



The Ends of the Humanities

Perspectives from the Humanities and Social Sciences

*Herausgegeben von Isabell Baumann,
Till Dembeck und Georg Mein*

Das Ende der Geschichte als existenzieller Neubeginn

Christian Wevelsiep

The Ends of Humanities - Volume 1: The Ends of the Humanities
Edited by Till Dembeck, Georg Mein, Johannes Pause, Christoph Purschke



Melusina Press 2021

Published in 2021 by **Melusina Press**

11, Porte des Sciences

L-4366 Esch-sur-Alzette

<https://www.melusinapress.lu>

Melusina Press is an initiative of the University of Luxembourg.

Concept: Niels-Oliver Walkowski, Johannes Pause

Copyediting: Carolyn Knaup, Niels-Oliver Walkowski

Cover: Valentin Henning, Erik Seitz

The digital version of this publication is freely available at <https://www.melusina-press.lu>.

ISBN (Online): 978-2-919815-24-1

DOI (Publication): 10.26298/melusina.t44p-nj02

DOI (Volume): 10.26298/melusina.qmp0-vm61

DOI (Series): 10.26298/2716-7550

ISSN (Online): 2716-7550

Das vorliegende Werk steht unter einer CC BY-SA 4.0 Lizenz. Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und Ressourcen unterliegen der selben Lizenz, sofern sie keiner anderen Quelle entnommen oder mit einer anderen Lizenz versehen sind.



Einleitung

Wie sollen wir uns das Ende der Geschichte vorstellen? Bildliche Formen gibt es zuhauf, Bilder, die Weltuntergänge in allen erdenklichen Versionen ausmalen. Die Apokalypse kennt viele Gesichter, physikalische, theologische, soziale. Sie werden gleichsam beschworen und gefürchtet. Ähnlich verhält es sich mit dem Diktum der historischen Zeitenwende. Geschichte endet, wenn der göttliche Himmel sich verdunkelt, wenn sich die menschlichen Selbstgestaltungskräfte als überfordert erweisen, wenn ein kommender Untergang heilsame Wirkungen verspricht. So gesehen, ist das Ende nie ein endgültiges, absolutes Geschehen, sondern eine vorgestellte Form der Weltbewältigung (Fried 2016: 215–258). Und vielleicht erklärt sich die Suggestivkraft der Endzeit weniger an den jeweiligen Umständen, sondern einfach an einem existenziellen Missverhältnis, das Hans Blumenberg so unmissverständlich in Worte fasste: Da zwischen Weltzeit und Lebenszeit ein unüberbrückbarer Spalt besteht, kommt es zu tragischen und gewaltvollen Versuchen, diesen Riss zu verdecken; bis hin zu allen Ungeheuerlichkeiten des 20. Jahrhunderts (1992).

Wie auch immer: Das Ende der Geschichte ist selbst ein historisierbarer Gegenstand. Weltuntergänge haben ihre Konjunktoren, sie werden erwartet und beschworen, gefürchtet und funktionalisiert. Die Rhetorik des Endes aller Zeiten entfaltet sich gerne in Zeiten des Krieges. Dann wird der einst beschworene Untergang real und in seiner Realität irrealer als alles, was vorher erdacht und erträumt wurde. Es bleibt schließlich nur noch der expressionistische Aufschrei, um diese Realität zu bewältigen, wenn *alle Straßen in schwarze Verwesung münden* (Georg Trakl).

Wie steht es um dieses Verhältnis heute? Untergangsszenarien werden durchgespielt mit einer distanzierten Beiläufigkeit. Das Ende der Geschichte wird ausgerufen und dann doch wieder hinausgezögert; Kriege finden statt, aber eher am ausgefransten Saum der Moderne oder im Untergrund. Es gibt Gewaltsamkeiten, aber sie finden keine rechte Entsprechung im Weltbewusstsein. Es scheint mit anderen Worten keine Götterdämmerung noch eine Menschheitsdämmerung in Worte zu fassen. Das ist einerseits beruhigend, andererseits erschwert es die soziologische und philosophische Arbeit: Denn was ist am Ende noch auszusagen, wenn die vielen Weltuntergänge längst vorbei und auch keine eschatologischen Erneuerungen erwünscht sind?

Die folgenden Überlegungen gehen konstruktiv vor: Es gibt genügend Anlässe, um dem Ende einen Neubeginn entgegenzusetzen. Das Ende der Geschichte kennt viele Varianten; hier soll es darum gehen, der zwiespältigen Rhetorik des Niedergangs mit einem vitalistischen Motiv zu begegnen. Der Neubeginn erwächst nicht auf den Ruinen des Vergangenen, er ist kein Motiv, das erst nach einem gewaltsamen Zusammenbruch ergriffen wird. Das Neue, das hier skizziert wird, ist ein im weitesten Sinne existenzieller Aufbruch. Er wurzelt in der menschlichen Lebensform, er zielt auf die Lebensdienlichkeit der humanen Welt, auf Erfüllungsgestalten einer übergreifenden Kultur.

Niedergang und Aufstieg bleiben jedoch eng verklammert. Kulturen sind immer von ihrem Vergehen bedroht, das Politische verschwindet im Moment, in dem politische Machtverhältnisse sich ausformen; die Geschichte bleibt in den Horizonten der Er-

wartung der Zeitgenossen stecken (R. Koselleck). Aus diesen Verläufen kann man ein geschichtsphilosophisches Motiv schöpfen, in dem der Mensch in einen Wettlauf gegen die Geschichte antritt. Was im Falle einer Niederlage die Konsequenz wäre, ist eine Frage, die vielleicht nur in gnostischen Kreisen oder in Geheimbünden beantwortet werden kann.

Nehmen wir demgegenüber den Begriff einer menschlichen Kultur ernst. Eine solche menschliche Kultur nach allen metaphysischen Verabschiedungen ist lebensformbezogen. Sie ist übergreifend und verfolgt den Anspruch, universalistische Orientierungen zu ermöglichen und zu vertiefen. Man könnte von einer Weltkultur sprechen, wohl wissend um die theoretische Weichenstellung, die damit verbunden wäre. Eben darum soll es im Folgenden gehen: um einen Kulturbegriff, der nicht die älteren Debatten zwischen Universalismus und Partikularismus aus den Archiven holt, sondern um einen solchen, der konsequent von der lebensbezogenen Situiertheit der eigenen Praxis ausgeht. Die Einbettung dieses impliziten Wissens: dass der Umgang mit Differenz, Gebrochenheit und Asymmetrie zu den unausweichlichen Bedingungen des Universalismus zählt, dies eben meint hier: Kultur. Auf dem Boden einer anthropologischen Grundlagenreflexion können wir, so ließe sich die These zusammenfassen, die Sinnbedingungen einer umfassenden Kulturalität in einer menschlichen Welt erfassen. Diese basiert auf der Qualifizierung humaner Lebensformen, erkennt den internen Zusammenhang von Negativität, Leiden und Solidarität. Kultur beruft sich auf den historischen Zusammenhang unserer geteilten moralischen Praxis, deren moralischer Gehalt nicht von außen an uns herangetragen wird, sondern aus den praktischen Einsichten erfolgt, die niemand für andere erwerben kann (Rentsch 2000a: 96 ff.).

Um Missverständnissen vorzubeugen: Es geht im Folgenden nicht um eine Neuauflage jener Erfolgsgeschichte, die aus dem Geist der Prämissen der Aufklärung erfolgte. Vielmehr geht es bescheidener um die Bedingungen eines Kulturbegriffs, der erst nach dem Absturz aus der Höhe erfolgt. Daher sollen kritische Überlegungen am Anfang stehen, die sich an der Semantik des kulturellen Niedergangs entzünden (1.). Kultur, Geschichte, Politik und Religion – alle diese Sinnformen hatten den Anspruch, die Menschheit auf den richtigen Weg zu bringen, Ansprüche, die letzten Endes radikal zurückgewiesen wurden. Der Abschied von etwas ist zugleich ein Beginn: Kultur, die einer menschlichen Welt angemessen erscheint, hat letzten Endes einen sinnvoll begreifbaren, vernünftigen Kern der lebensweltlichen Praxis (2.). In dieser geht es vorrangig um die Vergegenwärtigung der Grundsituation menschlicher Existenz (ebd.: 186). Was sich schließlich über diesen, aus dem Zusammenhang von Negativität und Ethik erworbenen Kulturbegriff aussagen lässt, ist nur in einer Sprache möglich, die auf die Unverfügbarkeit der kulturellen Bedingungen rückbezogen bleibt; Kultur zeigt sich demnach in der Einsicht in die Immanenz lebensbezogener Geltungsansprüche, die hier als Verstehbarkeit, Lesbarkeit und Lebensdienlichkeit überschrieben werden.

1. Die Geschichte des kulturellen Niedergangs

Der Niedergang ist ein ewiges Thema. Er begleitet menschliche Kultur und Praxis mit variierenden Melodien. Nicht selten geht es um die Dekadenz einer Zeit, die Hinfälligkeit einer Epoche, um eine Trägheit, die sich in den Sitten und Gebräuchen ausbreitet. Eine Kultur, die erblüht, wird als kraftvoll, vital, machtbewusst erlebt und beschrieben; Kulturen, die sich vor dem Abstieg befinden, treten in ein Stadium der Schwäche ein. Was zu einem Zeitpunkt als Selbstmächtigkeit empfunden wurde, verliert sich in einem Muster der Anbiederung, der Willenlosigkeit, der politischen Apathie. Wie weit sind „unsere Zeiten“ von jener Zeitdiagnose entfernt?

Es hilft zunächst, sich von den herkömmlichen Positionen des Kulturpessimismus zu distanzieren. Der Niedergang wird von so vielen Seiten aus beschworen, dass eine einheitliche Sozialdiagnose schwerfiele, denn er ist ein mythisches, theologisches, soziales und politisch virulentes Thema. Sein Motiv ist das Unbehagen an einem gegenwärtigen Zustand. Hesiod beschrieb in seinen Werken und Tagen verschiedene Metallzeitalter; darunter das goldene, in dem die Menschen neben den Göttern leben konnten, frei von Mühsal und Schwäche, gesegnet mit Gütern, erfüllt von Schaffenskraft (2002). Die Zeitalter lösen jedoch einander ab, die goldene Epoche mündet in der eisernen der Gegenwart. Der Verfall ist nicht aufzuhalten, es bleibt lediglich die Moral als sinnstiftende Instanz, um die Dinge zum Guten zu wenden. Wenn Arbeit als Erfüllung erfahren würde, wenn die „Eris“, der Streit unter den Menschen nicht im destruktiven Zank endete, sondern mit agonalen Motiven ausgefochten würde, könnte sich die Kultur im Zeichen der Dike, des Sittengesetzes erhalten.

Es sind Themen, die in variierender Form immer wieder aufgegriffen werden, in der Antike sprach man von dem Gift des Wohlstands und der Überheblichkeit, die den ersten Schritt auf den Abgrund anzeigten. Dekadenz breitet sich dann aus, wenn eine Kultur ihren Höhepunkt überschritten hat (Demandt 2007). Innere Stärke erwächst aus dem Motiv der Selbstbehauptung in rauen Zeiten; Widerstandskräfte werden entfaltet, wenn die Bedingungen es erfordern. Breitet sich hingegen die Lust am Wohlstand aus, kehrt sich die Wirkungsrichtung um. Die Leistungsfähigkeit wird untergraben, militärische Tüchtigkeit erlahmt, dem bequemen Durchschnittsmenschen genügt ein Leben in der Behaglichkeit des staatlichen Komforts.

Es sind Motive, die nie ganz ihre suggestive Kraft verlieren. Sie haben sich bis in die Neuzeit erhalten und wurden in geschichtsphilosophischen Erzählungen bewahrt. Ob es nun in Zeiten der Krise oder eines bevorstehenden Krieges sei, ob es um den imperialen Fall oder um die Unruhe in Zeiten eines Weltbürgerkrieges geht: Die Prophetie des Niedergangs hat immer wieder neue Erzählformen gefunden. Ihre Konjunktoren kommen und gehen.

Von all den vielen Varianten der Rede vom kulturellen Niedergang ist ein Motiv mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten – die Beziehung einer Kultur zum Phänomen der Religion. Und um die Dinge ein Stück weit zuzuspitzen, soll eine These in den Raum gestellt werden, die nicht in jeder Hinsicht „bekömmlich“ und nicht in jeder Lesart unproblematisch ist. Die Kultur des liberalen Westens befinde sich in einem Dauerkonflikt mit jener Kultur, die im der Islam verordnet wird. Die eine Kul-

tur, so wird behauptet, befindet sich demnach im Niedergang, die andere könne sich mit ihrer fundamentalistischen Kraft behaupten. Damit stoßen wir also bewusst in das Wespennest jener Debatten des Kulturkampfs, ohne dessen Unterstellungen zu teilen.

Der Kampf der Kulturen ist zugleich Szenario und Prophetie, eine düstere Vision kommender Zeiten, Schreckensbild eines bevorstehenden Zusammenbruchs. Das Stichwort der betreffenden Monografie (Huntington 1996) ist mittlerweile über zwei Jahrzehnte alt; trotz aller Revisionen blieb es im Gedächtnis. Prophezeit wurden der Niedergang der bestehenden Staatenwelt, ein Kontrollverlust über Geld, Ideen und Techniken; die Intensivierung religiös-ethnisch überschriebener Konflikte, nicht zuletzt weltweite Fluchtbewegungen. Jede dieser Ahnungen hat sich auf bestimmte Weise bewahrheitet, manche Wirklichkeit hat die Vermutungen der politischen Wissenschaft noch überflügelt. Gleichwohl soll der Kerngedanke noch einmal aufgegriffen werden: Die Kultur wird hier verstanden als ein großer hegemonialer Monolith, der sich im Zentrum einer Religion kristallisiert. Und bei allem Widerstreit und Konflikt, den man zwischen bestimmten regionalen Ausprägungen erkennen wird, strahlt der Antagonismus zwischen der westlichen Kultur und der Kultur des Islam heraus.

Diese Formulierungen sind natürlich problematisch; sie fügen sich scheinbar in die politische Semantik unserer Zeit, ohne auch nur überhaupt an einer der begrifflichen Voraussetzungen zu zweifeln (*die westliche und die islamische Welt*). Die Dekonstruktion soll jedoch in verschiedenen Etappen erfolgen. Zunächst muss es um eine Diagnose gehen und dabei sind grobe Linien hilfreich. Der französische Philosoph Michel Onfray überrascht in diesem Sinne mit der These, dass die Religion als solche der Ursprung aller Kulturen sei. Marx habe demgemäß Unrecht, wenn er behauptete, dass jeder ideologische Überbau eine reale produktive Basis habe. Vielmehr stünde am Anfang einer jeden Kultur eine zentrierende, vitale Religion (Onfray 2017: 623). Und konsequent weitergedacht, hat die Religion die Funktion einer Triebkraft inne, von der die Kultur in ihrem jeweiligen Wachstum profitiert. Sie ist Antrieb und Motor, Achse und Zentrum kultureller Höhenflüge. Fällt der religiöse Motor der Sinnproduktion weg, stirbt auch die Kultur in der *longue durée*, so Onfray (626 ff.).

Der Vorteil einer solchen These liegt wohl darin, dass man sie nicht vorschnell außer Kraft setzen kann. Doch liegt ein ebenso großer Vorteil darin, sich dem Zusammenhang von verschiedenen Seiten her zu nähern. Es geht, wie wir sehen werden, um die Aspekte der Zeitlichkeit, der Gewaltbereitschaft und aggressiven Anteile einer Kultur, aber auch um das Abtragen der verschiedenen Schichten, die wir mit dem Begriff der Kultur verknüpfen: Kulturen sind auch Oberflächenphänomene, die mit leeren Gesten, mit einfachen Interessen und natürlich mit Macht zu tun haben.

Ob die Religion an sich im Zentrum jeder Kultur steht, dies wird man an dieser Stelle nicht weiter beweisen können. Frei von Zweifel ist, dass beide Begriffe – Religion und Kultur – mit temporal verdichteten Konflikten zu tun haben. In der Religion wird bekanntermaßen Zeitlichkeit thematisiert, die Aussicht auf das Ende aller Zeiten, die ewige Verdammnis, das kommende zukünftige Gericht. Aber auch „weltliche“, das heißt politische Konflikte lassen sich mit einer temporalen Semantik erschließen. Von einem erhöhten Standpunkt der allgemeinen Historik aus betrachtet, wird in allen historischen Kämpfen eine anthropologische Struktur erkennbar. Reinhart Koselleck

sprach von Aporien der Endlichkeit des Menschen, die weder eine reine Verfalls- noch eine triumphierende Entwicklungsgeschichte bedeuten. In historischen Kulturen wie in allen historischen Zeiten geht es nicht um die schlichte Gewalt eines Krieges oder die Erschütterung durch eine Revolution. Sondern die menschliche Konfliktualität ist durch anthropologische Bestimmungen geprägt, die in gewissem Sinne unhintergebar sind. Ihre Grundstruktur wird erkennbar im Gegenüber von Freund und Feind, der Opposition von innen und außen, oben und unten, dem Gegensatz von früher und später. Es sind Bestimmungen, die für die Historik einen transzendentalen Charakter aufweisen – sie prägen das Angesicht der Geschichte noch in den Zeiten des Friedens und auch nach einer erfolgreichen Revolution (Koselleck 2000).

Mithilfe dieser „äußersten“ Kategorien erlangen wir einen freien, unverstellten und schonungslosen Blick auf historische Kulturen, zugleich Einsichten in die Spannungen der Gegenwart. Der Grundkonflikt, dem wir heute gegenüberstehen, ist nicht das Resultat vorhergehender Auseinandersetzungen, keine Summe unzähliger historischer Schlachten. Aber seine Grundstruktur ist wiedererkennbar: in den religiösen Kriegen des 17. Jahrhunderts, in Zeiten des Absolutismus und der Aufklärung, selbst im großen Antagonismus des Kalten Krieges ging es um die Ausweitung eines Grundkonflikts, der nie ganz offen ausgesprochen wurde: die Zurückweisung und die (paradoxe) Ausweitung der Moral auf die globale Geschichte. In den religiösen Wirren konnte sich der absolutistische Staat erheben, er versprach Schutz und Sorge und nahm den Menschen einen Großteil ihrer Freiheiten, indem er die Religion in ihre Schranken verwies. In der Aufklärung sollte dieser Mangel ausgeglichen werden; Freiheit und Moralität sollten nicht auf jenen engen vorpolitischen Raum begrenzt werden, sondern die gesamte bürgerliche Welt erfassen. Das Resultat waren, so Koselleck, revolutionäre Ausbrüche mit einem moralischen Überschuss (1990: Vorwort). Die Alte Welt wurde zerstört, indem man sich auf Moral, Gewissen oder die Menschheit berief. Ein Grundkonflikt, der sich bis in die gegenwärtige Weltkrise erhalten sollte. Was sich in den Kämpfen der bürgerlichen Welt bis hin zur Gegenwart des Kalten Krieges widerspiegelte, war zu jedem Zeitpunkt die uneingestandene Ausweitung der Moral auf die Politik. Und weitergedacht erkennen wir auch heute, im Angesicht des behaupteten Kulturkampfes, eine solche polemische Struktur möglicher Geschichte. Auch im Kampf zwischen dem Westen und dem Islam, wenn man die Dinge auf diese Weise zuspitzen will, kommt eine realgeschichtliche Aporie zum Vorschein – eine Aporie, deren Motiv die Zeit ist, was selten thematisiert wird. Es geht nicht um den Mangel an Vereinbarkeit getrennter kultureller Lebensformen, sondern um die Opposition, die sich in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zu erkennen gibt (Jordheim 2011). Und erst an diesem Punkt kann man den Kreis der Argumentation schließen, der vom Wesen einer Religion und von der Blüte einer Kultur auf die Tiefe einer Auseinandersetzung schließt.

Die Aporie der Zeitlichkeit heißt hier nicht, dass es sich um eine bloße Asymmetrie handelt – ein fortgeschrittener Westen wäre demnach der rückschrittlichen islamischen Welt mehrere Schritte voraus. Es geht nicht um die *Moderne gegen das Mittelalter*, sondern um die Bedingungen, auf denen Zeitregime, kulturelle Lebensformen und politische Narrative aufrufen. Die islamische und die christliche Religion sind demnach nicht so weit entfernt, es lassen sich durchaus Züge herausstellen, die monotheistische

Religionen im Allgemeinen auszeichnen. Die Religion ist Fluchtbürg, sie ist eine mögliche Antwort auf das Verlangen nach Sinn. Die Gesetze, die sie dem Gläubigen vorschreibt, sind nicht beliebig, sondern sie definieren einen Daseinsentwurf, der sich als unverfügbar erweisen sollte. Die Gefahr der Verabsolutierung steht immer im Raum.

In spezifischer Hinsicht stehen monotheistische Religionen immer zwischen Zeit und Sinn, und dies gilt für das Christentum und den Islam in besonderer Weise. Die Zeit in einer gemeinsamen Welt wird dann verabsolutiert, wenn die Geschichte, Kultur und Sinn von einem vermeintlich überlegenen Zentrum aus vorgestellt werden. Diese Kultur wird zur primordialen Instanz – und jede andere Kultur, jede andere Geschichte, jede andere Religion ist unter diesem Gesichtspunkt immer schon zu spät. Diese gelten als unmodern, rückwärtsgewandt, gefangen in den Zwängen der vergangen Zeit. Alle Verspätungen in kulturellen Lebensformen wären demnach auf den zentralen Weltkalender auszurichten. Und auch alle inhaltlichen Überzeugungen, sozialen Bewegungen und alle kulturellen Sinnstiftungen wären demnach inferior, weil sie sich an den Geltungsansprüchen jener Einheit der Modernität messen lassen müssen. Ihr Mangel entspringt dem Ungenügen am Zeitregime der Moderne (A. Assmann), einem dauerhaften Konflikt in der eigenen Lebensform, welche dem Blick des großen Anderen nicht genügen kann.

In dieser Lesart steht die Zeit zwischen zwei Ungleichen. *Das Missverhältnis müsse nur ausgeglichen werden*, behauptet man, *die Modernisierung nur noch nachgeholt werden, dann könne man über den Spalt hinwegkommen*. Legen wir im Folgenden eine andere Interpretation zugrunde, die auf eine Form der Zeit abzielt. Jede Religion wäre demnach als Lebensform in der singulären Totalität zu betrachten.

Der Islam ist seinem Ursprung nach eine prophetische Schau im Verhältnis von Gott und Mensch. Gott erscheint als die erste und einzige Ursache der Welt; Heil wird derjenige Gläubige erhalten, der sich in seinen Handlungen an diese Pflicht und Gebundenheit erinnert. Man kann darin eine Totalität erkennen, die im Bewusstsein mündet, sich jederzeit und an jedem Ort an die Gegenwärtigkeit des Schöpfers zu binden. Aber es ist dies wohl nicht der Absolutismus jener Willkür Gottes, der uns im christlichen Denken begegnet. Es war erst der Triumph Mohammeds über seine Heimatstadt Mekka, der die Wandlung des Islam zu einer Gesetzesreligion anzeigte.

Der Mensch, der am vollkommensten dieses Gottesverhältnis lebte, ist für den Koran der Prophet Abraham. In Abschnitten, die kurz vor der Hedschra, d. i. der Umsiedlung Muhammeds von Mekka nach Medina, entstanden sind, tritt uns Abraham als der Prototyp des Muslims entgegen. Dort wird von der Errichtung einer heiligen Stätte in Mekka durch Abraham und Ismael erzählt und damit der Ort in der Geschichte der Menschheit verankert, wo zum ersten mal die vollkommene Hinwendung des Menschen zu Gott mittels bestimmter heiliger Handlungen vollzogen wurde. (Kienzler 2007: 75)

Das Trachten des Mohammed richtete sich auf das gesetzestreue Leben. Nun ging es nicht mehr um die Weltbeheimatung in einem vom Allmächtigen gestifteten Leben, sondern um den Vollzug der Lehre des richtigen Lebens unter Gott. Diese Lehre be-

stand und besteht aus den gesetzlichen Bestimmungen, nach denen die Gemeinschaft der Gläubigen zu leben habe. Die Herrschaft des Gesetzes richtete sich auf den Nachvollzug der Zeremonien im Gottesverhältnis Abrahams und Ismaels, und eben dies ebnete den Weg hin zur uneingeschränkten Herrschaft des Gesetzes. Sakrale Riten und Prozeduren gewannen die Oberhand und wurden veralltäglicht. Wenige Jahre nach dem Tod des Propheten konnte sich die „Kultur“ des islamischen *Gemeinwesens* etablieren; in einem Staat, an dessen Spitze der Kalif in der Nachfolge des Propheten stand, und in einer kulturellen Lebensform, die das Gesetz in der Lebensmitte der Muslime verankerte. Und erst in der Folge konnte sich die religiöse Lebensform, die wir heute vereinfachend als „der Islam“ bezeichnen, als religiös-politisches System behaupten.

Es ist freilich eine Einheit in der Vielheit und im Zwiespalt: Die religiösen Variablen *Gottesvorstellung*, das *Wesen des Menschen* und das *rechte Leben* fanden, wenn man so will, niemals zu einer vollkommen harmonischen Einheit zusammen. Seit dem 10. Jahrhundert n. Chr. tobten bekanntlich erbitterte Bürgerkriege, beanspruchten religiöse Führer die Nachfolge Mohammeds für sich, rangen politische Autoritäten um Kalifate von Kairo bis Bagdad. Im Zentrum all dieser Kämpfe um Vorherrschaft blieb die Orientierung an der idealen Ordnung bestehen. Verpflichtende Realität war die ideale Ordnung, die nach dem göttlichen Gesetz geregelt war, „bestenfalls ein Zerrbild des vermeintlich goldenen Zeitalters der prophetischen Urgemeinde“ (ebd.: 77).

Auch in der Geschichte des Christentums dürfen wir eine Eigenzeit zugrunde legen. Im Zentrum des christlichen Denkens steht bekanntlich die Idee einer Ankunft. Das Christentum war hinsichtlich seines Zeitbewusstseins ausgespannt auf die Eschatologie, auf Erlösung und Heil am Ende der Zeiten. Auch der innerweltliche Horizont war erfüllt von jener Zeitspannung, die wir gegenwärtig unter ganz anderen Vorzeichen erkennen. Pietistische Gläubige sprachen etwa von einem Adventsbewusstsein: die Erwartung der Wiederkehr des Herrn.

Kulturgeschichtlich betrachtet stellt sich darüber hinaus die Frage der Entzauberung, das heißt einer drastischen Abkühlung einer Lebensform. Max Weber und andere hatten das Stichwort geliefert. Man beobachtete Vorgänge, die den Ernst und die Tiefe des religiösen Lebensgefühls betrafen und verknüpfte es mit soziologischen Einsichten: Rationalisierung, Verweltlichung, Modernisierung. Die Zeit der Verzauberung der Welt war demnach vorbei und damit habe auch das Christentum seine Kraft eingebüßt. Es sind Thesen, die immer umstritten geblieben sind, schon weil unklar blieb, welche Phänomene genau beschrieben wurden, der Kirchenbesitz, der wissenschaftliche Fortschritt und die Aufklärung, die „Verweltlichung“ oder der Glaubensschwund? Hans Blumenberg zog die Rede von der Illegitimität der Säkularisierung infrage – als ob der Religion in der Neuzeit zu Unrecht etwas entwendet würde, das nur ihr gehöre, als ob die Moderne auf nichts anderem als dem Verlust der religiösen Lebensform aufruhe (1966). Es sind Fragen, die noch in der Gegenwart eifrig diskutiert werden und die gegenwärtigen Lebensformen in einem Zwielicht erscheinen lassen. Denn wenn wir davon ausgehen, dass die Geschichte des Christentums auch eine Geschichte der Verzauberung war, dann stünde im Vergleich dazu die moderne Lebensform nackt da, ihres Sinns beraubt und jenseits der alten Welt der Fülle.

Wie groß die Unterschiede zwischen der christlichen und der islamischen Religion in politischer Hinsicht auch sein mögen – die verbindlichen Fragen werden gestellt, wenn die jeweilige Weltbeziehung des Menschen thematisch wird. Hier darf man zunächst mit guten Gründen von einer starken Differenz ausgehen: Der christliche Mensch des 15. Jahrhunderts etwa lebte buchstäblich in einer anderen Welt als der (westliche, nordatlantische) Mensch des zweiten Jahrtausends. Im säkularen Zeitalter (Taylor 2009) steht der Mensch einer Umwelt gegenüber, zu der er in einem Verhältnis eines künstlichen Selbst- und Fremdbezugs steht. Das heißt, die Welt einschließlich seiner selbst ist Objekt von Eingriffen und Interventionen, ein Gegenstand der Kontrolle und der Distanzierung. Eine Abkühlung fürwahr und zugleich eine Entzauberung: Denn die Resonanzerfahrungen bleiben aus; die Welt verstummt. Das Antwortverlangen bleibt unbefriedigt. Das moderne Subjekt bleibt ein verschlossenes Wesen, in seinen kognitiven Höhen, seinen sozialen Bindungen und seinen politischen Aktivitäten. Es schottet sich gegen eine Welt ab, zu der es nur noch instrumentelle oder kausale Zugänge hat (vgl. Taylor 1994; Rosa 2011).

Man kann zu dieser Diagnose in vielfacher Weise Stellung nehmen: Sind in der Moderne nicht auch starke Bewegungen in Gang gekommen, die zumindest einen sakralen Ursprung haben und die sich auf Quellen berufen, die außerhalb ihrer selbst liegen? (Vgl. Joas 2013) Und wäre es nicht auch naheliegend, anstelle des Schwindens des christlichen Weltbezugs eine andere Kulturgeschichte der fortschreitenden Verzauberung zu erzählen? (Vgl. Lauster 2017) Und darüber hinaus steht vor allem infrage, wie wir zeitgenössische Kultur im Ganzen bewerten können, in der so vieles nebeneinander besteht und jedem sein Eigenrecht zukommt. Sowohl die Entfremdungserfahrungen, die in der unterkühlten Moderne entstehen, als auch die religiösen Weltbeziehungen, deren vitale Impulse ungebrochen sind, als auch sämtliche expressionistischen, existenzialen, romantischen Welthaltungen sind in eine verbindliche Diagnose zu überführen. Nicht zuletzt ist dabei das Diktum des Kulturkampfes als schlichte Möglichkeit in einer gemeinsamen Welt in die Überlegungen zu integrieren. Daher gelten die folgenden Überlegungen dem Ziel, einen fundamental-anthropologischen Rahmen zu beschreiben, der die Vielfalt und Fülle menschlicher Lebensformen erfasst und nichts außen vor lässt.

2. Kultur nach dem Ende der Geschichte

Der Begriff der Kultur steht im Zwielficht. Der Begriff dient in manchen Kontexten scheinbar nur einem Zweck: der Abgrenzung des Fremden und der Behauptung des Eigenen. Die Reduktion ergibt sich aus der Logik eines immerwährenden Kampfes. Kulturen sind keine harmlosen Gebilde, sondern sie dienen Zwecken der Selbsterhaltung und Superiorität. Weil sie in ihren sozialen, geschichtlichen und religiösen Bestimmungen so unterschiedlich sind, wird das Gegeneinander unvermeidbar. Die Auseinandersetzung um die Vorherrschaft mit allen nur erdenklichen Mitteln ist das Wesen eines solchen Kulturkampfes.

Demgegenüber sind aber zuletzt nicht wenige Stimmen hörbar geworden, die sich diesem schrillen Ton verweigern. Kulturen sind nicht auf den Kampf zu reduzieren, sondern sie sind gleichsam fluktuierende, viable Gebilde mit vielen Gesichtern und verwirrenden Geschichten. Sie sind niemals als homogene Blöcke zu verstehen, die in schroffer Konfrontation münden, schreiben Ilija Trojanow und Ranjit Hoskote (2017).

Versuchen wir im Folgenden eine Beschreibung jenseits der extremen Positionen. Der Begriff der Kultur ist von daher immer umstritten, weil er so unterschiedliche Verwendungen und Konnotationen kennt, weil er eben immer auch mit Blick auf einen Zweck gebraucht wird. Die naheliegende Beschreibung reduziert Kultur auf die Reproduktion fassbarer Sitten und Gebräuche, auf die historisch gewachsene Alltäglichkeit in symbolischen Ordnungen. Aber Kulturen bleiben nicht bei sich; sie wachsen und verdoppeln sich gleichsam, indem sie Beschreibungen ihrer selbst anfertigen. Kulturen sind reflexiv in mehrfacher Hinsicht: Sie bilden Grundsätze und Vorstellungen ihres Zusammenlebens aus, aber sie blicken immer auch auf die Vergangenheit ihres Traditionsbestands zurück. Und schon hier wird die Ambivalenz prägnant: Man kann sich auf die Kultur „besinnen“, indem man ein Mindestmaß an Sittlichkeit einfordert, man kann sie aber auch als einen Eigenwert missverstehen, dessen Zweck in der Herabsetzung des Anderen besteht. Im Extrem erleben wir diesen kulturellen Höhenflug als leidenschaftlich beschworene Superiorität Europas (Konersmann 2003: 15 ff.). Diese Gratwanderung muss man bedenken, wenn man sich nicht in den Lianen des Kulturkampfszenarios verfangen will.

Was aber meint, wenn wir die Überlegungen über die Schwelle des ewigen Widerstreits führen, ein *kultureller Neubeginn*? Eine phänomenologische Beschreibung dessen, was wir unter Kultur in einer gemeinsamen Grundsituation verstehen dürfen, soll im Folgenden in mehreren Schritten angefertigt werden.

Der Weltbegriff

Es gibt ein Bild einer Kultur, das wir unbewusst mit uns zu tragen meinen. Als Lebenswelt begegnet es uns in prägnanter, unverwechselbarer Gestalt. Diese Kultur ist Geschichte, persönliche Lebenswelt, die wir mit anderen teilen, eine Lebensform, die wir im Hier und Jetzt erfahren. Und es gibt ein darüber hinausweisendes Bild, das im Besonderen das Allgemeine und im Konkreten das Universelle erkennt. Die Grundfrage der Anthropologie – was ist der Mensch, was macht ihn aus? – impliziert eine weitere fundamentale Frage nach dem, was eine menschliche Welt überhaupt ermöglicht. Und in eben dieser so harmlos erscheinenden Frage erschließen sich die Voraussetzungen einer übergreifenden Kulturalität, innerhalb derer sich konkrete kulturelle Sinnformen ausprägen. Einige fundamentalanthropologische Einsichten verdeutlichen den Zusammenhang: In einer menschlichen Welt begegnen sich Subjekte in geschichtlichen Lebenssituationen. Kultur ist nicht die Summe einer Anzahl verschiedener Subjekte, deren Intentionen und Pläne, sondern sie umfasst einen interexistenziellen Weltbezug, der in jeder Situation immer schon gegeben ist. Das heißt

konkreter: Nur die unverkürzte Totalität der menschlichen Grundsituation führt uns in die Nähe dessen, was Kultur zu allen Zeiten in einer menschlichen Welt bedeuten kann: eine primäre Welt.

Primär sind die negativen Züge unserer Existenz: endlich, opak, fragil und verletzlich. Primär sind auch die möglichen Beschreibungen, die sich aus dieser Bedingtheit heraus ergeben. Wir sehen uns in einer Lebenswelt eingebettet und erfahren sie als heimatlich oder bedroht. Wir beschreiben Lebenssituationen, in denen wir uns zu den elementaren Situationen verhalten müssen, in Raum und Zeit, in der sozialen Gemeinsamkeit und in der Einsamkeit unseres Selbst, in kommunikativen Sphären und in leiblicher Materialität. Die Beschreibung einer Lebensform als Kultur ist insofern auf die hermeneutische, also verstehende Beschreibungsform verwiesen. Kultur ist immer dann gegeben, wenn an der Basis der handelnden Weltorientierung praktische Sinnentwürfe mit untrennbaren Erfüllungsgestalten vollzogen werden (vgl. Rentsch 1995, 1999 und 2000).

Die entscheidende Frage wird im Verhältnis von Singularität und Universalität erkennbar. Verhält es sich nicht so, dass Kulturen immer nur als konkrete, geschichtlich gewordene Gebilde vorstellbar sind, die wir keinesfalls von einem äußeren oder gar höheren Standpunkt aus nach eigenem Gutdünken formieren, beeinflussen oder denen wir uns ihr überhaupt nähern dürften? Ist es nicht in der Tat so, wie das moderne Differenzbewusstsein es nahelegt, dass wir Kulturen immer im Plural und in der Vielheit wahrnehmen und ihre Dignität nur aus ihrer unverwechselbaren Gestalt ableiten – ebenso wie wir das Individuum als leiblich konkret, nicht austauschbar und mit dem Zug der Einmaligkeit verstehen?

Wenn wir dort auf das Unteilbare blicken, so kann auch hier, im Bereich der kulturellen Beschreibung, ein tieferes Verständnis nur auf der Basis der interexistenziellen Unverfügbarkeit entstehen. Kulturverstehen beginnt gewissermaßen im Bewusstsein der Einmaligkeit und mit der gebotenen Sensibilität für die unaustauschbare Gestaltwerdung. Kultur ist Gleichursprünglichkeit von Nähe und Ferne, Gebundenheit und Distanz. Wir erkennen Kulturen als gewachsene Gebilde, die unverwechselbare Formen angenommen haben, die sich im Miteinander anerkennen und im Gegeneinander behaupten müssen. Und wir können ein interexistenzielles Weltethos zugrunde legen, eine Weltkultur, die über den einzelnen Fall hinaus Geltung besitzt. Ein universalistisches Ethos bildet sich im Bewusstsein praktisch-kommunikativer Lebensformen aus, deren Bedingungen aus Entzogenheit, Fremdsein, Distanz und Partialität bestehen. Bedingungen, die negativ sind und gerade deshalb universalistische Orientierungen ermöglichen: das *Vertrautmachen des Fremden*, die *Überwindung der Distanz*, das *schonende Erfassen eines Anderen in seiner Eigengestalt* (Rentsch 2000: 118). Diese Möglichkeit, die praktisch besehen immer wieder ergriffen, zugleich auch brüsk zurückgewiesen werden kann, ist der unverfügbare Rahmen, in dem wir uns bewegen.

Individuen, Gruppen und Kulturen sind wechselseitig einander entzogen; ihnen kommt eine Würde zu, die man ihnen nur gewaltsam und repressiv entnehmen könnte. Der erste Schritt zu einem globalen Ethos wäre insofern die Beachtung der internen historischen Komplexität, die sich zu einer Eigengestalt ausgeformt hat. Diese nicht

gewaltsam zu vereinnahmen, nicht über sie zu verfügen und sie nicht einmal nach äußeren, vermeintlich höheren Kriterien zu instrumentalisieren, wäre ethisch geboten.

Wie wir wissen, hat sich die Geschichte der Kulturen im Gegeneinander verfangen; Kulturen haben sich, anders gesprochen, immer über andere erhoben und deren Inferiorität versucht unter Beweis zu stellen. Wir müssen hier nicht zum wiederholten Male in die Tiefe der europäischen Kolonisierung blicken. Näher liegt die Frage, wie sich nach der europäischen Exekution des Fremden eine Sozialtheorie entwerfen ließe, die sich sowohl allen Lebensformen gegenüber aufgeschlossen zeigt als auch die stete Möglichkeit der Gewalt einbezieht. Eine solche Theorie wäre demnach sowohl kritisch, weil sie gewissermaßen alles Lebendige unter dem Schutz des Negativen versammelt, sie wäre gleichsam von Courtoisie erfüllt, weil sie den Werten der Behutsamkeit, der Differenzsensibilität, der Besonnenheit und der Nachdenklichkeit Kredit einräumt. Es gäbe eine Reihe von Theorieentwürfen, die diesem Ethos nahekommen (eine Aufzählung ohne Rücksicht auf kritisch-soziologische, kommunitaristische oder hermeneutische Traditionen: Walzer 1989 und 1990; Brunkhorst 2003 und 2007; ders./Costa 2005; Nida-Rümelin 1998 und 2017). Hier soll freilich vor allem die negative anthropologische Basis fundiert werden. *Die Gewaltsamkeit* menschlicher Praxis und die *Ordnungen*, die sie hervorbringt, stehen in keinem Gegensatz. Die Gewaltsamkeit und die Selbstbehauptung sind äußere Bedingungen, die kaum aus der Welt zu schaffen sind, aber sie können und müssen mit lebenspraktischen und lebensdienlichen Orientierungen zusammengeschlossen werden.

Kultur und Gewaltsamkeit

Die Gewalt steht natürlich nicht im Zentrum einer Kultur, sie ist nicht die primäre Quelle. Aber Gewaltsamkeit ist etwas, das unentschlüsselt und unverstanden im Hintergrund besteht, das nicht aus der Welt zu schaffen ist und alle Kulturleistungen im Guten wie im Schlechten beeinflusst. Dies wird rasch einsichtig, wenn wir von der Perspektive der singulären Totalität ausgehen. Lebensformen in singulärer Totalität entwerfen Erfüllungsgestalten mit spezifischen Richtungen: Macht und Ohnmacht, Verantwortung und Schuld, Identität und Unvertretbarkeit. Die transzendente Anthropologie erkennt hier die Grundzüge des „immer schon gemeinsamen Lebens in einer gemeinsamen Welt“ (Rentsch 2000: 192 f.). Gewaltsamkeit wird dann nicht zu bestreiten sein, wenn wir die Verklammerung der menschlichen Grundsituation mit den Bedingungen der Fragilität, der Zerbrechlichkeit, der Verfehlungen und der permanenten Bedrohtheit betrachten.

Zu den Möglichkeiten in einer menschlichen Lebensform zählt die Fähigkeit des Tötens und die Bedingung der Verletzbarkeit. Wir können uns auf vielfältige Weise verfehlen und treten immer in ungesicherte Verhältnisse ein, in der uns die Wirklichkeit des Bösen begegnet. Diese fundamentale Einsicht, so einfach und selbstverständlich sie auch erscheint, öffnet den Blick auf die praktische Grundsituation: illegitime Gewalt anstelle von Macht, Repression anstelle von gegebenen Asymmetrien, Verzerrungen und Entfremdungen durchdringen alle menschlichen Situationen. Sie haben

auch auf der Ebene der Kultur eine nicht wegzudenkende Bedeutung. Der feine Unterschied zur wuchtigen Rhetorik des Kulturkampfes liegt in der Beachtung eines Möglichkeitshorizonts, eines weiten Spektrums, innerhalb dessen Kulturen mit Gewalt affiziert, verunreinigt, konfrontiert oder identifiziert werden können. Kultur und Gewalt erscheinen in wechselnden Figurationen; Gestalt und Hintergrund, Figur und Umwelt sind nicht endgültig festgelegt.

Der Fundamentalismus kann beispielsweise ein Bestandteil einer Kultur werden als ein vielleicht ungeliebter, verdrängter, geleugneter oder verzerrter Teil eines Ganzen. Fundamentalistisch kann aber auch eine Umwelt für eine Kultur erscheinen, wenn Bedrohungen und Feindschaften sich ausweiten. Schnell wird einsichtig, dass es nicht die eine große Konstellation im Nebeneinander der Kulturen gibt, sondern dass die Verhältnisse mit dem zugrunde gelegten Selbstverständnis ihr Antlitz ändern. Fundamentalistische Kulturen, die eine strenge, orthodoxe und somit exklusive Religiosität ausbilden, stehen im Gegensatz zu einer Kultur, die sich als tolerant und liberal beschreibt. Die Gegensätze können sich vertiefen, es entstehen Widersprüche auf beiden Seiten, die eine Annäherung unmöglich erscheinen lassen. Die Religion, die sich ernst nimmt, wird sich nicht auf die Seite des Relativismus begeben; die vermeintlich tolerante Kultur muss hingegen an einem bestimmten Punkt ihre eigenen Grenzen des Tolerablen anerkennen – oder ihre verschwiegene Exklusion als „Geste der Inklusion“ (Bolz 2002: 90) tarnen. Dann entsteht aus dem erhofften Dialog zwischen Kulturen jener Kampf zwischen Ungleichen; die eine Seite beruft sich auf ihre Werte und Prinzipien, mit denen sie die ganze Welt umarmen möchte, die andere Seite fügt sich in die Rolle des Feindes. Die Skripte, die von den Parteien entworfen werden, lassen sich für alle erdenklichen Zwecke aufgreifen.

Aber damit kann man es wohl nicht bewenden lassen. Die Kluft, die zwischen den Kulturen aufreißt, ist weder zu leugnen noch kann sie einfach überbrückt werden. Kulturen sind keine harmlosen Gebilde, sie dienen nicht allein den höchsten Zwecken der Selbstvervollkommnung und Höherbildung. Eher den profanen Zielen der Selbsterhaltung in einer Welt, die nie ganz frei von Gewalt war. Sowohl die europäische als auch die arabische Kultur, schreibt Heiner Mühlmann (2011), sind von Aggression, Dominanz und dem Streben nach Vorherrschaft geprägt. Kulturen sind demnach kein Überbau, der Sittlichkeit und Moral hervorbringt; sie wären eher als Systeme zu verstehen, die sich in einer Umwelt behaupten müssen, die sie permanent unter Stress setzt. Stress ist hier freilich nur ein anderer Begriff für paranoide Aggression, die in Schüben erfolgt, interkulturelle Konkurrenzkämpfe erzeugt und interkulturelle Kriege intensiviert. Beflügelt wird dieser Verdacht durch die aufdringliche Existenz von Jungmännern, die sich um die besten Positionen in einem Staat mit ihren Mitteln bewerben (vgl. Heinson 1998 und 2007).

Kulturen erscheinen hier in einem ungewohnten Licht. Das Geistige und Künstlerische wird an einen Platz verwiesen, an dem es seine Funktion erfüllt – eine Selbstbeschreibung anzufertigen, Unterscheidungsmerkmale hervorzubringen, ein schönes Selbstbild mit sprachlichen Mitteln auszumalen. Wie subtil und virtuos dies auch gelingen mag, die eigentlichen Antriebe sind auf anderem Gebiet zu suchen. Geht man davon aus, dass es nicht eine Gesamtkultur gibt, die sich auf dem Globus zusam-

mengeschlossen hätte, bleibt nur die Annahme bestehen, dass Kulturen in einer Pluralität und somit in steter Konkurrenz richtig begriffen sind. Unterscheidbarkeit führt zu Unterscheidungszwang, Zwänge zur Gewalt; Verknappung wiederum führt zur räumlichen Ausdehnung und zu alten und neuen Kriegen. Kulturen müssen, wenn wir sie mithilfe der Evolutionsbiologie betrachten, nicht nur ihr Überleben sichern, sondern auch ihre Unterscheidungsmerkmale erhalten (vgl. Mühlmann 2011: 10).

Es bleibt der Sozialtheorie vorbehalten, die subtilen oder explosiven, die offenen und die verdeckten Mechanismen der Aggression offenzulegen, die eine Signatur unserer Zeit zu sein scheinen.

Die Lesbarkeit der Welt

Es bleibt einer Kulturtheorie insofern nichts anderes übrig, als die offene oder verschwiegene Gewaltsamkeit einer Kultur freizulegen, die sich hinter der Zivilisationrhetorik, hinter dem Fundamentalismus, hinter Religion und sakralen Werten verbirgt. Und somit bliebe es dem Kulturtheoretiker, der sich nicht mit kurzatmigen Diagnosen zufriedengibt, auch nicht erspart, die Biologie im Verhältnis zu einer Kultur zu bestimmen.

Man kann dieser Lesart folgen oder nicht, die sozialtheoretische Frage muss doch auf die eine oder andere Weise beantwortet werden. Kultur ist eben nicht nur Kampf, sondern immer auch eine Form der Einschreibung in die soziale Welt. Der Fokus verschiebt sich somit vom Rätsel der Gewaltbereitschaft hin zu den Formen der Verschlüsselung aller Kulturen. Entscheidend ist die Art und Weise, in der sich Kulturen als lesbare erweisen. Die Lesbarkeit der Welt, eine Metapher Hans Blumenbergs, umfasst auch die Möglichkeit der Lesbarkeit einer Kultur. Sie soll verstanden werden, was nicht heißt, ihre Gewaltsamkeit zu leugnen, aber doch immer auch nach produktiven und lebbareren Verhältnissen zu fahnden. Lesbar erscheint die Kultur, wenn sie nicht wie ein offenes Buch vor uns liegt, das wir nur noch rezipieren müssten, sondern wenn in einem solchen Buch verschiedene Sprachen, sprachliche Verdichtungen, rhetorische Mittel zu entschlüsseln sind. Ob wir das, was sich zeigt und was geschrieben steht, uns endgültig erschließen, steht infrage.

Hans Georg Gadamer sprach in diesem Zusammenhang vom Moment der Horizontverschmelzung (vgl. 1971 und 1990). Die Hermeneutik als die Lehre des Verstehens ist darauf angewiesen, dass sich die Horizonte weiten, sich ein Zugang öffnet und sich die Wahrnehmungen verzahnen. Hier ist es freilich ratsam, das Motiv des Verstehens nicht als einen absoluten Begriff misszuverstehen. Eher geht es darum, das Rätselhafte und Verborgene, mithin das Fremde in einer jeweiligen Kultur aufzunehmen, ohne es für sich handhabbar zu machen. Im Sinne der Ethnografie und der Kulturanthropologie ist das Fremde auch im Eigenen immer vorhanden. Es genügt nicht, sich selbst als den superioren Teil einer Dyade zu verstehen; auch wenn wir auf der „anderen Seite“ Gewaltsamkeit entdecken, zu der wir fern stehen, so ist die Rückkehr in das Eigene immer auch von einem Gefühl des Fremdbleibens durchdrungen (vgl. Wevelsiep 2018). Der Fundamentalismus der Anderen findet Entsprechungen; die

Gewaltsamkeit hat hier wie dort verschiedene Gesichter und Motive, die Kulturen haben anders gesprochen Antriebskräfte und Dynamiken, deren Organisation uns immer auch ein Stück weit fremd bleibt (Mühlmann 2011: 12).

Ist eine Kultur lesbar? Eine solche Frage wird unterschiedlich beantwortet werden, je nach der wissenschaftlichen Position, von der aus sie gestellt wird. Zu den hier wesentlichen Perspektiven zählen Hermeneutik, die philosophische Anthropologie, die kritische Theorie. Auch Adornos Negative Dialektik hilft, das Motiv des Verstehens zu vertiefen (vgl. 1966 und 1969). Denn es geht ja nicht darum, einen objektivistischen Standpunkt festzusetzen, an dem alles kulturell Verschiedene sein Maß findet, es geht nicht um das Auffinden einer Instanz, die kulturelle Formen in ihr Recht setzt. Eben dies meint hier Verstehen im kritischen Sinne, zu dem auch die erwähnte Lesbarkeit der Welt zählt. Lesbarkeit ist nicht die endgültige Entzifferung einer physiognomischen Gestalt, sondern die Art und Weise unseres Wirklichkeitsbezugs (vgl. Blumenberg 1986). In diesem zeigt sich ein Sinnverlangen, das alle kulturellen Leistungen antreibt. Damit wäre man aber bereits mehr als einen Schritt über die Evolutionsbiologie hinaus. Letztlich geht es darum, sich nicht auf das Klassifizieren, Ordnen und Erklären zu reduzieren, sondern in den Spuren der Gegenwart und den Artefakten der Vergangenheit eine immanente Konstellation zu erkennen (Angehrn 2015: 62 ff.).

Somit dürfte man abschließend behaupten: Lesbar und somit verstehbar ist die gesamte kulturelle Welt immer nur ein Stück weit, immer bleibt etwas im Unverstandenen hängen, das vielleicht den produktivsten Teil der Kulturarbeit ausmacht. Auf konkrete Beispiele bezogen: Der Prozess des Verstehens hat einen kognitiven und einen existenziellen Anteil. Wir können mit den Mitteln der Sozialtheorie und der Evolutionsbiologie erläutern, warum sich Muster der Aggressivität in der sozialen Welt abzeichnen, und diese Prozesse aus der Distanz heraus erklären. Wir können hinter einer oberflächlichen Semantik die Zwänge und Verengungen durchschauen, mit denen sich alle Kulturen in unruhigen Zeiten behaupten müssen. Wir können sogar tief in das 20. Jahrhundert blicken und dessen Gewaltsamkeit unter dem Mikroskop der Wissenschaft sezieren und es gedanklich von uns fernhalten. Dies alles hilft nicht weiter, wenn wir den faktischen Ereignissen nicht ein Maß entgegenhalten, das die Grundzüge einer humanen Kultur verdeutlicht. Und das, was wir in diesem Sinne als verbindende Kultur erkennen, wäre dann angemessen beschrieben, wenn man den Fremdansprüchen und Fremderfahrungen aller Kultur gegenüber offen bleibt.

Die Fremdheit unserer Selbst und unserer eigenen Kultur bedeutet eine offene Flanke, wo Eigenes wohl oder übel dem Fremden ausgesetzt und mit ihm verschränkt ist. Die Illusion einer Aufhebung der Eigenheit in einer Allgemeinheit nährt sich dagegen von der Illusion, die Rede für das Ganze sei Ausdruck des Ganzen selbst [...]. (Waldenfels 1992: 82)

Die Phänomenologie von Bernhard Waldenfels ist weit davon entfernt, europäische Illusionen wiederzubeleben oder sich auch nur einen Hauch von Triumphalismus angesichts vergangener Größe zu erlauben. Aber auch hier wird erkennbar, was unter dem Titel der *Erfüllungsgestalt Europas* verstanden werden soll. Die „Fürsprache“ (ebd.), die

von einem Teil aus für andere Teile, von einer Seite mit Blick für eine andere ausgesprochen wird, wäre ein elementarer Bestandteil des erwähnten Neubeginns, vielleicht ein Charakteristikum einer humanistischen Selbstbeschreibung. Diese Fürsprache könnte Multikulturalität und die Anerkennung des Verschiedenen meinen; sie findet aber nur dann eine angemessene Form, wenn sie sich der Fremdheit bewusst bleibt, die alle unsere „besten“ Intentionen durchkreuzt und als etwas nicht Integrierbares bestehen bleibt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Angehrn, Emil (2015): *Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug*. Basel: Schwabe Reflexe.
- Blumenberg, Hans (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1986): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1992): *Zwischen Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bolz, Norbert (2002): *Die Furie des Zerstörens. Wie Terroristen die Kritik der liberalen Vernunft schreiben*. In: Dirk Baecker/Peter Krieg/Fritz B. Simon (Hg.): *Terror im System. Der 11. September und die Folgen*. Heidelberg: Carl-Auer Systeme, S. 84–100.
- Brunkhorst, Hauke (2003): *Die Politik der Menschenrechte. Zur Verfassung der Weltgesellschaft*. In: Armin Nassehi/Markus Schroer (Hg.): *Der Begriff des Politischen*. Baden-Baden, S. 71–89.
- Brunkhorst, Hauke (2007): *Zwischen transnationaler Klassenherrschaft und egalitärer Konstitutionalisierung. Europas zweite Chance*. In: Peter Niesen/Benjamin Herborth (Hg.): *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Frankfurt am Main, S. 321–350.
- Brunkhorst, Hauke/Costa, Sérgio (Hg.; 2005): *Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. München/Mering: Hampp.
- Demandt, Alexander (2007): *Dekadenz als Mythos, Modell und Metapher*. In: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken* 61, H 8/9: *Kein Wille zur Macht. Dekadenz*, hg. von Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel, S. 709–720.
- Fried, Johannes (2016): *Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*. München: Beck.
- Gadamer, Hans Georg (1971): *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theoriediskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans Georg (1990): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Heinsohn, Gunnar (1998): *Lexikon der Völkermorde*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heinsohn, Gunnar (2003): *Söhne und Weltmacht*. Zürich: Orell Füssli.

- Heinsohn, Gunnar (2007): Schrumpfender Westen, aufsteigender Islam. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 61, H 8/9: Kein Wille zur Macht. Dekadenz, hg. von Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel, S. 771–780.
- Hesiod (2002): Theogonie. Werke und Tage. Griechisch und Deutsch, hg. und übers. von Albert von Schirnding. 3. Aufl. Zürich/Düsseldorf: Artemis und Winkler.
- Huntington, Samuel (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europa.
- Joas, Hans: Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation. In: Friedrich Wilhelm Graf/Heinrich Meier (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München: Beck, S. 259–287.
- Jordheim, Helge (2011): Unzählbar viele Zeiten. Die Sattelzeit im Spiegel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: Hans Joas/Peter Vogt (Hg.): Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 449–481.
- Kienzler, Klaus (2007): Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. München: Beck.
- Konersmann, Ralf (2003): Kulturphilosophie zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Koselleck, Reinhart (1990): Kritik und Krise. Zur Pathogenese der bürgerlichen Welt [1959]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (2000): Historik und Hermeneutik. In: Ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 97–118.
- Lauster, Jörg (2017): Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums. München: Beck.
- Mühlmann, Heiner (2011): Die Natur der arabischen Kultur. München: Fink.
- Nida-Rümelin, Julian (1988): Zur Philosophie einer globalen Zivilgesellschaft. In: Christine Chwaszcza/Wolfgang Kersting (Hg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt am Main, S. 223–244.
- Nida-Rümelin, Julian (2017): Humanistische Reflexionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Onfray, Michel (2017): Niedergang. Aufstieg und Fall der abendländischen Kultur von Jesus bis Bin Laden. München: Knaus.
- Rentsch, Thomas (1995): Wie ist eine menschliche Welt überhaupt möglich? Philosophische Anthropologie als Konstitutionsanalyse der humanen Welt. In: Christoph Demmerling/Gottfried Gabriel/Ders. (Hg.): Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 192–215.
- Rentsch, Thomas (1999): Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rentsch, Thomas (2000a): Negativität und praktische Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rentsch, Thomas (2000b): Die Kultur der Differenz. Negative Ethik, Relativismus und die Bedingungen universalistischer Rationalität. In: Ders.: Negativität und praktische Vernunft. Frankfurt am Main Suhrkamp, S. 96–121.

- Rosa, Hartmut (2011): Is anybody out there? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus. In: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 15–44.
- Taylor, Charles (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Trojanow, Ilija/Hoskote, Ranjit (2017): Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen ineinander. Frankfurt am Main: Fischer.
- Waldenfels, Bernhard (1992): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1989): Sphären der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1990): Zwei Arten des Universalismus. In: Babylon 7, S. 7–25.
- Wevelsiep, Christian (2018): In der Fremde. Über die Möglichkeit der Solidarität aus den Quellen der europäischen Geschichte. Duisburg: Athena.