweifelt, daß kriegerische Strategien hinsichtlich ihrer Kostengünstigkeit kalkuliert werden (Orywal 1996, 62). Für ihn befinden sich die Akteure in einem typischen "Gefangenendilemma", bei dem die Handelnden nicht in der Lage sind, die Aktionen ihrer Partner vorherzusehen und wo daher bei der nicht auszuschließenden *schlimmsten* Variante (Vertragsbrüche z.B. können weder verhindert noch ausgeschlossen wird) die für alle *schlechteste* Lösung gewählt werden muß. Dabei wird auch das Risiko der Unberechenbarkeit des Ausgangs von Gewaltaktionen in Kauf genommen. *"Eine kriegerische Strategie setzt sich also langfristig durch, weil eine friedliche für jede Gruppe zu riskant wäre. Die Politik der Abschreckung und der Stärke, die eigentlich rein defensiv dem Überleben der Lokalgruppe dient, fördert paradoxerweise die Eskalation von Konflikten und ihre kriegerische Austragung"* (Helbling bei Orywal 1996, 61) - u.a. *"weil es für eine Vergeltung nach einer vernichtenden Niederlage schon zu spät wäre"* (Helbling bei Orywal 1996, 65): Ein zerstörerisches Nullsummenspiel, das auch die Unterscheidung zwischen Angreifern und Angegriffenen überflüssig macht (Helbling bei Orywal 1996, 72; vgl. auch Senghaas 1993).

### **5.3 Notwendige Vergesellschaftung und individuelle Entfaltung: Ethnisch-kulturelle Gemeinschaftsbildung und Menschenrechte**

Ethnizität als kulturelle Differenzierung ist ein unentbehrliches *"universelles Muster menschlicher Interaktion"* (Orywal 1996, 96). *"Ethnische Gruppen sind generationenübergreifende Lebensgemeinschaften, die aufgrund von selbst-, aber auch fremdzugeschriebenen Traditionen ein sie von anderen gleichen Lebensgemeinschaften unterscheidendes Selbstverständnis aufweisen."* (Orywal 1996, 34) Das Selbstverständnis dieser dynamischen Gebilde manifestiert sich in der je spezifischen materiellen und geistigen Kultur, mit der Gruppen sich von anderen unterscheiden (ohne deswegen kulturell homogen zu sein oder wirklich Subjektcharakter zu besitzen). In ihrer staatlichen Verfaßtheit können Ethnien zu Nationen werden.

Völker, Nationen, Kulturen oder Ethnien sind keine Subjekte. Wenn sie, von wem und zu welchen Zwecken auch immer, dazu gemacht werden, leiden darunter die Rechte der Individuen. Es gibt keine kollektiven Individualitäten - *Personen* allein sind es immer, die handeln, ertragen, zustimmen, dulden, verweigern, abwehren - sie brauchen ein subjektives Motiv dafür. Gewiß tun sie dies in ihren sozialen Zusammenhängen und unter dem Einfluß ihrer Sozialisation oder Enkulturation. Und wenn viele gemeinsam vergleichbar reagieren, dann entsteht der Eindruck eines handelnden Kollektivs. Aber dieses kann jederzeit wieder auseinanderfallen, wenn die Individuen keinen Grund mehr zur Aufrechterhaltung der Bindung sehen. Insofern gehört es immer zur Existenz einer Gruppe (Ethnie, Kultur, Nation), daß sie durch das Bekenntnis zu ihr oder die Zuschreibung von außen konstruiert wird.

Wenn Gruppen durch Selbst- oder Fremdzuschreibung zu Kollektiven zusammengefaßt werden, neigen sie immer

zur Abgrenzung: Je weniger die entsprechenden Entscheidungen durch von allen getragene und korrigierbare offene Willensbildungsprozesse (in formeller Demokratie oder in kulturellen Öffentlichkeiten) legitimiert sind, desto schneller werden Individuen oder Minderheiten durch Gruppenzwang in ihrer Freiheit und in ihren Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt.

Deshalb, so argumentieren manche, solle man auch nicht von *kulturellen* oder *kollektiven* Identitäten oder von *multikultureller* Gesellschaft reden, denn wenn und da es keine *geschlossenen* Kulturen gebe, könne es keine Gesellschaft geben, in der sich voneinander geschiedene Kulturen oder kollektive Identitäten begegnen. In *diesem* Sinne gibt es keine multikulturelle Gesellschaft, sondern nur eine Gesellschaft, in der vielfältige Kulturprozesse zwischen vergesellschafteten Individuen ablaufen. Da diese jedoch nicht ohne Bezug zu den Traditionen und Strukturen soziokultureller Gruppen handeln, macht es Sinn, von der Begegnung von *Kulturen* zu reden, sofern (und dies ist die Voraussetzung) man diese als dynamische Gebilde versteht.

Mit Pathos betonen manche, die innere Einheit von Nationen oder Kulturen existiere "*nicht mehr*" (z.B. Geertz 1996, 23). Leicht wird vergessen, daß sie ja noch nie wirklich existierte, sondern nur eine Wunschvorstellung war. Auch europäische Gesellschaften des Mittelalters oder der frühen Neuzeit waren ein Mix aus unterschiedlichen kulturellen und ethnischen Gruppen.

Der Blick auf die Vielfalt im Äußeren hat für die Einsicht sensibilisiert, daß auch im Inneren der Völker und Staaten diese Vielfalt herrscht. Ein "*Statement on Human*

*Rights*" des *Executive Board* der "*American Anthropological Association*", der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen am 24. Juni 1947 übermittelt, hat schon in einem frühen Stadium der Menschenrechtsdiskussion auf die damit verbundenen Probleme hingewiesen. Es betont, daß Individual- und Kollektivrechte ein spannungsreiches Geflecht bilden. Achtung des Individuums und Achtung der Kulturen sind den Anthropologen von 1947 daher gleich wichtig. Eine Menschenrechtserklärung muß beachten, sagen sie, daß Individuen Mitglieder sozialer Gruppen sind, die das Verhalten prägen und mit deren Schicksal sie unlösbar verbunden ist. Wenn daher die Deklaration der Menschenrechte das Recht des Individuums anerkennt, seine Persönlichkeit zu entwickeln, dann muß sie anerkennen, daß diese Individualität sich nur im Rahmen der Kultur seiner Gesellschaft entwickeln kann. Das Individuum verwirklicht seine Persönlichkeit durch seine Kultur, daher beinhaltet die Achtung der individuellen Unterschiede diejenige vor den kulturellen Unterschieden. Wenn die Gruppe, der das Individuum angehört, nicht frei ist, kann es keine Freiheit für das Individuum geben - so die Position von 1947.

Zwischen Individuum und Gruppe besteht jedoch unvermeidlich ein Spannungsverhältnis. Man kann nicht vom geschlossenen Charakter einer Gruppe, einer Nation oder einer Kultur ausgehen. In jeder Kultur wird die Homogenität auf sozialer oder auf geschlechts- und altersspezifischer Ebene immer wieder relativiert durch divergierende Interessen und Werte.

Gruppen sind fragile Gebilde. Ihre Sicherheit und Zukunftsfähigkeit, ohne die auch das Individuum keine Chance hat, ist

in ebenso fragilen lebensweltlichen Systemen über Zeit (und über Raum) nur zu erhalten mit Hilfe der Enkulturation in die Gemeinsamkeit der Anstrengungen einer Gruppe beim Naturstoffwechsel und der sozialen Sicherung. Daher läßt sich sagen, daß Individualität nur im Rahmen und in den Ausdrucksformen einer Kultur entwickelt werden kann.

Aber umgekehrt läßt sich auch sagen: Eine Gruppe, Kultur oder Gesellschaft ist nur überlebensfähig, wenn die Individuen sich freiwillig und in Anerkennung der durch die Vergesellschaftung erbrachten positiven Beiträge für Sicherung und Qualität ihres individuellen Lebens zu dieser Gemeinschaft bekennen - die "Akzeptanz" gesichert ist. Und eine Gruppe bedarf des Innovationspotentials kreativer Individuen, die sich mit wechselnden und veränderten Rahmenbedingungen auseinandersetzen, in ergebnisoffenen Suchbewegungen die Chancen veränderter Lebensbedingungen und neuer Möglichkeiten ausloten und schöpferisch mit Anregungen von außen umgehen. Das Streben nach der "Beheimatung" in der Nestwärme kultureller Homogenität hat einen Gegenspieler im explorativen Verhalten und in der "innovatorischen Neugier". Mit dem Wechselspiel dieser beiden Kräfte wird ein offenes Feld von Spielräumen und Gestaltungschancen geschaffen.

#### **5.4 Toleranz und Gruppenzwang**

Das Individuum europäisch-modernen Verständnisses konnte nur unter den Rahmenbedingungen dieser Moderne entstehen. Es ist mit seinen Rechten und Pflichten auch nach allen Individualisierungsschüben und Wahlmöglichkeiten mit tausend Fäden fest im Kontext seiner Gesellschaft verankert.

Ohne vergleichbare Rahmenbedingungen können seine Rechte nicht Maßstab für den Rest der Welt werden. Und die sind, so heute die gängige Auffassung, nicht mehr herzustellen.

Aber Menschenrechte werden nicht abstrakt definiert, sondern leiten sich aus der Geschichte ab. Ihre Formulierung hängt auch in Europa zusammen mit konkreten Verletzungs- und Unrechtserfahrungen. Die Normen der Menschenrechte sind Antworten auf historische Erfahrungen. Damit sind sie grundsätzlich offen für unterschiedliche und kulturspezifische Sinngebungen (Ahmad 1993). Die konkreten Formulierungen der menschenrechtlichen Standards entstanden in langwierigen Prozessen des mehr oder weniger formalisierten, mehr oder weniger kontroversen Aushandelns. Heute können dabei prinzipiell auch die kollektiven Rechte der traditionellen Gemeinschaften der indigenen Völker genauso kompatibel mit den Ansprüchen der Individuen auf Freiheit und Würde gemacht werden wie die modernen Kollektivrechte auf Entwicklung und Fortschritt. Die Staaten und Gruppen sind aufgefordert, zusammen mit den internationalen Gemeinschaften diesen Prozeß in Gang zu halten.

Solange eine Gruppe nicht Zukunft und Frieden der Völkergemeinschaft gefährdet, darf keine nationale oder internationale Institution oder sonst jemand sich anmaßen, in die Souveränität der Lebensverhältnisse von solchen Gruppen einzugreifen, deren Mitglieder die Ordnung der Gruppe akzeptieren.

Aber auch keine Gruppe darf ein erwachsenes Individuum gegen seinen Willen auf Dauer für sich reklamieren, und die spezifischen Rechte und berechtigten Entfaltungsansprüche von Kindern und Jugendlichen schließen Zwang und

Entwürdigung bei der Sozialisation ebenfalls aus. Entsprechendes gilt innerhalb einer Gruppe: Irgendeine Teilgruppe zu diskriminieren oder gegen ihren Willen mit gesonderten Pflichten und Rechten auszustatten schafft Spannungen und provoziert die innere Destabilisierung von Gemeinschaften.

Besondere diskriminierende Rechte für Teilgruppen der Gemeinschaften, die einhergehen mit der Sicherung von Privilegien für andere Teilgruppen, schaffen internes Konfliktpotential. Weil damit heute gefährliche Konsequenzen für andere Staaten und für die Weltgemeinschaft verbunden sind, sind Menschenrechtsfragen Gegenstand internationaler Politik.

Niemand hat das Recht, Gewalt, Zwang oder "ethnische Säuberung" als Mittel zur Legitimation oder Sicherung von Privilegien zu verwenden. Alle, die dies tun oder auf andere Weise diskriminieren, müssen damit rechnen, daß im Inneren ihrer eigenen Gesellschaften ihre ausgegrenzten und benachteiligten Mitbürger sich auf die Grundsätze der Völkergemeinschaft berufen. Die Rechtfertiger von Gewalt, Zwang und "ethnischer Säuberung" müssen fürchten, daß die anderen Staaten kein Verständnis dafür aufbringen, ja schließlich Regierungen ausgrenzen werden, die nicht davon ablassen oder die dulden, daß derartiges auf ihren Territorien geschieht.

Jede Kultur, jede Gruppe hat nicht nur das Recht, sich zukunfts-fähig zu entwickeln, sondern sie besitzt auch prinzipiell die Fähigkeit, sich aufgrund äußerer Anregungen und innerer Potentiale zu entwickeln und zu verändern. Alle Gruppen und Völker tragen durch ihre Lebenspraxis und ihre schöpferischen Kräfte zum Fortschritt der Zivilisationen und Kulturen bei. Ihre Vielfalt und ihre Fähigkeit, voneinander zu lernen und

miteinander umgehen zu können, stellt nicht nur das gemeinsame Erbe der Menschheit dar, sondern repräsentiert auch das Versprechen für eine lebenswerte Zukunft (vgl. Camartin 1992).

*"... wie hat dann der liberationistische Anti-Imperialismus diese lähmende Einheit aufzubrechen versucht? Erstens durch eine neue integrative oder kontrapunktische Orientierung, die westliche und nicht-westliche Erfahrungen und Sachverhalte als zusammengehörig, weil durch den Imperialismus verbunden wahrnimmt. Zweitens durch eine imaginative, ja utopische Vision, die emanzipatorische (im Gegensatz zu eingrenzender) Theorie und Praxis neu denkt. Drittens durch Investition nicht in neue Autoritäten, codierte Orthodoxien oder in etablierte Institutionen, sondern in eine nomadische, unetw wandernde und anti-narrative Energie." (Said 1994, 369)*

*"... die antisystemischen Bewegungen, die als Konsequenz des historischen Kapitalismus auftauchen ... die demokratischen Bewegungen auf beiden Seiten der sozialistischen Scheidelinie, die palästinensische Intifada, verschiedene soziale, ökologische und kulturelle Einspruchswellen in Nord- und Südamerika oder die Frauenbewegung. Und doch ist es für diese Bewegungen schwierig, Interesse an der Welt jenseits ihrer eigenen Grenzen zu zeigen ..." (Said 1994, 410) "Allerdings glaube ich, daß Bewegungen dieser Art zwar keine allgemeine Theorie, wohl aber eine allgemeine Diskursbereitschaft, oder, um es territorial auszudrücken, eine neue Weltkarte vorbereiten." (Said 1994, 411)*

## 5.5 Verbindende universelle Werte und Kulturrelativismus

Im internationalen Dialog der Kulturen genügt nicht Toleranz als Akt der Güte, gewährt aus der Position der Herrschaft oder Überlegenheit, sondern notwendig ist die wechselseitige Akzeptanz des Andersseins in der Gleichheit der Partner im "Dialog auf Augenhöhe". Dies mag unterschiedlich begründet werden, so wie die Anerkennung von Freiheit und Fehlbarkeit der Menschen z.B. aus religiösen Gründen oder aus der Einsicht in

die Begrenztheit des menschlichen Verstandes begründet werden kann. Aber in der wechselseitigen Duldung müssen die Konsequenzen die gleichen sein: Gegenseitig müssen Kulturen sich ihr Anderssein, aber auch ihre Wandlungsfähigkeit zugestehen.

*"Um zu überleben, muß die Demokratie beide Klippen umschiffen: Sie muß vermeiden, der arroganten Diktatur einer universellen Vernunft anheimzufallen, einer Art platonischen Neoidealismus, der uns in die Tyrannei des Marktes und einen falschen funktionalen Universalismus einschließen würde. Und sie muß gleichzeitig verhindern, daß Identität nur in der Betonung der Differenz gesucht wird mit der Folge, daß wir den anderen nicht anerkennen und in fremdenfeindlichem Narzißmus verharren."*  
(Guéhenno 1996, 412)

Die Notwendigkeit der wechselseitigen Anerkennung des Andersseins resultiert auch aus der Einsicht in die gemeinsame globale Verantwortung; sie ist die Voraussetzung dafür, ihr gerecht zu werden. Wenn nicht alle genausoviel Ressourcen verbrauchen können wie die Bewohner der Industriestaaten, aber alle ein Recht auf ein Leben in Würde und Wohlbefinden haben, dann müssen auf absehbare Zeit unterschiedliche Lebensweisen auf gleiche Weise diesem Anspruch gerecht werden können. Die globalen Probleme warten nicht, bis die gesamte Menschheit katholisch, islamisch, hinduistisch oder laizistisch geworden ist.

Aber mit dieser wechselseitigen Anerkennung sind Probleme verbunden. Aufgrund der Sozialisation und Internalisierung der eigenen Normen kann jedes Individuum in jeder Kultur davon überzeugt sein, daß die Lebensweise seiner eigenen Kultur die am meisten wünschenswerte ist. Mit dem Dilemma, daß auf diese Weise unterschiedlichste

Lebensweisen, Kulturen und Religionen jeweils mit Universalitätsanspruch auftreten, müssen die Menschen zurecht kommen. Aus der Anerkennung des Rechtes auf Anderssein als individuelles und kollektives Menschenrecht folgt der Verzicht auf Missionarismus.

Vielfalt unter dem Mantel eines übergreifenden Werte-Konsenses zu akzeptieren ist eine bequeme Selbstverständlichkeit. Die eigentlich schwierige Aufgabe für den aktuellen Kulturdialog, wenn er denn ein Beitrag zum Konfliktmanagement sein soll, besteht dort, wo (noch) keine "*cross-cultural values*" vorhanden sind. Beharrlich und mit langem Atem auch mit denen ins Gespräch zu kommen, die sich dem Dialog verweigern, das ist die schwierigste Aufgabe. Dieser Dialog ist auch und gerade dann notwendig, wenn in Staaten und Kulturräumen innere Spannungen, die durch die Mißachtung der Menschenrechte entstehen, sich in destabilisierenden Konflikten zu entladen drohen. Dabei werden dadurch, daß man sich auf das Gespräch einläßt, erste Ansätze für kulturübergreifende Werte (zunächst sind es nur Prozeduralitäten) geschaffen, auf denen dann weiter aufgebaut werden kann.

Solche Diskurse müssen heute, wenn sie ehrlich gemeint sind, in vielen Aspekten ergebnisoffen sein: Grundlegende Unterschiede resultieren nicht nur aus Tradition oder kultureller Willkür, sondern aus der Krise der Moderne. Die Aufwertung der Vielfalt in den gegenwärtigen internationalen Prozessen ist Ausdruck der auch materiellen Krise der Moderne, deren Wohlstandsmodell in der ökologischen Krise als nicht weltweit übertragbar erscheint.

Der Dialog schließt eigene Verunsicherungen nicht aus. Die

Aufklärung, ja die Moderne recht verstanden, überprüft sich ständig selbst und stellt sich dabei auch immer wieder selbst infrage. Die Relativierung der eigenen Position zwingt freilich die anderen überhaupt nicht dazu, ihre Position zu relativieren. In der Diskussion über den Umgang mit fundamentalistischen Strömungen wird mit diesem Argument gern die Nutzlosigkeit der Versuche des "kritischen Dialogs" unterstellt. Aber der mit den unterschiedlichsten Mitteln und auf verschiedensten Ebenen geführte Dialog kann auch einen dialektischen Prozeß in Gang setzen, vergleichbar mit dem einst im Ost-West-Konflikt praktizierten "Wandel durch Annäherung". Eine besondere Herausforderung besteht gerade darin, jene Werte der Freiheit des Individuums und der Würde des Menschen, die für den Westen unverzichtbar sind, durch die *Praxis* des akzeptierten und beispielgebenden Vorlebens zu behaupten, und zwar auch in Situationen, in denen sie von den Vertretern z. B. der ostasiatischen Werte, des islamischen und christlichen Fundamentalismus oder des Marktfundamentalismus infragegestellt werden (Hoffmann/Kramer 1995). Dieser Diskurs ist nur scheinbar leicht aus der Position der (westlichen) Stärke: Gerade wegen der Erfahrung des Imperialismus sind in den ehemals kolonialisierten Regionen besondere Hindernisse zu überwinden. Hinter jedem Versuch der offenen Auseinandersetzung wird, wie bei der Menschenrechtsdiskussion, oft ein neuer Anlauf zur Sicherung hegemonialer Macht vermutet oder unterstellt.

*"Es geht hier nicht um einen "Relativismus", wie er häufig gerade von jenen beschworen wird, die ihre Überzeugungen vor der Macht der Differenz zu immunisieren suchen. Vielmehr geht es darum zu verstehen, daß das Sprechen mit anderen auch Zuhören bedeutet. Und daß, wenn wir denn*

*zuhören, wohl kaum etwas von dem, was wir selbst zu sagen haben, unerschüttert bleiben wird."*  
(Geertz 1996, 89)

Der kanadische Sozialwissenschaftler Charles Taylor entwickelt eine eigene Konzeption zum Umgang mit dem Relativismus. Seine Forderung: Wir sollen uns angesichts der Notwendigkeit, mit anderen Kulturen zusammenzuleben, den anderen unter der *Annahme* der Gleichwertigkeit nähern (Taylor 1993, 70). *"Wir brauchen uns nur klarzumachen, wie begrenzt unsere eigene Rolle innerhalb der Geschichte der Menschheit ist, um jene Annahme zu akzeptieren. ... Aber jene Annahme verlangt von uns keine endgültigen, inauthentischen Urteile über die Gleichwertigkeit von Kulturen, sondern die Bereitschaft, uns offen zu halten für vergleichende Kulturstudien, die in der daraus resultierenden Verschmelzung unseren eigenen Horizont verändern."* (Taylor 1993, 71)

## 5.6 Vielfalt im Inneren: Multikulturalismus?

In der Diskussion über kulturelle Vielfalt im Inneren der Staaten schrecken manche vor den Konsequenzen der Relativierung der eigenen Werte zurück. Gesagt wird z.B., daß die Gleichberechtigung der Migranten in Deutschland *"ihre zivilgesellschaftliche Integration voraussetzt (z.B. Gewaltverzicht, Anerkennung der individuellen Menschenrechte, Rechtsanerkennung, also Auflösung des kompakten Kontrollanspruchs über die Individuen namens eines archaischen Gemeinwesens, einer Familie oder einer fundamentalistisch mit ihrer Umwelt brechenden Gruppe)." (Haug 1992, 30; vgl. Oberndörfer). Auch Thomas Schmid und Daniel Cohn-Bendit (1991) bestehen*

auf einem kulturellen Universalismus: *"Das Recht der verschiedenen Kulturen auf Selbstbehauptung muß zwar ernst genommen werden. Es verliert freilich dort seine Gültigkeit, wo es die republikanischen und ethischen Normen unserer Zivilisation verletzt."*

Das liest sich leicht und überzeugend, muß aber auf dem Hintergrund der heutigen globalen Situation und der Krise unserer eigenen, zunehmend weniger zukunftsfähig werdenden Zivilisation diskutiert werden. Bei der Einwanderungs- und Asyldiskussion stellt sich für Jürgen Habermas die Frage, *"ob nicht der Wunsch nach Immigration seine Grenze findet am Recht eines politischen Gemeinwesens, seine politisch-kulturelle Lebensform intakt zu halten."* (Habermas 1993, 182). Einwanderer stimmen explizit zu, "ein vorgefundenes Verfassungsprojekt fortzuführen", meint Habermas (1993, 169). Das ist interpretationsbedürftig: Zu was bekennen sich diejenigen, die für das Projekt einer exzessiven Wachstumsgesellschaft ins Land gelockt wurden? Bekennen sie sich aufgrund dieser Voraussetzungen nicht lediglich und einfach zu einem Konzept des *"Enrichissez vous"* und sonst nichts?

Die Diskussion um die Grenzen der Anpassung muß nach beiden Seiten hin geführt werden. Georg Auernheimer fragt: Wer definiert die Voraussetzungen für die Gleichberechtigung? (Auernheimer 1992, 666) Ist nicht auch der Bildungskanon, den z.B. die französische laizistische Politik voraussetzt, wenn sie die Anerkennung der Gemeinschaftsschule als einzig verbindendes Element fordert, schon eine Festlegung? In den USA wurde gerade die "Vorherrschaft der toten weißen Männer" in diesem Kanon zum Gegenstand der Kontroverse.

Heute ist stärker als zu Zeiten der Nationalstaaten bewußt, daß Nation, Ethnos und Kultur mehr Zuschreibungen und Optionen als zuverlässige Charakterisierungen sind. Und sie werden als dynamische Komponenten empfunden, deren Gewichtung bei jedem Individuum situationsabhängig sind. "Multiple Identitäten" sind weitverbreitet bei den Individuen in modernen Gesellschaften.

*"Niemand ist heute nur ganz und rein eines. Bezeichnungen wie Inder, Frau, Muslim oder Amerikaner sind nicht mehr als erste Orientierungssignale, die, wenn man sie auch nur einen Augenblick lang in die tatsächliche Wirklichkeit weiterverfolgt, alsbald verlöschen. Der Imperialismus konsolidierte die Mischung von Kulturen und Identitäten weltweit. Seine schlimmste und paradoxeste Gabe aber war es, die Menschen glauben zu machen und glauben zu lassen, sie seien einzig, hauptsächlich bzw. ausschließlich weiß oder schwarz oder westlich oder orientalisches." (Said 1994, 442)*

## 5.7 Positive Diskriminierung

Wenn es um Minderheitengruppen geht, so begnügen sich die einen damit, ihnen im Rahmen der liberalen Freiheitsrechte der Individuen das Recht zuzugestehen, sich zwecks Vertretung ihrer Interessen zusammenzuschließen und so ihre Kultur lebendig zu erhalten, während andere eine "positive Diskriminierung" erwarten.

Jürgen Habermas geht aus von der Spannung zwischen individueller Rechtsperson und kollektiven Individualitäten. Aus europäischer Erfahrung ergibt sich, daß private Rechtssubjekte sich nur *"in gemeinsamer Ausübung ihrer staatsbürgerlichen Autonomie, über berechnete Interessen und Maßstäbe klarwerden und auf die*

*relevanten Hinsichten einigen, unter denen jeweils Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden soll."* Das geht in der Praxis nicht *"ohne soziale Bewegungen und ohne politische Kämpfe"* ab (Habermas 1993, 154). Die *"abstrakte Einebnung von Unterschieden"* (Habermas 1993, 157) wäre ein falsches Verständnis von Universalismus.

Für den praktischen Umgang mit den Rechten von Minderheiten sind Phantasie und die Bereitschaft zu unkonventionellen Lösungen gefragt. Shlomo Avineri z. B. plädiert für die *"Überwindung des Territorialprinzips"* (Avineri 1996, 188) und möchte *"vielfältige Verflechtungen von Loyalität und Repräsentation jenseits des Territorialprinzips"* schaffen (Avineri 1996, 189). Bei *"rein territorialen Lösungen"* gibt es *"immer nur einen Gewinner und einen Verlierer"* (Avineri 1996, 190). Weder erzwungene Assimilation noch *"ein Multikulturalismus, der die Notwendigkeit kulturell einigender Symbole ignoriert"* (Avineri 1996, 192) ist für ihn eine Lösung. Avineri plädiert (mit Formeln, deren Tragfähigkeit erst in der Praxis belegt werden

muß) für *"flexible, pluralistische Konzepte von kommunitaristischen Gruppenrechten..., die neben der gemeinsamen Staatsbürgerschaft die unterschiedlichen Identitäten verschiedener Gruppen öffentlich anerkennen und schützen. Die Bevölkerungsmehrheit darf jedoch nicht gezwungen werden, sich mit den Inhalten der Minderheitenkulturen zu befassen, wenn sie das nicht will. Es sollten rechtlich vollgültige repräsentative Institutionen mit halböffentlichem Status geschaffen werden, verankert im Recht des jeweiligen Landes"* - wie einst für die Judengemeinden in

Europa und im islamischen Bereich, *"pluralistische Institutionen im Erziehungswesen"* eingeschlossen (Avineri 1996, 192/193).

Ein anderer Bereich, in dem komplizierte Probleme des Aufeinandertreffens extrem unterschiedlicher Lebensweisen und Kulturen gelöst werden müssen, sind die Landrechte der indigenen Bevölkerungen in modernen multiethnischen Staaten. Dabei sind differenzierte Modelle notwendig. René Kuppe stellt unterschiedliche Modelle dafür vor: In Venezuela sind sie Vehikel für die Entwicklung; in Australien sind die Gesetze von 1976 eine Festschreibung der ethnisch-spezifischen Landbeziehungen auf der Grundlage ethnologischer Interpretationen aus der Schule von Radcliffe-Brown, die mühsam dynamisch interpretiert werden müssen (Kuppe 1995, 174); das Reservat der Awá in Ecuador schützt als Forst- und Indianerreservat die *"biologisch-kulturelle Besonderheit"* des Gebietes und erlegt ein tendenzielles Modernisierungsverbot auf, während das Nunavut-Übereinkommen in Kanada die *"Vorhersehbarkeit bezüglich der Nutzungs- und Verfügungsmöglichkeiten"* (178) abgrenzt und den Inuit eine auch in Zukunft gesicherte eigenständige wirtschaftliche Basis in eigener sozialkultureller Souveränität sichert (Kuppe 179).

Auf Dauer jedoch wird man die Mahnung von Jürgen Habermas berücksichtigen müssen: *"Kulturelle Überlieferungen und die in ihnen artikulierten Lebensformen reproduzieren sich normalerweise dadurch, daß sie diejenigen, die sie ergreifen und in ihren Persönlichkeitsstrukturen prägen, von sich überzeugen, d. h. zur produktiven Aneignung und Fortführung motivieren."* (Habermas 1993, 174)

### 5.8 Wechselseitige Anerkennung der Vielfalt und aufgeklärtes Eigeninteresse

So steht für die modernen Gesellschaften überall in der Welt die Aufgabe, *"eine komplizierte und in sich verschachtelte Struktur von Differenzen zu schaffen, die es einem Land erlaubt, kulturellen Spannungen, die nicht abzubauen oder zu mildern sind, einen Platz einzuräumen und sie in Grenzen zu halten."* (Geertz 1996, 86) Der Selbstbegrenzung fähige Zivilgesellschaften können am ehesten solche Pfade des Miteinander entwickeln.

*"Wir können uns nicht länger Begriffe von Geschichte leisten, die allen Nachdruck auf lineare Entwicklung oder hegelsche Transzendenz legen, sowenig wir noch geographische oder territoriale Voraussetzungen akzeptieren können, die der atlantischen Welt eine Mittelpunktstellung und den nicht-westlichen Regionen eine von der Natur festgelegte Randständigkeit bescheinigen."* (Said 1994, 418)

### 5.9 Selbstbegrenzung und innere Vielfalt

Jede Kultur bekennt sich zu dem aus Vergangenheit und Gegenwart, was ihr wichtig und wertvoll macht und wovon Zeugnis abzulegen auch den modernen Intellektuellen wichtig ist. Das Bekenntnis zu den eigenen kulturellen Werten und Standards, zur "offenen Gesellschaft" schließt den Dialog ein, der, läßt man sich aufeinander ein, immer wieder auch zu Verunsicherungen führen wird.

Bei unterschiedlichen kulturellen Prioritäten in unterschiedlichen Gesellschaften ist kein Kompromiß möglich, sondern nur die wechselseitige Anerkennung der Differenz sowie die Einigung auf Vorgehensweisen. Unterschiedliche kulturelle und religiöse Traditionen und Werte müssen mit der

gemeinsamen Verantwortung für internationale Gerechtigkeit, Frieden, nachhaltige Entwicklung und Menschenrechte koordiniert werden.

Nimmt man die international diskutierten ökologischen Probleme ernst, so steht als Aufgabe für alle Staaten an, eine Kultur und Lebensweise zu entwickeln, die für *eine der Selbstbegrenzung fähige Zivilgesellschaft* geeignet ist. Die Formulierung einer Vorstellung von einem "guten und richtigen Leben", das nicht auf ständiges Wirtschaftswachstum angewiesen ist, wäre die zentrale Zukunftsaufgabe. Die kulturelle Vielfalt im Inneren ist eine unentbehrliche Ressource für den kreativen Umgang mit sich verändernden Lebensbedingungen. Die Gemeinschaften müssen im Innern Strukturen schaffen, die es erlauben, kulturellen Spannungen, die nicht abzubauen oder zu mildern sind, einen Platz einzuräumen und sie in Grenzen zu halten.

Weder Erziehungsdiktaturen noch Zwangsmodernisierung, weder Wachstumsexzesse noch Ökoimperialismus können eine Zukunftsperspektive bieten. Nur ein globales Webmuster von Zivilgesellschaften und Kulturen, die der Selbstbegrenzung fähig sind und sich wechselseitig akzeptieren, kann Zukunft gewinnen helfen. Dafür brauchen wir kulturelle Muster, die zurechtkommen mit der Dialektik von Vielfalt und Einheit, von kulturellem Relativismus und Universalismus. Nicht mit Technik oder Ökonomie, nicht mit politischen oder administrativen Techniken, sondern nur mit entsprechenden kulturellen Mustern wird Zukunft gestaltbar, sind die Probleme zu lösen. Es geht um eine Gesellschaft, in der alle einen Platz haben, ohne einer universalistischen Ethik oder Rezepten für

eine alleinseligmachende Religion oder Gesellschaft unterworfen zu sein.

### **5.10 Kulturdialog und Zukunftssicherung**

Nicht der Westen allein, ja auch kein einzelner Machtblock wird die Geschichte der kommenden Jahrzehnte bestimmen. Westliche und nicht-westliche Erfahrungen und Optionen, wie sie durch die Geschichte des Imperialismus miteinander verbunden sind, sind die gestaltenden Elemente. Für eine zukunftsfähige Politik bedarf es keiner neuen Autoritäten, Orthodoxien oder Institutionen, sondern einer allgemeinen Diskursbereitschaft und der Bereitschaft, allen einen Platz zuzubilligen (Hinkelammert 1995).

Wenn Staaten und regionale Einheiten sich zunehmend unter Berufung auf Kultur, Religion und Tradition definieren, dann ist Kulturdialog als Begleitung der Bemühungen um Zukunftsfähigkeit und Frieden zwischen den Staaten wichtiger geworden. Dieser Dialog über Zukunft und Zusammenarbeit kann und muß heute geführt werden in Anerkennung des wechselseitigen aufgeklärten Eigeninteresses: Die Staaten wissen, daß keiner von ihnen Sicherheit und Zukunft für seine Bürger ohne Bezug zu den anderen gewährleisten kann.

Der Kulturdialog hält Kommunikationswege offen, auch wenn andere diplomatische Kanäle verschlossen sind, denn Kulturaustausch stellt eine Sphäre besonderer Qualität jenseits des Materiellen dar. Intellektueller Austausch ist geprägt von Erkenntnisinteresse und offener Neugier. Auch auf der Ebene der Künste wachsen den vorsprachlichen symbolischen und ästhetischen Ausdrucksformen besondere Chancen zu, wenn in der Krise der Moderne immer mehr

Probleme nicht mehr mit den üblichen Mitteln von Wissenschaft und Technik gelöst werden können, sondern existentielle Grundfragen des Menschseins neu gestellt werden.

## Literatur

- Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt a.M. 1996.
- Agenda für das 21. Jahrhundert. Politik und Wirtschaft auf dem Weg in eine neue Zeit. Hg. v. Günther Würtele. Frankfurt a.M., Frankfurter Allgemeine Zeitung, Verlagsbereich Wirtschaftsbücher 1995.
- Ahmad, Zubair: Islamic Vs. Western Approach Towards Human Rights: A Comparative Study. Makkah al-Mukarramah, Saudi Arabia. 1414 A.H./1993 A.D. (Islamic Studies Series 23).
- Altvater, Elmar und Birgit Mahnkopf: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Münster 1996.
- Antweiler, Christoph: Lokales Wissen. Grundlagen, Probleme, Bibliographie. In: Honerla, Susan, Peter Schröder (Hg.): Lokales Wissen und Entwicklung. Saarbrücken 1995 (Entwicklungsethnologie, Sonderband), 19 - 52.
- Auernheimer, Georg: Allgemeine Werte oder betonte Unterschiede? Konflikte um das Eigenrecht der Kulturen. In: Viele Kulturen 1995, 55 - 60.
- Avineri, Shlomo: Konfliktlösung in der Demokratie. Von altem Versagen und neuen Chancen. In: Weidenfeld 1996, 179-196.
- Barber, Benjamin R.: Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen. München, Wien 1996.
- Barber, Benjamin R. 1996a: Kann die Demokratie McWorld überleben? In: Weidenfeld 1996, 81-100.
- Barth, Rudolf: Das Goethe-Institut und die "Pluralisierung der Kulturen". In: Goethe-Institut intern 2/1996, 21 - 23.
- Bhabha, Homi K.: Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur. In: Das Argument 215/1996, 345-359.
- Binderhofer, Edith/Ingrid Getreuer-Kargl/Helmut Lukas (Hg.): Das pazifische Jahrhundert? Wirtschaftliche, ökologische und politische Entwicklung in Ost- und Südostasien. Frankfurt a.M., Wien 1996.
- Boldt, Klaus: Im globalen Dorf herrscht ein Zweiklassen-Gesellschaft. In: Frankfurter Rundschau v. 20.3.1996.
- Braun, Gerald und Jakob Rösler: Kultur und Entwicklung. In: Handbuch der Dritten Welt, hg. v. Dieter Nohlen, Franz Nuscheler, 3. Aufl. Bd. 1, Bonn 1993, 250-268.
- Bromlej, Julian V.: Ethnos und Ethnographie. Berlin (DDR) 1977, russ. 1973.
- Bruch, Heike: Beziehungsmanagement als Herausforderung strategischer "Beschaffung". In: Bruch, H., M. Eickhoff, H. Thiem (Hg.): Zukunftsorientiertes Management. Handlungshinweise für die Praxis. Frankfurt a.M. 1996, 198-217.
- Camartin, Iso: Nichts als Worte? Ein Plädoyer für Kleinsprachen. München 1985, Frankfurt a.M. 1992.
- Cavalli-Sforza, Luca: Verschieden und doch gleich. München 1994.
- Deppe, Frank: Jenseits der Systemkonkurrenz. Überlegungen zur neuen Weltordnung. Marburg/L. 1991.
- Deppe, Frank: Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Supplement der Zeitschrift Sozialismus 9-1995, 1-21.
- Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit. Themenheft "Die Bibel als Waffe" 1/1997.

- Dohnany, Claus von: Stellungnahme zum Eröffnungsvortrag von E. Said. In: Kultur und Identität in Europa. European Art Forum 1996 Salzburg, Tagungsbericht, Salzburg 1996, 37-42.
- Dülmen, Richard van: Religion und Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1989.
- Elwert, Georg: Nicht ethnische sondern ökonomische Konflikte stehen hinter Kriegen. Frankfurter Rundschau Dok., 30.6.1996 <auch in: Festschrift für Lars Clausen, Wolf Dombrowski, 1996>.
- Esteva, Gustavo: Fiesta - jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1995.
- Etzioni, Amitai: Jenseits des Egoismus-Prinzips. Stuttgart 1994.
- Ferdowsi: Der Stellenwert der Kultur in der bisherigen entwicklungstheoretischen Diskussion. In: Zapotoczky, Klaus und Hildegard Griehl: Kulturverständnis und Entwicklungschance. Frankfurt a.M., Wien 1995. 121-142.
- Frobenius, Leo: Vom Schreibtisch zum Äquator. Hg. von Ute Luig. Frankfurt a.M. 1982.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Frankfurt a.M. 1983.
- Geertz, Clifford: Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien 1996.
- Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne. Berlin 1991.
- Godelier, Maurice: Wird der Westen das universelle Modell der Menschheit? Wien 1991 (Wiener Vorlesungen 5).
- Guéhenno, Jeann-Marie: Europas Demokratie erneuern. Stärkung der gemeinschaftsbildenden Kraft der Politik. In: Weidenfeld 1996, 391-412.
- Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor 1993, 147-196.
- Haller, Dieter: Über die Wiederkehr des biologisch-kulturalistischen Denkens. Aufgaben einere modernen Kulturanthropologie in globaler Perspektive. In: Viele Kulturen 1995, 17-35.
- Haug, Wolfgang Fritz: Zur Dialektik des Anti-Rassismus. In: Das Argument 191 (1992), 27 - 52.
- Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan. Berlin 1883f, Reprint Hildesheim 1967.
- Hinkelammert, Franz J.: Die Sachzwänge der freien Marktwirtschaft verhindern eine Gesellschaft, in der alle Platz haben. In: epd Entwicklungspolitik 14-15/1995, Dok. n-s.
- Hirsch, Fred: Die sozialen Grenzen des Wachstums. Reinbek 1980.
- Hobsbawm, Eric J.: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1870. Frankfurt a.M./New York 1991.
- Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. München, Wien 1995.
- Hoffmann, Hilmar und Dieter Kramer (Hg.): Das verunsicherte Europa. Frankfurt a.M. 1992.
- Hoffmann, Hilmar und Dieter Kramer (Hg.): Anderssein, ein Menschenreich. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. Frankfurt a.M. 1995.
- Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? Foreign Affairs Vol. 72 No. Summer 1993, 22-49.
- Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München, Wien 1996.

- Ibn Khaldun: Buch der Beispiele. Leipzig 1992 (Reclam-Bibl. 1440).
- Konrád, György: An Europas Horizont kichert der Wahnsinn. In: Hoffmann/Kramer 1992, 32-44.
- Kotkin, Joel: Tribes. How Race, Religion and Identity Determine Success in the New Global Economy. New York 1993.
- Kramer, Dieter: Akzeptierte Vielfalt statt Krieg der Zivilisationen. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 1994 (H. 4), 461 - 469.
- Kramer, Dieter: Die Ressource "kulturelle Vielfalt" und die Transkulturalität. In: Kunst und Kultur 9/1996, 14-15.
- Kuppe, René: Unterschiedliche Modelle für den Umgang mit Landrechten indigener Völker. In: Zapotoczký, Klaus und Hildegard Griebel: Kulturverständnis und Entwicklungschance. Frankfurt a.M., Wien 1995. 167-186.
- Kurz, Robert: One World und jüngster Nationalismus. In: Frankfurter Rundschau (D-Ausg.) v. 4. Januar 1992, ZB 3.
- Laue, Theodore H. von: The World Revolution of Westernization. The 20th Century in Global Perspective. Oxford u.a. 1987.
- Lee, Eun-Jeung <d.i.: Yi, Un-jong>: Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien. Münster 1997.
- Lepenies, Wolf: Selbstkritische Moderne. Neue Leitbilder im Kontakt der Kulturen. In: Internationale Politik/Europa-Archiv (Bonn), 51. Jg. 1996, H. 3, 3-14.
- Lohmann, Hans-Martin (Hg.): Extremismus der Mitte. Vom rechten Verständnis deutscher Nation. Frankfurt a.M. 1994.
- Lukas, Helmut: Die asiatische Herausforderung. In: Binderhofer u.a. 1996, 21-40.
- Martin, Hans-Peter und Harald Schumann: Die Globalisierungsfälle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand. Reinbek 1996.
- Massarrat, Mohssen (Hg.): Mittlerer und Naher Osten. Eine Einführung in Geschichte und Gegenwart der Region. Münster: agenda Verlag, 1996.
- Matthies, Volker: Kriege in der Dritten Welt. In: Handbuch der Dritten Welt, hg. v. Dieter Nohlen, Franz Nuscheler, 3. Aufl. Bd. 1, Bonn 1993, S. 359-373.
- Menzel, Ulrich: Global und im Dickicht der Städte: Stammesverhalten. In: Frankfurter Rundschau D-Ausg. v. 22. Aug. 1994, Dok.
- Müller, Jochen: Auferstanden aus Ruinen. Neue Religiosität in der modernen Welt. Blätter des iz3w 215, 1996, 16-19.
- Neyer, Jürgen: Chancen und Gefahren der neuen Kommunikationstechnologien. In: epd Entwicklungspolitik 14/1996, 26-30.
- Nicholas, Thomas: Cold Fusion <zu E. Saids Konzept der "Hybridität">. In: American Anthropologist 98/1996, 9-16.
- Nuscheler, Franz: "Wie im Westen ..." In: Zeitschrift für Kulturaustausch 1994 (H. 4), 429-437.
- Nuscheler, Franz: Faszination und Schrecken globaler Telekommunikation. In: epd Entwicklungspolitik 14/1996a, 22-25.
- Nuscheler, Franz: Kommt das "pazifische Jahrhundert"? In: Binderhofer u.a. 1996b, 191-201.
- Nuscheler, Franz: Menschenrechte und Entwicklung - Recht auf Entwicklung. In: Handbuch der Dritten Welt, hg. v. Dieter Nohlen, Franz Nuscheler, 3. Aufl. Bd. 1, Bonn 1993, S. 269-286.
- Oberndörfer, Dieter: Der Wahn des Nationalen. 2. Aufl., Freiburg 1993.
- Oberndörfer, Dieter: Nation und Republik. Blätter für deutsche und internationale Politik 1994 (H. 9), 1068-1081.
- Orywal, Erwin: Krieg als Konfliktaustragungsstrategie. Zur

- Plausibilität von Kriegsursachentheorien aus kognitionsethnologischer Sicht. In: Zeitschrift für Ethnologie 121 (1996), 1-48 (eine Diskussion dazu mit Kommentaren u.a. von Jürg Helbling S. 49-99).
- Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development. UNESCO-Publishing, Paris 1995/1996. (Pérez de Cuéllar-Report )
- Raffer, Kunibert: Exportorientierte Entwicklung und Weltmarkt - Das Beispiel der asiatischen "Tiger". In: Binderhofer u.a. 1996, 41-58.
- Religiosität in der modernen Welt. Blätter des iz3w 215, 1996.
- Rohwer, Jim: Asia Rising. How History's Biggest Middle Class Will Change the World. London 1996.
- Rufin, Jean-Christophe: Das Reich und die neuen Barbaren. Mit einem Geleitwort von Adolf Muschg. Berlin 1993.
- Said, Edward W.: Kultur und Imperialismus. Frankfurt a.M. 1994.
- Schäfer, Heinrich: Die Fundamentalisten sind immer die Herrschenden. In: Der Überblick 1/1997, 40-43.
- Schefold, Reimar: Nationalismus und ethnische Minderheiten in Südostasien: Das Beispiel Indonesien. In: Binderhofer u.a. 1996, 145-162.
- Schmid, Thomas und Daniel Cohn-Bendit: Wenn der Westen unwiderstehlich wird. In: Die Zeit v. 22.11.1991, 5.
- Schürmann, Ernst: "Entwestlichung"? Anmerkungen zu einer "modischen" These. In: Goethe-Institut intern 2/1996, 23-25.
- Senghaas, Dieter: Ethnische Konflikte - Ursachen und Lösungswege. In: Spektrum der Wissenschaft, Juni 1993, 95-103.
- Senghaas, Dieter: Wohin driftet die Welt? Frankfurt a.M. 1994.
- Statement on Human Rights. American Anthropologist Vol. 49/1947, 539-543, dt. in: Info-Blatt der Gesellschaft für Ethnographie (Berlin) Nr. 9/1994, 2-7.
- Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M. 1993.
- Tibi, Bassam: Krieg der Zivilisationen. Hamburg 1995.
- Trappl, Richard: "Der Konfuzianismus" als philosophischer Hintergrund für die chinesischen Gesellschaften in Ostasien. In: Binderhofer u.a. 1996, 59-68.
- Unsere kulturelle Vielfalt. Bericht der "Weltkommission Kultur und Entwicklung" (Kurzfassung). Deutsche UNESCO-Kommission Bonn 1996.
- Viele Kulturen - eine Welt. Eine Vortragsreihe des Museums für Völkerkunde 1993/1994. Frankfurt a.M. 1995 (Museum für Völkerkunde, interim 15).
- Weidenfeld, Werner (Hg.): Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts. Berlin 1996.
- Winkler, Heinrich August (Hg.): Nationalismus. 2. erw. Aufl., Königstein 1985.

