

Resonanzräume schaffen: Interkulturalität zwischen machtvollen Diskursen und sozialer Praxis

In pluralisierten Gesellschaften, die von globaler Vernetzung, Migrationsbewegungen und der zunehmenden Sichtbarkeit von Diversität geprägt sind, ist ein funktionierendes Zusammenleben maßgeblich auf Kommunikation über vielfältige Differenzen hinweg angewiesen. So banal diese Annahme auf den ersten Blick erscheinen mag, so essenziell und komplex ist sie bei näherer Betrachtung. Denn, wie etwa Clifford Geertz betont, gegenwärtige Gesellschaften sind »Konglomerate tiefer und grundsätzlicher Differenzen [...], die sich jeglicher Zusammenfassung widersetzen« (Geertz 2007, 22). Angesichts der vielfältigen Fragmentierungen gegenwärtigen Zusammenlebens »scheint die Auffassung von Kultur – *einer bestimmten* Kultur, *dieser* Kultur – als Konsens über grundlegende gemeinsame Vorstellungen, gemeinsame Gefühle und gemeinsame Werte kaum noch haltbar« (Geertz 2007, 69, Herv.i.O.). Vielmehr sind es Geertz zufolge »die Verwerfungen und Brüche, die heute die Landschaft der kollektiven Identitäten konturieren« (Geertz 2007, 69). Nun soll es aber nicht darum gehen, kulturelle Vielfalt als ein *neues* Phänomen oder als das alleinige Resultat von Migration darzustellen, zumal sie – gerade auch innerhalb territorialer und nationalstaatlicher Grenzen – in unterschiedlichen Ausprägungen immer schon existiert hat. Allein die Intensität globaler Wanderungsbe-

wegungen und transnationaler, transkultureller Vernetzungen führte in der jüngeren Vergangenheit zu gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und Diskursverschiebungen, die es erlauben, von einer innergesellschaftlichen *kulturellen Pluralisierung* zu sprechen. Die interkulturelle Kommunikationswissenschaft, die sich seit ihren Anfängen mit (kulturell bedingten) Unterschieden in sozialer Interaktion befasst, hat das Potenzial, wertvolle Beiträge zu

Theresa Klinglmayr ist Dissertantin in der Abteilung Transkulturelle Kommunikation am Fachbereich Kommunikationswissenschaft der Universität Salzburg. In ihrer Dissertation befasst sie sich mit der Verhandlung von Interkulturalität im Kontext gegenwärtiger Integrationsdiskurse in Österreich. Sie ist außerdem wissenschaftliche Mitarbeiterin im EU-Horizon-2020-Projekt »Crises as Opportunities« am ifz (Internationales Forschungszentrum für soziale und ethische Fragen) Salzburg. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich Migration und interkulturelle Kommunikation, Diskursanalyse und qualitative Methoden.

ORCID: 0009-0009-4553-6160

DOI: 10.18156/eug-1-2024-art-3

Fragen gegenwärtigen Zusammenlebens leisten. Gleichzeitig versäumt sie es oftmals, sich in aktuelle Debatten einzumischen und ihr gesellschaftskritisches Potenzial zu entfalten. So merkt etwa Giuliana Ferri an, dass »intercultural communication still relies on neat classifications of cultural difference and unquestioned definitions of otherness while some of the most complex and contested challenges gripping contemporary multicultural societies are left unexamined« (Ferri 2018, 6). Angesichts des pluralisierten Charakters gegenwärtiger Gesellschaften ist die interkulturelle Kommunikationswissenschaft gefordert, Perspektiven zu entwickeln, die der Komplexität erlebter sozialer Wirklichkeit(en) gerecht werden. Dabei muss, so die These dieses Beitrags, der sozial und insbesondere diskursiv konstruierte Charakter kultureller Zuschreibungen viel stärker berücksichtigt werden, als es bisher der Fall war. Denn Fragen der Kommunikation mit als *kulturell anders* oder *fremd* wahrgenommenen Individuen und Gruppen können nur adäquat behandelt werden, wenn im gegenwärtigen historisch-politischen Kontext virulente Diskurse und damit einhergehende Macht- und Ungleichheitsverhältnisse berücksichtigt werden. Gleichzeitig ist es gerade für das Feld der Interkulturalitätsforschung wesentlich, nicht bei der bloßen Beschreibung von Kommunikation und den sie beeinflussenden kulturellen Differenzen stehenzubleiben, sondern auch normative Fragen explizit zu adressieren. Damit lässt sich an Robert T. Craig anknüpfen, der für die Kommunikationstheorie allgemein eine ganz grundlegende Normativität einfordert: »Communication is not a set of objective facts just simply ›out there‹ to be described and explained. [...] We should be asking not just what communication is, but also what it should be.« (Craig 1995, ix) Der Versuch, über eine deskriptive Ebene hinauszugehen, bringt allerdings erhebliche Herausforderungen mit sich: Kann es sinnvollerweise Kriterien für gelingende (interkulturelle) Kommunikation geben? Wenn ja, wer definiert diese und welche Vorstellungen von sozialer Wirklichkeit liegen dem zugrunde?

Dieser Beitrag zielt darauf ab, eine normative Perspektive auf Interkulturalität zu formulieren, die ich als *differenzsensible Kommunikation* bezeichnen möchte und die eine Ergänzung zu kompetenz- und dialogorientierten Ansätzen darstellen soll. Als Ausgangspunkt nehme ich an, dass Individuen in komplexen und pluralisierten Gesellschaften innerhalb von heterogenen soziokulturellen Kontexten agieren und kommunizieren, die von unterschiedlichen nationalen und kulturellen Zugehörigkeiten, sozioökonomischen Bedingungen, strukturellen Ungleichheiten und individuellen Biografien geprägt sind. Schließlich werde ich die normative Frage beleuchten, wie *gelingende* Kommunikation angesichts der Komplexität interkultureller Begegnungen auf einer theo-

retischen Ebene beschrieben werden kann. Gängige kompetenz- und dialogorientierte Perspektiven haben zweifellos das Verständnis für die kulturellen Dimensionen sozialer Interaktion geschärft, weisen jedoch auch Grenzen auf, die sich insbesondere in einer mangelhaften kritischen Distanz zu hegemonialen Diskursen einerseits sowie einer unzureichenden ethischen Fundierung andererseits zeigen. Meist setzen sie einen mehr oder weniger homogenen Kulturbegriff und die Möglichkeit individualisierter und rationaler Lernprozesse voraus, ohne den diskursiv konstruierten Charakter der Kontexte interkultureller Begegnungen ausreichend miteinzubeziehen. Im schlimmsten Fall können so kulturalisierte und essentialisierte Vorstellungen gelingender Kommunikation reproduziert werden, die gesellschaftliche Machtverhältnisse unzureichend reflektieren und eine veraltete Vorstellung eines Aufeinandertreffens von Kulturen transportieren. Aufbauend auf dieser Kritik wird in diesem Beitrag versucht, eine kritisch-phänomenologische Perspektive einzunehmen, die Fremdheitserfahrungen in Bezug auf ihre interaktiven und diskursiven Dynamiken beschreibt. Damit soll vermieden werden, dass ein Essentialismus im Sinne einer Kommunikation zwischen Individuen als Repräsentant:innen unterschiedlicher Kulturen reproduziert wird. Im wörtlichen Sinn des *Interkulturellen* setzt dieser Ansatz also nicht am Aufeinandertreffen von Kulturen, also am *Kulturellen* an, sondern an der Zwischensphäre, dem *Inter*, das von interaktiven und diskursiven Dynamiken der Begegnung mit Anderen bzw. Fremden geprägt ist. Ein darauf aufbauender resonanztheoretischer Ansatz ermöglicht es, die Potenziale interkultureller Verständigung auszuloten und dabei über rationalistische Vorstellungen kompetenzorientierter Kommunikation bzw. deliberativen Dialogs hinauszugehen. *Resonanz* dient als Metapher zur Beschreibung kommunikativer Beziehungen des Gehört Werdens und der Erfahrung von Zugehörigkeit in individuellen Alltagserfahrungen sowie in breiteren gesellschaftlichen Diskursen. Damit wird sowohl die Mikroebene zwischenmenschlicher Kommunikation als auch die Makroebene dominanter Diskurse adressiert.

⇒ 1 Begegnung mit Anderen

Wer sich mit interkultureller Kommunikation auseinandersetzt, betritt zwangsläufig ein »riskantes Terrain« (Collier et al. 2001, 222). Tom Nakayama schreibt dem Forschungsfeld eine potenziell große Wirkmächtigkeit in Bezug auf politisch relevante Denk- und Handlungsweisen zu: »It deals with other cultures and peoples and has the potential to have tremendous impact on how people might think about,

understand, deal with, and make policy regarding these other cultural groups« (Collier et al. 2001, 222). Daher ist auch, wie Ingrid Piller anmerkt, eine kritische Distanz zu dominanten Diskursen und Machtverhältnissen wesentlich, denn »it is not the role of intercultural communication scholarship to be complicit in hegemonic cultural politics, but to help us understand how these work« (Piller 2017, 53). Interkulturalität, so möchte ich argumentieren, ist weniger ein Phänomen zwischen kulturell unterschiedlichen Individuen oder Gruppen, sondern entfaltet sich in einem Spannungsfeld zwischen dominanten Diskursen und ihren Machtdynamiken einerseits sowie interpersoneller Kommunikation als soziale Praxis der Fremdheitserfahrung andererseits. Ohne an dieser Stelle den Kulturbegriff ausführlich diskutieren zu können, wird hier auf ein »kleinteiliges« Verständnis von Kultur zurückgegriffen, das *Kulturalität* eng mit einer grundlegenden *Sozialität* jeglichen menschlichen Handelns verbindet. So wendet sich etwa Arnd-Michael Nohl (2010) in seiner Auslegung rekonstruktiver Sozialforschung gegen »die Annahme einer qua Nationalität unterschiedlichen Kultur – eine Unterstellung, wie sie leider häufig in der interkulturellen Kommunikationsforschung zu finden ist. Vielmehr findet sich interkulturelle Kommunikation schon dort, wo Menschen aus unterschiedlichen Milieus aufeinander treffen.« (Nohl 2010, 254) Kultur lässt sich in den Begriffen der Praxistheorie als Bedeutungssystem beschreiben, das sich in sozialen Praktiken niederschlägt und durch diese reproduziert sowie transformiert wird (Reckwitz 2003). Als solches manifestiert sich Kultur in weitgehend impliziten, unbewusst wirksamen Wissensordnungen. Gleichzeitig gibt es Kontexte und Situationen, in denen Kultur *explizit* wird. Dies ist immer dann der Fall, wenn Kultur als diskursiver Deutungsvorrat, als verbalisiertes Konstrukt herangezogen wird, um Ein-, Ab- und Ausgrenzungen von Individuen und Kollektiven zu legitimieren. So betont etwa Janine Dahinden (2014): »Die entscheidende Frage dreht sich deshalb vielleicht nicht darum, ob es kulturelle Unterschiede gibt – die sind evident –, sondern unter welchen Bedingungen und sozialen Zusammenhängen Akteure auf welche Art und Weise mit Kultur argumentieren, in welchen politischen und sozio-ökonomischen Kontexten dies geschieht und welche Ziele damit verfolgt werden« (Dahinden 2014, 101).

Interkulturelle Kommunikation kommt gängigen Definitionen zufolge dann zustande, wenn Individuen unterschiedlicher kultureller Herkunft miteinander interagieren (vgl. u.a. Arasaratnam 2015; Gudykunst 2002). Meist sind es Nationalkulturen, die als Basis für entsprechende Analysen dienen. Zudem findet häufig ein Kulturdeterminismus statt; Individuen werden gewissermaßen als Repräsentant:innen von Kulturen und als in ihrem Handeln maßgeblich kulturell bestimmt ange-

sehen. Es kommt damit auch zu einer Kulturalisierung von Interaktion; Kultur wird als eine maßgebliche Einflussvariable auf den Verlauf und den Ausgang von Kommunikation gesehen. Dies führt dazu, dass der Intersektionalität von als interkulturell beschriebenen Begegnungen oftmals nur unzureichend Genüge getan wird. Zudem herrscht oftmals die Vorstellung vor, dass sich Kulturen durch wesentliche Merkmale kennzeichnen und trennscharf voneinander abgrenzen lassen. Um diese Probleme zu umgehen, bietet sich eine Perspektive an, die ich als kritisch-phänomenologisch bezeichnen möchte. *Phänomenologisch* deshalb, weil es um individuelle Wahrnehmungen und Erfahrungen von (kultureller) Andersheit bzw. Fremdheit geht, also auf eine vorgängige Objektivierung kultureller Kategorien verzichtet wird. *Kritisch* ist diese Perspektive, weil sie diese Fremdheitserfahrungen nicht für sich allein stehen lässt, sondern deren sozial konstruierten und von dominanten Diskursen geprägten Charakter in den Blick nimmt. Wer oder was wird in bestimmten Kontexten überhaupt als *fremd* wahrgenommen? Wer hat die Deutungshoheit über die Definition von Fremdheit in diesem Kontext, mit welchen Ein- und Ausschlussmechanismen geht dies einher?

Dass *Fremdheit* nicht nur eine relationale Kategorie ist, sondern das Ergebnis eines diskursiven Produktionsprozesses bildet, arbeitet Sarah Ahmed (2000) heraus. Damit knüpft Ahmed an jene soziologische Diskussion an, die besonders prominent von Alfred Schütz (2002 [1944]) und seinen Überlegungen zur Figur *des/der Fremden* als Resultat sozialer Konstruktions- und Interpretationsprozesse angestoßen wurde. Ahmed (2000) befasst sich mit gegenwärtig dominierenden Diskursen und sozialen Konstruktionen, die dazu führen, dass *der/die Fremde* als Figur überhaupt erst in Erscheinung tritt und nennt die Arten und Weisen, wie diese Figur (re)produziert wird, »Fremdheitsfetischismus« (Ahmed 2000, 4-5). Als Beispiele diskutiert Ahmed einerseits die Konstruktion des Fremden als Gefahr, wie sie in Alltagsdiskursen üblich ist, andererseits die affirmative Hinwendung zum Fremden in postmodernen Diskursen (ebd., 4-5). Beide Extrempositionen – sowohl die Ausweisung und Exklusion des Anderen als auch seine Fetischisierung – sind es, die die Figur des Fremden als solche erst herstellen und fortwährend reproduzieren (ebd., 4). Da *der/die Fremde* – als Gefahr oder als Bereicherung – essentialisiert wird, werden jene sozialen Beziehungen verdeckt, die ihn oder sie als Ergebnis von Prozessen der Inklusion und Exklusion erst hervorbringen (ebd., 5). Der Fremde, so Ahmed, ist nicht irgendjemand (*any-body*), den wir nicht erkennen können, sondern jemand (*some-body*), den wir bereits als Fremden, als deplatzierten Körper, erkannt haben (ebd., 55). Fremden

zu begegnen, bedeutet demnach also, sie bereits als solche erkannt zu haben; damit ist die Begegnung immer schon durch andere Begegnungen, Gesichter, Körper, Orte und Zeiten vermittelt (ebd., 7). In der Alltagswahrnehmung und in öffentlichen Diskursen bleibt dieser Konstruktionscharakter von *Fremdheit* meist verborgen, sodass wir immer schon eine bestimmte Vorstellung von *Fremden* haben, ohne ihnen überhaupt erst begegnet zu sein (ebd., 5). Der eigentümliche Charakter dieser Fremdheit ergibt sich aus einem Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Distanz; denn Fremdheit wird erst dann zu einer relevanten Kategorie, wenn sie an das Eigene, das Vertraute andockt: »Others become strangers (the ones who are distant), and ›other cultures‹ become ›strange cultures‹ (the ones who are distant), only through coming *too close to home*, that is, through the proximity of the encounter or ›facing‹ itself« (ebd., 12, Herv.i.O.). Dieser Gedanke gilt insbesondere für gegenwärtige Gesellschaften, in denen beispielsweise Migrant:innen aufgrund ihrer Anwesenheit in einem diskursiven Raum, der sie permanent als Andere (re-)produziert, als Fremde konstruiert und wahrgenommen werden (ebd., 7). Aufbauend auf diesen Überlegungen gilt es nun danach zu fragen, wie eine normative Perspektive auf interkulturelle Kommunikation formuliert werden kann, ohne Andere essentialistisch festzulegen und den komplexen Charakter von Fremdheitsbegegnungen zu berücksichtigen.

⇒ 2 Gelingende interkulturelle Kommunikation und ihre Grenzen

Die Frage nach gelingender interkultureller Kommunikation beschäftigt den wissenschaftlichen Interkulturalitätsdiskurs seit seinen disziplinären Anfängen in den 1950er-Jahren. Es ließe sich zurecht behaupten, dass das Feld interkultureller Kommunikation seinen Ursprung in der Frage nach den Gelingensbedingungen ebendieser hat. In den letzten zwei Jahrzehnten verdichtete sich dieser Fokus. So beobachtet etwa Dominic Busch, »dass in der Forschung zur interkulturellen Kommunikation und Kompetenz seit der Jahrtausendwende zunehmend die Frage nach normativen Handlungsorientierungen im interkulturellen Kontakt ergebnisoffen gestellt und diskutiert worden ist« (Busch 2018, 89-90). Als zentrale Konzepte etablierten sich dabei *interkulturelle Kompetenz* (vgl. u.a. Bennett 1986; Deardorff 2011) und *interkultureller Dialog* (vgl. u.a. Barrett 2013), die als Schlüsselkonzepte für *erfolgreiche* interkulturelle Kommunikation an der Schnittstelle zwischen dem akademischen Diskurs einerseits und Trainings- bzw. Weiterbildungsangeboten andererseits gelten können. Die Praxisorientierung der Interkulturalitätsforschung trägt so zur Konsolidierung und Reproduktion

eines Feldes bei, das kritisch auch als »intercultural industry« (Ferri 2014, 9) beschrieben wird. Als solches zielt es auf die Befähigung von (meist *westlich* sozialisierter) Individuen zum *kompetenten* Umgang mit als *anders* markierten Kulturen ab. Nun ist an dieser Stelle anzuerkennen, dass kompetenz- und dialogbasierte Ansätze zweifelsohne wesentliche Beiträge zum besseren Verständnis kultureller Dynamiken in zwischenmenschlichen Beziehungen leisteten.

Zugleich weisen sie jedoch auch Einschränkungen auf, indem sie eine gegebene Wirklichkeit voraussetzen, die als solche unhinterfragt bleibt. Dabei sollte, so möchte ich argumentieren, der sozial konstruierte und kontextabhängige Charakter dieser Wirklichkeit stärker ins Zentrum der Interkulturalitätsforschung rücken. Die Diskurse innerhalb dieser sozial konstruierten Wirklichkeit beeinflussen nämlich, wer oder was als fremd oder (kulturell) anders wahrgenommen wird. Von diesem Standpunkt aus muss daher die Frage nach gelingender interkultureller Kommunikation immer wieder neu gestellt werden.

Interkulturelle Kompetenz bezieht sich im Allgemeinen auf »effektives und angemessenes Verhalten und Kommunikation in interkulturellen Situationen« (Deardorff 2011, 66, Übers. TK) oder, in einer aktuelleren Definition, auf »die Verbesserung menschlicher Interaktionen über Differenzen hinweg« (Deardorff 2020, 5, Übers. TK). Kompetenzmodelle basieren auf der zugrunde liegenden Annahme eines linearen und zielgerichteten Lernprozesses, den ein rational handelndes Individuum durchläuft. Dabei laufen diese Ansätze Gefahr zu vernachlässigen, dass interkulturelles Lernen selten eine geradlinige Entwicklung ist, sondern eher ein fragiler, lebenslanger Prozess, der von wiederholtem Scheitern geprägt ist. Beispielsweise kann eine Person, die sich selbst als »interkulturell kompetent« bezeichnet oder als solche beschrieben wird, immer noch tiefe Vorurteile gegenüber »anderen Kulturen« hegen. Umgekehrt kann das Zuhören der persönlichen Geschichte eines anderen, selbst wenn anfangs keine Gemeinsamkeiten zu bestehen schienen, jemanden emotional beeinflussen. Interkulturelle Kompetenz, wenn sie als eine Art »wundersamer Technologie« beworben wird, die Menschen dabei hilft, andere Kulturen zu respektieren und tolerant zu sein, vernachlässigt das Problem, dass interkulturelle Phänomene nicht immer erfasst, kontrolliert und/oder erklärt werden können (Dervin 2017, 67). Darüber hinaus basieren Kompetenzmodelle innerhalb eines postpositivistischen (Holliday/MacDonald 2020, 621) oder funktionalistischen (Martin/Nakayama 2010, 60) Paradigmas oft auf einer neo-essentialistischen Zuschreibung kultureller Unterschiede an das Andere, das als bloße Objekte wahrgenommen werden, während das

Selbst als handelndes Subjekt befähigt werden sollte, mit der Fremdheit dieser Anderen umzugehen (Ferri 2018, 8). Mitglieder dominanter Kulturen, die es sich leisten können, kurzfristig ins Ausland zu gehen, haben in der Regel besseren Zugang zu interkulturellen Kompetenzprogrammen und profitieren mehr davon im Vergleich zu denen, die nicht über ähnliche Ressourcen verfügen (Cooks 2001, 342). Diese asymmetrischen Beziehungen (ebd., 342) spiegeln sich in Diskursen wider, die Einwanderer als kulturell unterschiedlich betrachten und daher Lernbedarf haben, was zu einer ethnozentrischen Sichtweise kultureller Überlegenheit beitragen kann (Holliday/MacDonald 2020, 626).

Interkultureller Dialog bezieht sich auf einen offenen und respektvollen Austausch von Ansichten zwischen Individuen und Gruppen mit unterschiedlichen kulturellen Zugehörigkeiten, der möglichst gleichberechtigt sein soll (Barrett 2013, 26). Als politisch relevantes Konzept suggeriert interkultureller Dialog die Möglichkeit eines gleichberechtigten, deliberativen Austauschs von Meinungen zwischen Mitgliedern verschiedener Kulturen. Dieses Ideal, das sich auch im Kontext der Habermasschen Diskursethik (vgl. u.a. Habermas 1991) verstehen lässt, stellt einen unverzichtbaren normativen Boden für demokratische Aushandlungsprozesse bereit. Gleichzeitig lohnt es sich hier auch insofern einen ›Realismus‹ zu verfolgen, als gerade das Konzept interkulturellen Dialogs aufgrund seines oftmals ent-politisierten Charakters Probleme aufwerfen kann (Phipps 2014). Dieser Vorwurf greift immer dann, wenn die politischen Wurzeln von Konflikten ignoriert werden, da dies zu einer Verfestigung des Status quo sowie einer Verschleierung von Machtverhältnissen und der Ausgrenzung von marginalisierten Individuen und Gruppen führen kann (Phipps 2014, 111). Aus einer postkolonialen Perspektive kritisiert Gayatri Chakravorty Spivak, dass die Idee eines ›freien‹ Dialogs aufgrund ihrer Vorannahmen immer schon zum Scheitern verurteilt ist:

[A] neutral communication situation of free dialogue [...] is not a situation that ever comes into being – there is no such thing. The desire for neutrality and dialogue, even as it should not be repressed, must always mark its own failure. The idea of neutral dialogue is an idea which denies history, denies structure, denies the positioning of subjects. (Spivak 1990, 72)

Neben dieser Vernachlässigung der genuinen Ungleichheit, auf Basis derer Menschen überhaupt an einem Dialog teilnehmen können, kann

das Sprechen über Dialog auch in eine Logik des *Otherings* verfallen, indem Selbst und Andere in ihren (kulturellen) Positionen von vorneherein in essentialistischer Art und Weise positioniert werden. Denn auch wenn der Fokus auf einer dialogischen Auseinandersetzung mit Anderen liegt, so sind es doch stets *die Anderen*, die mit einer fremden Sprache und Kultur identifiziert werden und die *wir* tolerieren sollen (Ferri 2014, 13). Die Rahmenbedingungen, Voraussetzungen für die Teilnahme und Ziele werden in der Regel von einer dominanten Kultur bestimmt.

Zusammenfassend lässt sich als Hauptkritik an Kompetenz- und Dialogansätzen festhalten, dass diese erstens von einer Problematisierung kultureller Differenz ausgehen. Diese wird als Hürde für gelingende Kommunikation gesehen und muss – zumindest ein Stückweit – überwunden werden, damit Verständigung erzielt werden kann. Zweitens findet eine Kulturalisierung von Individuen und Interaktion statt, indem Kultur als Einflussfaktor überbetont wird, während andere Kategorien (z.B. sozioökonomischer Status, Geschlecht, Alter, spezifischer Kontext etc.) ebenso wie deren intersektionale Verschränkungen tendenziell in den Hintergrund geraten. Dadurch besteht drittens die Gefahr, kulturalisierte Deutungsmuster unkritisch zu reproduzieren und damit zur Reproduktion dominanter Diskurse beitragen. So wird jenes »*Geflecht verschiedener Machtdimensionen*« (Rommelspacher 1995, 23, Herv.i.O.) gestützt, das Birgit Rommelspacher mit dem Begriff der *Dominanzkultur* bezeichnet.

Ausgehend von dieser Kritik wird im nächsten Abschnitt eine Perspektive auf gelingende differenzsensible Kommunikation vorgestellt, die auf den Konzepten der *Responsivität* und *Resonanz* aufbaut und damit den Fokus weg von der Handlungsfähigkeit des kompetenten Selbst und mehr in Richtung der (häufig marginalisierten) Anderen legt.

⇒ 3 Antworten und Scheitern

Die Frage nach gelingender interkultureller Kommunikation ist unter mehreren Gesichtspunkten problematisch. Zunächst gilt es, eine neo-liberale Logik der erfolgreichen Kommunikation (im Sinne von Kompetenzerwerb etc.), die mit einem rational handlungsfähigen Selbst und einem objektifizierten Anderen einhergeht, zu vermeiden. Zugleich ist die Frage, wer in welchen Kontexten die Gelingensbedingungen für Kommunikation definiert und festlegt, kritisch zu reflektieren. Es ist daher notwendig, das Gelingen oder Scheitern interkultureller Kommunikation in eine kommunikative Ethik einzubetten, ohne dabei von einem

Kulturessentialismus und -determinismus auszugehen. Jene Fremdheitsbegegnungen, die im vorherigen Abschnitt beschrieben wurden, sind immer intersektional zu betrachten; Kultur ist eine von vielen, aber oftmals nicht die zentrale Einflussvariable auf soziale Interaktion. Vor diesem Hintergrund wird hier jene von Bernhard Waldenfels (2010) formulierte responsive Ethik herangezogen, die sich um das Konzept der *Responsivität*, also des *Antwortens* aufspannt. Waldenfels geht davon aus, dass »das Antworten ein Grundzug [ist], der unser gesamtes Verhalten zur Welt, zu uns selbst und zu Anderen prägt. Diesen Grundzug nenne ich *Responsivität*.« (Waldenfels 2010, 71, Herv.i.O.) Die Fähigkeit des Antwortens beginnt dabei nicht beim Selbst, sondern die primäre Handlungsmacht liegt beim Anderen. »Das Antworten zeichnet sich jedoch auf spezifische Weise dadurch aus, dass es *anderswo* beginnt« (ebd., 72, Herv.i.O.).

Die responsive Ethik geht von *fremden Ansprüchen* aus, die hier und jetzt und immer wieder wach werden. Insofern reicht sie tiefer als eine kommunikative Ethik oder eine Vernunftmoral, die sich auf gemeinsame Ziele oder allgemeine Normen stützt. Sie geht zurück auf eine Ebene der *präfinalen* und *pränormativen* Erfahrung. (Waldenfels 2010, 72, Herv.i.O.)

Es geht hier also ganz zentral um die Frage, wie wir *auf etwas reagieren*, das uns in irgendeiner Form berührt oder betrifft. »Eine responsive Ethik [...] nimmt ihren Ausgang von einer schlichten, aber fundamentalen Frage: *Wovon* sind wir getroffen und *worauf* antworten wir, wenn wir dieses oder jenes sagen und tun?« (Waldenfels 2010, 72, Herv.i.O.) Dieser grundlegende Antwortcharakter jeglichen sozialen Handelns weist auf einer grundlegenden, noch nicht kulturalisierten Ebene darauf hin, dass interkulturelle Kommunikation auf eine Wechselseitigkeit zwischen Selbst und Anderem angewiesen ist. Dass dieses jeweilige Andere nicht im Vorhinein schon essentialisiert werden sollte, verdeutlicht Sara Ahmeds (2000) Auslegung kommunikativer Ethik, für die sie aufbauend auf einer kritischen Lektüre der von Emmanuel Lévinas geprägten Philosophie des Anderen argumentiert. Dabei soll ebendieses Andere nicht als das Schützenswerte und Marginalisierte essentialistisch festgelegt werden, wodurch eine asymmetrische Beziehung zwischen Selbst und Anderem gefestigt wird (Ahmed 2000, 141). Die Anderen werden durch die Benennung als Andere bereits immer schon in gewisser Weise definiert, sie werden anhand ihres vermeintlichen Charakterzugs der *Andersheit* beschrieben und damit in Begegnungen

immer schon auf eine bestimmte Art und Weise erkannt (ebd., 142). Dass Andere aber erst durch soziale Konstruktionen und durch Begegnungen zu Anderen werden, gerät dabei in den Hintergrund (ebd., 143). Ahmed geht es um die Formulierung einer Ethik, die sich der Thematisierung von anderen als ›dem Anderen‹ widersetzt und die Partikularität von Begegnungen berücksichtigt (ebd., 144). Es geht also zentral um die Frage: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit, dass wir uns hier und jetzt treffen? (ebd., 144–145).

Eine solche Ethik, die auf die Partikularität von Begegnungen fokussiert, ohne die Anderen als solche festzulegen, muss auch eine Vorstellung von Kommunikation als Austausch von Bedeutungen kritisch hinterfragen (Ahmed 2000, 155). Oftmals liegt der Schlüssel zum Verstehen gerade in dem, was nicht gesagt, nicht transportiert werden kann: »Communication involves working with, ›that which fails to get across‹, or that which is necessarily secret« (ebd.). In Abgrenzung zu einer kommunikativen Ethik nach Jürgen Habermas und anderen deliberativen Ansätzen geht es Ahmed um die Unmöglichkeit von Kommunikation als bloßem Dialog. Kommunikation geht immer über das *face to face* hinaus, denn in die Begegnung, in der etwas gesagt oder gehört wird, sind stets andere – nicht (vollständig) ausgesprochene – Begegnungen, Sprechakte, Narben und Traumata involviert (ebd., 156). »Such an ethics of communication would allow that cannot be spoken or voiced in the present, *to be opened, or reopened*, as that which remains ungrasped and unrealised, as an approach that is always *yet to be taken*« (ebd., 156, Herv.i.O.). Bei dieser Form ethischer Kommunikation geht es darum, Nähe und Distanz zu vereinbaren: Jemand gelangt nahe genug an einen Anderen, um von dem, was nicht vermittelt werden kann, berührt zu werden: »[...] one gets close enough to others to be touched by that which cannot be simply got across. [...] It is through getting closer, rather than remaining at a distance, that the impossibility of pure proximity can be put to work, or made to work.« (Ebd., 157). Basierend auf diesen Überlegungen stellt sich die Frage, ob eine wie auch immer geartete gelingende differenzsensible Kommunikation überhaupt sinnvollerweise theoretisiert werden kann. Im Folgenden argumentiere ich, dass sich das Konzept der *Resonanz* anbietet, um eine solche kommunikative Ethik zu konkretisieren.

⇒ 4 Beziehungsmodi in interkulturellen Begegnungen

Im folgenden Abschnitt schlage ich erstens vor, das Konzept der *Resonanz*¹ (Rosa, 2019 [2016]) als normative Perspektive auf interkulturelle Begegnungen anzuwenden, und zweitens, dies in einen Analyserahmen aus vier unterschiedlichen Beziehungsmodi einzubetten. Dabei handelt es sich um den Versuch, interkulturelle Kommunikation innerhalb eines metatheoretischen Rahmens, der auf die neuere Kritische Theorie Bezug nimmt, zu verorten. Damit verfolge ich zwei wesentliche Ziele: Zum einen geht es darum, die historisch, politisch und soziokulturell geprägten Entstehungsmöglichkeiten für *Interkulturalität* in den Blick zu nehmen, oder – mit Rahel Jaeggi gesprochen – den »Kontext, der das ›Selbstverständliche‹ bedeutet, den Möglichkeitsraum, in dem wir handeln « (Jaeggi 2020 [2014], 135), zur Disposition zu stellen. Zum anderen soll so ein erster Schritt hin zu einer Formulierung von *Gelingsbedingungen* interkultureller Kommunikation vorgeschlagen werden, der weder an individuellem Kompetenzerwerb noch an interpersonellem Dialog anknüpft, sondern der versucht interaktive, zwischenmenschliche Dynamiken mit den strukturellen, kulturellen und diskursiven Einflüssen innerhalb von Kommunikationssituationen zu verbinden. Anstatt *interkulturelle Kommunikation* bloß zu *beschreiben* (und damit ihre Voraussetzungen als gegeben anzunehmen), wird also danach gefragt, wann so etwas wie *Interkulturalität* überhaupt möglich werden kann und wie diese auch ein emanzipatorisches Potenzial einlösen kann. Das Resonanzkonzept verwende ich dabei in jenem Verständnis, das Hilge Landweer als »normativ-dialogische[s]« (Landweer 2019, 60) bezeichnet². *Resonanz* bezieht sich dabei auf eine – inhaltlich unbestimmte – »Antwortbeziehung, wobei das Erfordernis des Antwortens als normativer Maßstab verstanden werden kann« (ebd.). Aus

(1) Dass Rosas Resonanztheorie als Sozialtheorie an ihre Grenzen gerät, ist vor allem ihrem schwer einzulösenden Anspruch als sowohl deskriptive als auch normative Perspektive geschuldet. So steht das Argument für Resonanz als „mono-normative[s]“ Prinzip im Verdacht der Förderung „einer reduktionistischen, d. h. einseitigen Sicht auf soziale Phänomene“ (Wetzel 2017, 61). Andreas Reckwitz (2017) merkt an, dass der Versuch einer Formulierung „objektive[r] Bedingungen des guten Lebens“ zu „komplexen, quasi post-habermasianischen Begründungsproblemen“ führe, zumal die Kriterien für die Bedingungen und Erfahrungen von »Resonanzbeziehungen« schwer nachvollziehbar sind (Reckwitz 2017, 188; zur kritischen Diskussion der Resonanztheorie vgl. auch Peters/Schulz 2017; Wils 2019).

(2) Abgrenzend dazu nennt Landweer (2019) einen »phänomenologisch-deskriptiven Begriff«, der sich auf »leibliche Resonanz« als grundlegende Kategorie menschlicher Erfahrung bezieht, sowie einen »normativ-sozialtheoretische[n] Begriff«, der Resonanz zum Monokriterium einer »Kritik der bestehenden Verhältnisse« erhebt (ebd., 60).

dieser Sicht fungiert *Resonanz* als Gegenentwurf zu *Entfremdung*³, die ein zentrales Konzept innerhalb Rahel Jaeggis (2016) Entwurf Kritischer Theorie darstellt. Rosas Anspruch ist es, »der Kritischen Theorie einen *positiven* Begriff zur Verfügung zu stellen, der es ihr erlaubt, über die Kritik hinauszugehen und sich auf die Suche nach einer besseren Daseinsform zu machen« (Rosa 2019, 739–740, Herv.i.O.). Gegenüber einem »düster-pessimistisch[en]« Theorierahmen, wie er sich etwa bei Theodor Adorno findet, soll mit Resonanz »das *Andere* von Entfremdung und Verdinglichung“ systematisch erfasst werden (ebd., 739, Herv.i.O.). *Entfremdung* bedeutet bei Jaeggi „eine *Beziehung der Beziehungslosigkeit*“ (Jaeggi 2016, 20, Herv.i.O.), »eine *defizitäre* Beziehung, die man zu sich, zur Welt und zu den Anderen hat« (ebd., 24, Herv.i.O.). Anknüpfend daran bezeichnet Rosa *Entfremdung* »als einen Modus der Weltbeziehung [...], in dem die (subjektive, objektive und/oder soziale) Welt dem Subjekt gleichgültig gegenüberzustehen scheint (*Indifferenz*) oder sogar feindlich entgegentritt (*Repulsion*)« (Rosa 2019, 306, Herv.i.O.). Das Subjekt erfährt den eigenen Körper, die Gefühle, seine Umwelt oder sozialen Interaktionskontexte »als äußerlich, unverbunden und nichtresponsiv beziehungsweise als *stumm*« (ebd., 306, Herv.i.O.). *Resonanz* begreift Rosa demgegenüber „als einen spezifischen Beziehungsmodus, das heißt als eine spezifische Art des *Auf-die-Welt-Bezogeneins*, welche diese Welt beziehungsweise das entsprechende Weltsegment als responsiv erfährt“ (Rosa 2019, 289, Herv.i.O.). Diese Responsivität ist nicht mit illusionären Vorstellungen von uneingeschränktem Konsens oder gar esoterisch angehauchten Berufungen auf Harmonie zu verwechseln: »*Resonanz* [...] darf nicht mit *Konsonanz* verwechselt werden, sie enthält, ja sie erfordert Dissonanzen im Sinne von *Widerspruch*. Ohne diesen lässt sich weder die eigene Stimme entfalten noch eine andere Stimme vernehmen; ohne ihn sind Anverwandlung und Transformation als Kernprozesse der Resonanzbeziehung undenkbar. Resonanz meint die Begegnung mit einem anderen als Anderen, nicht die Verschmelzung zu einer Einheit.« (Rosa 2019, 743, Herv.i.O.) Einen „normative[n] Maßstab« stellt dann »das Erfordernis des Antwortens« (ebd.) dar. Diese Form der Responsivität ist weniger auf den Austausch »rationaler Argumente« als auf wechselseitige *Affizierung* im Sinne eines emotional grundierten Berührt-werdens durch Andere angewiesen (Rosa 2017,

(3) Jaeggi (2016) stellt in ihrer Konzeption dem Entfremdungsbegriff jenen der Aneignung gegenüber, wobei zu diskutieren ist, in welchem Verhältnis dieser mit dem Resonanzbegriff stehen könnte bzw. ob eine wechselseitige Ergänzung beider Konzepte möglich und sinnvoll erscheint.

315). Eine Resonanzbeziehung kann entstehen, wenn möglichst keine Dominanz oder Fremdbestimmung stattfindet, wenn also die Beteiligten eine Form der *Selbstwirksamkeit* erfahren (ebd.). So besteht dann die grundsätzliche Möglichkeit einer »[w]echselseitige[n] Anverwandlung«, die nicht als Anpassung oder Assimilation zu verstehen ist, sondern als »Selbst-Transformation« (ebd.). In diesem Sinne zeichnet sich Resonanz immer schon durch »Unverfügbarkeit« aus: »Zum einen lässt sich Resonanz nicht und niemals erzwingen (und ebenso wenig absolut ausschließen), weshalb sie in ihrem Auftreten, ihrer Intensität und ihrer Dauer nicht kontrollierbar ist, und zum anderen – was vielleicht noch wichtiger ist – lässt sich niemals vorhersagen, was das Ergebnis der Transformation sein wird« (Rosa 2019, 315). Derartige Veränderungsprozesse sind dabei nicht lediglich auf interpersonelle Dynamiken, sondern vor allem auch auf einen bestimmten kontextuellen Rahmen angewiesen. Was Rosa als »Resonanzraum« beschreibt, bezieht sich also auf »räumliche, zeitliche, physische, psychische und soziale Bedingungen«, die das Auftreten von Resonanzbeziehungen ermöglichen können oder eben auch nicht (ebd., 316). So wird beispielsweise deutlich, dass Resonanz kaum in Umgebungen entstehen wird, die repulsiv oder indifferent auf die darin handelnden Individuen wirken. Diskriminierung und Rassismus wirken so als Blockaden für Resonanzbeziehungen und tragen zu einer Entfremdung zwischen Individuen, aber auch zwischen Individuum und Gesellschaft bei. Damit soll deutlich werden, wie eng gesellschaftliche Diskurse und soziale Institutionen mit unseren sozialen und kommunikativen Handlungen, aber auch mit unseren Affekten und Emotionen verbunden sind. *Resonanz* meint nun nicht mehr nur ein flüchtiges, kommunikatives Phänomen in zwischenmenschlichen Interaktionen, sondern ein *Gefühl des Angenommen-Seins, der Zugehörigkeit* auf einer sozialen bzw. gesellschaftlichen Ebene.

Beziehungsmodus	Praxisdimension	Diskursdimension
<i>Entfremdung</i>	Keine Kommunikation, sprachliche Formen der Exklusion und Diskriminierung	marginalisierte Position im öffentlichen Diskurs
<i>Indifferenz</i>	Desinteresse, Ignoranz, kultureller Chauvinismus	Unzureichende Repräsentation unterschiedlicher soziokultureller Erfahrungsräume

<i>Integration</i>	Sprachliche Formen der Partizipation und Assimilation	Repräsentation als migrantische Andere
<i>Resonanz</i>	Anerkennung der Unbestimmtheit von Fremdheit, Affizierung durch Andere	Repräsentation unterschiedlicher Stimmen im öffentlichen Diskurs

Tabelle 1: Beziehungsmodi in interkulturellen Begegnungen

Anknüpfend an diese Überlegungen lassen sich, so meine These, unterschiedliche *Beziehungsmodi* in interkulturellen Begegnungen differenzieren, die eine Praxisdimension einerseits und eine Diskursdimension andererseits aufweisen (siehe Tabelle 1). Der Beziehungsmodus der *Entfremdung* (Jaeggi 2016; Rosa 2019) beschreibt Beziehungen, die sich durch Formen der Exklusion und einem Gefühl des Nicht-Dazugehörens zu einer Gruppe oder Gesellschaft kennzeichnen. Dies geht einher mit einer wahrgenommenen Überlegenheit der eigenen (Dominanz-)Kultur, während andere (meist marginalisierte) Kulturen als veränderungs- und anpassungsbedürftig gesehen werden. In der Praxisdimension zeigt sich der Entfremdungsmodus durch eine gänzliche Abwesenheit von Kommunikation oder auch durch sprachliche Praktiken, die auf eine Verdinglichung bzw. Herabwürdigung von als *anders* markierten Individuen und Gruppen abzielen. In der Diskursdimension bedeutet dies, dass Betroffene eine marginalisierte Position im öffentlichen Diskurs zukommt, dass sie also *keine Stimme* haben und sich kaum oder nicht repräsentiert fühlen. Als Modus der *Indifferenz* sollen jene Formen der Gleichgültigkeit erfasst werden, die sich in einem bloßen Nebeneinander ohne nennenswerte Interaktionen zeigen. Desinteresse und Ignoranz, aber auch Formen kulturellen Chauvinismus und das Gefühl der Überlegenheit fallen unter diesen Modus. Es gibt wenige oder kaum Berührungspunkte mit als kulturell anders wahrgenommenen Individuen bzw. Gruppen; dabei ist dieser Modus allerdings weniger negativ konnotiert als Entfremdung, es geht hier vielmehr um ein Desinteresse und einen ausufernden kulturellen Relativismus. Für den öffentlichen Diskurs bedeutet dies, dass unterschiedliche soziokulturelle Erfahrungsräume nur unzureichend repräsentiert werden. *Integration* möchte ich als einen Beziehungsmodus vorschlagen, der das Streben nach *etwas Gemeinsamem* stark betont, wobei eine sogenannte Mehrheitskultur die Deutungshoheit in Bezug auf die entsprechenden Rahmenbedingungen und Ziele innehat. Kulturelle Anpassung wird in gewissem Maße als notwendig für das Zusammenleben in einer pluralisierten Gesellschaft betrachtet. Dieser Modus äußert

sich in sprachlichen Praktiken der Partizipation und/oder Assimilation sowie in einer Repräsentation als *migrantische Andere* im öffentlichen Diskurs. Schließlich bezieht sich der (zuvor als normativ erstrebenswert beschriebener) Beziehungsmodus der *Resonanz* auf Formen bedeutungsvoller Beziehungen, die nicht von einer Notwendigkeit der Anpassung oder Integration von als anders markierten Kulturen ausgehen. Resonanz, sei es in Form von Konsonanz oder Dissonanz, beinhaltet eine aktive Auseinandersetzung mit dem jeweils Anderen und den Diskursen, die sowohl zu rationalen Lernprozessen als auch zu emotional-affektiven Verbindungen führen können. Hier geht es darum, die Unbestimmtheit von Fremdheit anzuerkennen und Affizierungsprozesse durch als *anders* wahrgenommene Individuen, Gruppen oder Lebensformen zuzulassen. Der Resonanzmodus zeigt sich dann auch in einer Repräsentation unterschiedlicher *Stimmen* bzw. Erfahrungsräume im öffentlichen Diskurs.

Die Frage danach, wie Gelingensbedingungen für interkulturelle Kommunikation formuliert werden können, ohne dass der Konstruktionscharakter kultureller Fremdheit aus dem Blick gerät, lässt sich hier nicht abschließend beantworten. Der Vorschlag, derartige Fremdheitsbegegnungen innerhalb von vier unterschiedlichen Beziehungsmodi zu verorten, könnte ein erster Schritt in dem Vorhaben sein, *gelingende* interkulturelle Kommunikation sowohl aus einer Praxis- als auch einer Diskursdimension zu beleuchten. Entscheidend ist dabei ein de-essentialisierter Zugang, der mit einem Verzicht auf die Definition bestimmter *Kompetenzen* oder Eigenschaften eines *Dialogs* einhergeht. Das Resonanzkonzept eröffnet hier gerade deshalb eine interessante Perspektive, weil es ohne Essentialisierungen auskommt und damit an Ahmeds (2000) Kommunikationsethik anknüpft. Es wäre ein Missverständnis, Resonanz *zwischen Kulturen* oder *kulturell unterschiedlichen* Individuen verorten zu wollen; vielmehr steht die Frage im Fokus, inwieweit innerhalb kontextuell spezifischer Fremdheitserfahrungen die Möglichkeit für wechselseitige Antwortbeziehungen eröffnet oder auch behindert wird. *Resonanz* erweist sich als normativer Rahmen, der versucht Ahmeds (2000) Anspruch der Abkehr von einer essentialistischen Festlegung von *Anderen* oder *Fremden* und ihre Betonung der Partikularität von Begegnungen einzulösen. Es geht hier also – salopp gesagt – darum, sich von Anderen immer wieder *überraschen* zu lassen und sie als ebenso komplexe Wesen wie das Selbst anzuerkennen. Dass diese Begegnungen nicht lediglich interpersonell sind, greift der Begriff des *Resonanzraums* auf, der aufzeigt, wie bestimmte gesellschaftliche Bedingungen Resonanzbeziehungen ermöglichen oder blockieren können. Anders als Kompetenzmodelle, die auf individuelle

Fähigkeiten und Einstellungen abzielen, und auch in Abgrenzung zu Dialogansätzen, die oftmals Machtverhältnisse und politische Rahmenbedingungen nicht ausreichend reflektieren, geraten aus der hier vorgeschlagenen Perspektive stärker die kontextuellen Rahmenbedingungen, die *geteilten Wirklichkeiten*, innerhalb derer Interkulturalität überhaupt entstehen kann, in den Blick.

⇒ 5 Fazit

In diesem Beitrag wurde für eine erweiterte normative Perspektive auf gelingende differenzsensible Kommunikation im Kontext gegenwärtigen Zusammenlebens in pluralisierten Gesellschaften argumentiert. Um dies zu leisten, sollte die interkulturelle Kommunikationswissenschaft die sozial und diskursiv konstruierte Natur kultureller Zuschreibungen stärker berücksichtigen. Denn was in der Regel als interkulturelle Kommunikation beschrieben wird, ist nicht nur ein Phänomen zwischen unterschiedlichen Kulturen, sondern wird maßgeblich auch von dominanten Diskursen und Machtdynamiken gerahmt. Eine kritisch-phenomenologische Perspektive, die sich auf die Konzepte der Responsivität und Resonanz stützt, soll den Fokus auf individuelle, gleichzeitig aber diskursiv gerahmte Fremdheitserfahrungen sowie die Handlungsmacht und das Affizierungspotenzial Anderer legen. Resonanz als Beziehungsmodus, der auf affektive-emotionale Dynamiken in interkulturellen Begegnungen abzielt, betont in Abgrenzung zu Ansätzen, die auf Assimilation oder Integration abzielen, die Beziehungen, die sich durch Affizierung durch Andere auszeichnen. Resonanz kann nicht erzwungen werden, sondern entsteht in Momenten der Irritation und des aktiven Hinterfragens von Stereotypen und Vorurteilen. In einer ersten Annäherung wird hier vorgeschlagen, Resonanz im Kontext differenzsensibler Kommunikation als kontextabhängiges Phänomen in sozialen Interaktionen auf der Mikroebene sowie auch in öffentlichen Diskursen auf der Makroebene zu verstehen. Die in diesem Beitrag angestellten Überlegungen sind nur ein erster Schritt, um Beziehungsmodi im Kontext von differenzsensibler Kommunikation detaillierter auszuarbeiten und empirisch zu untersuchen. So können neue Perspektiven erarbeitet werden, die der Komplexität gegenwärtigen Zusammenlebens gerecht werden.

⇒ Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2000): *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, New York, NY: Routledge.

Arasaratnam, Lily A. (2015): *Research in Intercultural Communication: Reviewing the Past Decade*, in: *Journal of International and Intercultural Communication* 8, 290–310. <https://doi.org/10.1080/17513057.2015.1087096>

Barrett, Martyn (2013): *Introduction – Interculturalism and multiculturalism: concepts and controversies*, in: Barrett, Martyn (Hg.): *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*, Straßburg: Council of Europe, 15–41.

Bennett, Milton J. (1986): *A Developmental Approach to Training for Intercultural Sensitivity*, in: *International Journal of Intercultural Relations* 10, 179–196. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(86\)90005-2](https://doi.org/10.1016/0147-1767(86)90005-2)

Busch, Dominic (2018): *Die Renaissance der interkulturellen Kompetenz: Der Moral Turn in den Interkulturalitätsdiskursen*. *Glottodidactica* 45, 89–104. <https://doi.org/10.14746/gl.2018.45.2.04>

Collier, Mary J./Hegde, Radha S./Lee, Wenshu/Nakayama, Thomas K./Yep, Gust A. (2001): *Dialogue on the Edges. Ferment in Communication and Culture*, in: Collier, Mary J. (Hg.): *Transforming Communication About Culture. Critical New Directions*. Thousand Oaks: Sage, 219–280.

Cooks, Leda (2001): *From Distance and Uncertainty to Research and Pedagogy in the Borderlands. Implications for the Future of Intercultural Communication*, in: *Communication Theory* 11, 339–351. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2001.tb00246>

Craig, Robert T. (1995). *Communication Theory as a Field*, in: *Communication Theory* 2, 119–161.

Dahinden, Janine (2014): *»Kultur« als Form symbolischer Gewalt. Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz*, in: Nieswand, Boris/Drotbohm, Heike (Hg.): *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS, 97–121.

Deardorff, Darla K. (2011): *Assessing Intercultural Competence*, in: *New Directions for Institutional Research* 149, 65–79. <https://doi.org/10.1002/ir.381>

Deardorff, Darla K. (2020). *Manual for Developing Intercultural Competencies*. Story Circles. UNESCO.

Dervin, Fred (2017). *Critical Turns in Language and Intercultural Communication Pedagogy. The Simple-Complex Continuum (Simplexity) as a New Perspective*, in: Dasli, Maria/Díaz, Adriana Raquel (Hg.): *The Critical Turn in Language and Intercultural Communication Pedagogy. Theory, Research and Practice*, New York u.a.: Routledge, 58–72.

Ferri, Giuliana (2014): *Ethical communication and intercultural responsibility: a philosophical perspective*, in: *Language and Intercultural Communication* 14, 7–23. <http://dx.doi.org/10.1080/14708477.2013.866121>

Ferri, Giuliana (2018): *Intercultural Communication. Critical Approaches and Future Challenges*. Cham: Palgrave Macmillan.

Geertz, Clifford (2007): *Welt in Stücken*. 2., überarb. Aufl., Wien: Passagen.

Gudykunst, William B. (2002). *Intercultural communication*, in: Gudykunst, William B./Mody, Bella (Hg.): *Handbook of International and Intercultural Communication*, Thousand Oaks: Sage, 179–182.

Habermas, Jürgen (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Holliday, Adrian/MacDonald, Malcolm (2020): *Researching the Intercultural. Intersubjectivity and the Problem with Postpositivism*, in: *Applied Linguistics* 41, 621–639. <https://doi.org/10.1093/ap-plin/amz006>

Jaeggi, Rahel (2020): *Kritik von Lebensformen*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel (2016): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlin: Suhrkamp.

Landweer, Hilge (2019): *»Gute« und »schlechte« Resonanzen? Ein Vorschlag zur Erweiterung von Hartmut Rosas Resonanztheorie*, in: Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Baden-Baden: Nomos, 57–70.

Martin, Judith N./Nakayama, Tom K. (2010): *Intercultural Communication and Dialectics Revisited*, in: Nakayama, Tom/Halualani, Rona T. (Hg.): *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, Malden, MA: Blackwell, 59–839.

Nohl, Arnd-Michael (2010): Interkulturelle Kommunikation in Gruppendiskussionen. Propositionalität und Performanz in dokumentarischer Interpretation, in: Bohnsack, Ralf/Przyborski, Aglaja/Schäffer, Burkhard (Hg.): Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis, Opladen: Budrich, 249–265.

Peters, Christian Helge/Schulz, Peter (Hg.) (2017): Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion. Bielefeld: transcript.

Phipps, Alison (2014): 'They are bombing now': ›Intercultural Dialogue‹ in times of conflict, in: Language and Intercultural Communication 14, 108–124. <https://doi.org/10.1080/14708477.2013.866127>

Piller, Ingrid (2017): Intercultural Communication. A Critical Introduction. 2. Aufl. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32. 282–301.

Reckwitz, Andreas (2017): Auf dem Weg zu einer Soziologie des gelungenen Lebens?, in: Soziologische Revue 40. 185–195.

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda.

Rosa, Hartmut (2017): Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen, in: Peters, Christian Helge/Schulz, Peter (Hg.): Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld: transcript, 311–330.

Rosa, Hartmut (2019): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp.

Schütz, Alfred (2002 [1944]): Der Fremde: Ein sozialpsychologischer Versuch, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus, Konstanz: UVK, 73–92.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. New York u.a.: Routledge.

Waldenfels, Bernhard (2010): Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58, 71–81.

Wetzel, Dietmar J. (2017): Resonanz in der Soziologie. Positionen, Kritik und Forschungsdesiderata, in: Breyer, Thimo/Buchholz, Michael B./Hamburger, Andreas/Pfänder, Stefan/Schumann, Elke (Hg.),

Resonanz – Rhythmus – Synchronisierung. Interaktionen in Alltag, Therapie und Kunst. Bielefeld: transcript, 47–64.

Wils, Jean-Pierre (Hg.) (2019): *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa.* Baden-Baden: Nomos.

Zitationsvorschlag:

Klinglmayr, Theresa (2024): Resonanzräume schaffen: Interkulturalität zwischen machtvollen Diskursen und sozialer Praxis (Ethik und Gesellschaft 1/2024: Geteilte Wirklichkeiten). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2024-art-3> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

1/2024: Geteilte Wirklichkeiten

Manuela Wannemacher
Konstruktion und Kontingenz. Sozialethische Überlegungen

Katja Winkler
Selektive Kontextualisierung als Wirklichkeitskonstruktion. Das Beispiel des postkolonialen Antisemitismus

Theresa Klinglmayr
Resonanzräume schaffen: Interkulturalität zwischen machtvollen Diskursen und sozialer Praxis

Philipp Rhein
Erfahrung (in) geteilter Wirklichkeit. Drei kritische Anmerkungen zum Erfahrungsbegriff in unserer Gegenwart

Barbara Engelmann
›Schwarzer Feminismus‹ – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien

Simon Reiners
(Re-)configuring Forms of Life »after the End of the World«. Encountering Rahel Jaeggi's Nature/Culture Dualism in the Anthropocene

Hendrik Stoppel
In den Höhlen der Macht. Mit Hans Blumenberg verschwörungstheoretischen Wirklichkeitsbegriffen auf der Spur