

**Aus:**

CHRISTOPH ANTWEILER

## **Mensch und Weltkultur**

Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter  
der Globalisierung

Dezember 2010, 326 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN 978-3-8376-1634-7

Die global vernetzte Welt wird kleiner und lässt uns nach kulturübergreifenden Orientierungen suchen. Politik und Religion brauchen ein Gespräch darüber, was die Einheit der Menschheit ausmacht. Wie kann eine humane Weltkultur aussehen, die Erfahrungen der europäischen Welt nicht einfach universalisiert?

Christoph Antweiler bringt die Debatte um globale Ethik erstmals mit breiten kulturvergleichenden Erkenntnissen zusammen und befragt zentrale Positionen zu Kosmopolitismus und Weltgesellschaft, etwa von Anthony Appiah und Martha Nussbaum, auf ihre Tauglichkeit für den interkulturellen Umgang.

**Christoph Antweiler** (Prof. Dr. phil.) lehrt Südostasienwissenschaft an der Universität Bonn.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts1634/ts1634.php](http://www.transcript-verlag.de/ts1634/ts1634.php)

# Inhalt

---

**Vorwort | 7**

**Einleitung:**

**Jenseits von ›Weltdorf‹ und ›Welt in Stücken‹ | 9**

**1 First Contact | 33**

**2 Alle anders, alle gleich – Kultur ist mehr  
als Differenz | 43**

**3 Planet statt Globus – für einen  
realistischen Kosmopolitismus | 69**

**4 Pankulturelle Gemeinsamkeiten | 95**

**5 Identität und ›Identitäten‹ – Umgang  
zwischen Kulturen | 119**

**6 Konzentrischer Dualismus als Hindernis  
für Humanität | 141**

**7 Gemeinsamkeiten in Weltbildern? | 163**

**8 Ursachen von Universalien – Unsere Natur  
... und viel mehr! | 183**

**9 Planetarer Humanismus, Menschenrechte und  
verhandelte Universalien | 223**

**Literatur | 255**

**Index der Sachbegriffe | 309**

**Index der Personennamen | 319**

## Vorwort

---

Antworten auf die Frage, was der Mensch ist, sind gefährlich, aber man entkommt ihnen nicht.

Ulrich Bröckling (Bröckling 2004)

Die Welt wird zunehmend eine Einheit, trotz aller kulturellen Verwerfungen und krasser Ungleichheit. Angesichts der planetaren Vernetzung braucht die Menschheit den Dialog zwischen Kulturen mehr denn je. Kulturelle Vielfalt und Einheit der Menschheit bilden eine Polarität, aber keine Antithese oder gar Antinomie. Es gibt sowohl Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen als auch Gemeinsamkeiten zwischen allen Menschen. Die Menschheit braucht vor allem die Verbreitung der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme zwischen den Kulturen und ein ausdauerndes Gespräch darüber, was die Einheit der Menschheit ausmacht oder ausmachen könnte.

Dieses Buch verbindet Ideen des Humanismus und Kosmopolitismus mit Anthropologie. Als umfassende Humanwissenschaft befasst sich Anthropologie mit dem Menschen, den Menschen und den Kulturen. Ich stelle Möglichkeiten planetarer Orientierung und gemeinsamer Lebensweise in den Mittelpunkt. Dafür führe ich Erkenntnisse vergleichender Ethnologie mit dem Kosmopolitismus zusammen. Im Unterschied zu globalistischen und herkömmlichen universalistischen Ansätzen betont der Kosmopolitismus sowohl die Einheit der Menschheit als auch die kulturellen Besonderheiten. In diesem Buch geht es um globalen Humanismus und um das, was Habermas als »anthropologischen Kosmopolitismus« bezeichnet hat. Fragen der Weltordnungspolitik, des Weltrechts und der Weltwirtschaft, die eher institutionelle

Themen betreffen, werden immer wieder angeschnitten, stellen aber nicht den Kern des Buchs dar.

Ich danke Jörn Rüsen dafür, mich für das Projekt eines inklusiven Humanismus interessiert zu haben. Es ist ein Humanismus jenseits eurozentrischer Beschränkungen, der die kulturellen Unterschiede ernst nimmt. Er ist an interkulturellem Dialog orientiert und differenzbewusst, will es aber nicht bei einem uferlosen Relativismus belassen. Die Achtung anderer Kulturen muss durch die Achtung des Menschen ergänzt werden. Es geht um die Suche nach gemeinsamen Orientierungen für eine Menschheit auf einem stark vernetzten und gleichzeitig begrenzten Planeten. Ich danke Jörn vor allem dafür, dass er mich unter sengender Sonne in Kalkutta zu diesem Buch angespornt hat.

Die Mercator-Stiftung ermöglichte das Humanismus-Projekt am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI), in dessen Rahmen dieses Buch entstanden ist: *Der Humanismus in der Epoche der Globalisierung. Ein interkultureller Dialog über Kultur, Menschheit und Werte*. Angelika Wulff sei für die Erstellung des Satzes Dank gesagt. Meinen Hilfskräften am Institut für Orient- und Asienforschung der Universität Bonn danke ich für Fernleihen vieler für sie ziemlich ungewöhnlicher Bücher und für nicht enden wollende Kopierarbeiten von Aufsätzen aus fachfremden Zeitschriften. Den Kolleginnen und Kollegen unterschiedlicher Kulturen und Wissenschaftskulturen, die mir bei Vorträgen in Deutschland und im Ausland Kritiken zu Teilen des Arguments gegeben haben, danke ich herzlich.

Im »UNESCO Year for the Rapprochement of Cultures« widme ich dieses Buch meinen Nächsten, die mit mir schon durch so viele Kulturen in dieser vernetzten Welt gezogen sind: Maria, Craig und Dario.

Köln und Kottayam, Südindien, im Sommer 2010  
Christoph Antweiler

## **Einleitung: Jenseits von ›Weltdorf‹ und ›Welt in Stücken‹**

---

In der vernetzten Welt ist mehr gemeinsame Orientierung vonnöten, aber es gibt vor allem offene Fragen. Bedarf eine zunehmend verquickte Weltgesellschaft eines Mindestmaßes an universalem Basis-konsens? Wie kann ein Humanismus aussehen, der eigene Sichten und historische Erfahrungen der europäischen und atlantischen Welt nicht vorschnell universalisiert? Wie können wir Globalität als neues Ganzes denken, ohne Einheit und Differenz gegeneinander auszuspielen? Wie kann es uns gelingen, den ubiquitären Ethnozentrismus zu zivilisieren? Wie lässt sich verhindern, dass ›Kultur‹ und ›Menschlichkeit‹ als Sprachwaffen missbraucht werden? Ist ein Kosmopolitismus denkbar, der die Menschheit als Einheit versteht, aber die Kulturen nicht in globale Schablonen presst oder Weltbürger vor allem als elitäre Konsumenten kultureller Vielfalt kennt? Das sind die heute drängenden und zugleich ungelösten Fragen interkulturellen Umgangs. Dazu will ich mit diesem Buch einige Bausteine anbieten und versuchen, sie zusammenzufügen. Ein bewohnbares Gebäude ist das noch nicht, allenfalls ein stabiler Rohbau.

Humanismus fasse ich im Kern als die Aussage auf, dass kulturelle und gesellschaftliche Handlungen nur in ausdrücklichem Bezug auf den Menschen gemacht werden können. Jede kulturelle Orientierung braucht Anthropologie. Ich selbst bin Ethnologe bzw. Kulturanthropologe, meine aber, dass der Humanismus den ›ganzen Menschen‹ und die Menschheit als Ganze im Blick haben muss. Humanismus benötigt die biologische Anthropologie genauso wie die kulturelle Anthropologie. Wir brauchen den Dialog der Kulturen, aber es bleibt oft bei parallelen Monologen. Kulturen kämpfen um Aufmerksamkeit, was einen

Dialog oft behindert. Kulturen unterscheiden sich und ihre Mitglieder bzw. Führer wollen sich explizit unterscheiden. Schon im Wort ›interkulturell‹ deuten sich ungelöste Probleme an.

Wenn es zum Dialog kommt, ist er selten symmetrisch und fast nie machtfrei. Dennoch leben wir mitnichten in der Geertz'schen »Welt in Stücken« (Geertz 2007: 87). Eine solche Patchworkwelt wäre eine, die keinerlei Gemeinsamkeiten oder Verbindungen kennt und die wir nur noch »Stück für Stück« in Anekdoten erschließen könnten. Es wäre eine Welt, die faktisch in viele voneinander isolierte Fragmente zerfallen ist: Welten statt Welt. Das entspricht nicht der heutigen stark vernetzten Struktur und Dynamik auf diesem Planet. Die derzeit virulente Frage ist eher, wie weit wir schon auf dem Weg der Vernetzung zu einer Weltkultur oder Weltgesellschaft sind. Menschen sind zunehmend Teil von Netzwerken, die nationale Grenzen überschreiten und auch über soziokulturelle Vergemeinschaftung oder funktionale Rollen hinausgehen. Viele senden nicht weltweit, jedoch sind fast alle von überall her erreichbar. Die Menschheit bildet aber keine homogene, sozial integrierte, solidarische und kollektiv handelnde Einheit. Das weitgehend noch fehlende gemeinsame Bewusstsein wird auch nicht durch eine globale Integration mittels Massenmedien ersetzt. Wir leben in einer weltweiten Sozialwelt, die aber dennoch, contra Luhmann (1975), nicht völlig frei von geteilten Normen und Vergemeinschaftung ist, weder auf der lokalen noch auf der überlokalen Ebene. Die Weltgesellschaft ist keine Gemeinschaft, bietet aber Raum für viele Gemeinschaften.

Als Individuen haben wir Sozialbeziehungen ganz unterschiedlicher Art. Personen leben einerseits weiterhin in Gruppen mit räumlicher Nachbarschaft und face-to-face-Begegnungen. Orte spielen weiterhin eine Rolle, konkret und gedanklich. Vor-Ort-Sein und Standorte sind relevant. Dies gilt im Makro- wie im Mikrobereich. Die Welt hat eine Topographie, die nicht auf ein Schachfeld mit grenzenloser Kommunikation, globalen Unternehmensstrategien und kultureller Diffusion reduzierbar ist (Therborn 2006: 275). Eine wirklich ubiquitäre Existenz ist Menschen nicht möglich; es gibt kein nichtlokales Embodiment: »Wir können nicht im Globalen wohnen« (Safranski 2004: 24; ähnlich Nathan 2001: 355; Mayer 2010: 3). Der tiefere Grund liegt darin, dass wir Organismen sind. Menschen haben in allen Kulturen die Weite und Freiheit kosmischer Horizonte gesucht. Da wir aber in und mit unserem Körper leben, kommt überall das universale Bedürfnis hin

zum lokalen Ende der Skala hinzu. Nur konkrete Orte bieten das Gefühl von Sicherheit, Geborgenheit und Wärme. Beides ist wichtig, denn das Kosmische kann auch bedrohlich sein und das Heimatliche kann Freiheit begrenzen und einen beengen. Kultur als Himmel und Kultur als Haus sind aufeinander bezogen. Große Welt und Heimat gehören untrennbar zusammen: »Kosmos und Herd« (Tuan 1996: 2, 141, 183ff.; ähnlich Latour 2004). Dieser Ortsbezug manifestiert sich auch in der globalisierten Welt im Denken. Netzwerkstudien konnten zeigen, dass Zwischenkontakte in der kognitiven Landkarte der sozialen Welt vor allem nach geographischem Ort und Beruf lokalisiert werden (Bernard et al. 1988).

Andererseits haben Menschen zunehmend ganz andere Kontakte, nämlich Beziehungen mit mehrfachen Zugehörigkeiten innerhalb von »Gemeinschaften ohne Nähe« (Calhoun 1998). Es sind Kontakte ohne gemeinsame Anwesenheit, die technisch vermittelt und damit weniger zufällig sind und aktives Netzwerken nötig machen. Das macht persönliche Netzwerke zunehmend individuell ausgestaltet. Die Welt ist komplizierter als uns die gängigen Modelle etwa von Globalisierung, Hybridität, Deterritorialisierung und Fundamentalismus Glauben machen. Als Kulturwissenschaftler neigen wir dazu, unsere Lebenserfahrungen als mobile Elitenangehörige, die sich in kulturell gemischten Welten bewegen, auf den Rest der Welt zu projizieren. Hybridität wird in politisch korrekter Weise postuliert und Mobilität wird normativ gesetzt statt beides zu dokumentieren (Friedmans Kritik 1997: 72, 75). Menschen leben nicht in geschlossenen Monaden, aber auf diesem Planeten ist auch nicht alles mit allem verbunden. Statt einer Gemeinschaft oder einer »Weltgesellschaft ohne Gemeinschaft« beobachten wir eher eine strukturierte Vernetzung von Vielfalt. Kohäsion entsteht dadurch, dass heterogene Gemeinschaften über Kontaktnetzwerke mit lokal verdichteten Clustern lose gekoppelt sind (Holzer 2005: 324ff.). Die Verkürzung der Distanzen und die Interdependenz erzeugen eine Art »erzwungene Nähe« (Tomlinson 1999: 181). Eine passendere Metapher als das Dorf wäre deshalb eine fragmentierte städtische Nachbarschaft, in der Menschen nahe beinander wohnen, die sich nur teilweise kennen und wo nicht alle für jeden leicht erreichbar sind. Man hat sich die Nachbarn nicht ausgesucht und ist zum Teil mit ihnen zerstritten, aber man lebt zusammen: die Welt ist Stadt.

Das Welt Dorf existiert nicht. Und wir brauchen es auch nicht. Es muss nicht jeder mit allen in direktem Kontakt stehen. Eine Weltregie-



rung ist nicht in Sicht. Auch diese brauchen wir vielleicht nicht und für viele Menschen erscheint eine Zentralmacht alles andere als das Ideal. Die Menschheit muss nicht eine integrierte kollektive Einheit bilden, um eine dauerhaft lebensförderliche Umwelt zu gewährleisten und den friedlichen Umgang zwischen Kulturen zu sichern. Wir können Formen der weltweiten sozialen Kohäsion und kulturellen Inklusion entwickeln, die weniger voraussetzungsvoll sind. Globale soziale Bewegungen und vielfältige Formen der Zivilgesellschaft bieten Beispiele, die Mut machen. Wenn wir zu einem durchführbaren weltweiten Recht und global gültigen Regeln kommen wollen, ist es sinnvoll, im Dialog globale Orientierungen zu Normen und Werten zu entwickeln (Bartelson 2009). Kosmopolitische und universalistische Haltungen ermöglichen, kulturell Trennendes und Verbindendes zusammen zu denken. Dieses Buch versucht, mit Argumenten und empirischen Befunden zu zeigen, dass Kulturen verschieden sind, aber kommensurabel. Menschen verschiedener Kultur leben nicht in verschiedenen Welten; sie leben verschieden in einer Welt.

## **INKLUSIVER HUMANISMUS – EIN PROJEKT DER MODERNE**

Der westliche Humanismus, ja jeder Humanismus, hat es heute nicht leicht. Im Rahmen gegenwärtiger Politik, wo stark mit kultureller Differenz, mit Kulturalisierung und Ethnisierung gearbeitet wird, ist interkultureller Dialog notorisch schwierig. Dem Einheitszwang steht der Unterscheidungswille gegenüber. Alle sind gleich, alle sind verschieden und vor allem: jeder will sich unterscheiden. Das gilt personal wie für Kulturen. Seit den 1980er Jahren ist Kultur die globale Währung kollektiver Identität. Hinzu kommen die Enttäuschungen mit dem Humanismus angesichts der Traumata des 20. Jahrhunderts. Das alles hat dem humanistischen Projekt einen Schock versetzt. Die Foucault'sche Rede vom »Ende des Menschen« wurde populär. Wir leben im »post-humanistischen Zeitalter«.

Der europäische Humanismus war nicht nur häufig gedanklich eurozentrisch und politisch hegemonial, was ihm berechnete Kritik eingebracht hat. Gegenwind kommt auch von denjenigen, die den Humanismus für anthropozentrisch halten. Sie kritisieren an den Humanisten die Haltung, der Mensch müsse unbedingt die Welt retten (Gray 2010:

11ff., 166ff.; kritisch dazu Kettner 2005: 88-95). Die neuen Bio- und Nanotechnologien steigern das noch, so dass für manche das traditionell humanistische Menschenbild ausgedient hat: »Posthumanismus« (Herbrechter 2009). Das 20. Jahrhundert trägt das Signum einer Epoche, in der der Mensch als ein zu optimierendes Wesen gesehen wurde. Es gab viele Versuche einer »Anthropologie im Gerundivum« (Bröckling 2004: 188). Im 21. Jahrhundert werden diese Möglichkeiten der Biopolitik und insbesondere Anthropolitik zunehmend realistisch. Der Zivilisationsprozess spitzt alte Fragen durch neue Möglichkeiten und neue globale Gefahren zu: »Was ein Mensch ist und vor allem wer ein Mensch ist, das steht angesichts von Klonen, Cyborgs und vermeintlich intelligenten Computern auf neue Weise zur Disposition« (Bröckling 2004: 174). Die neuen humantecnologischen Möglichkeiten lassen damit die Frage, was die Kategorie Mensch ausmacht, wieder aufleben. Fernández-Armesto kommt zum niederschmetternden Schluss: »[...] *we do not know what humankind means; we do not know what it is that makes us human; so naturally, we will not be aware losing it*« (Fernández-Armesto 2005: 155).

Angesichts der Vernetzung der Kulturen und der unübersichtlichen Weltlage ist es kein Wunder, dass der Mainstream der westlichen Diskussion in Politik wie auch in der Wissenschaft zu einem uferlosen Relativismus tendiert (Rüsens Kritik 2009a: 13). Vielfalt wird in polarer Weise gegen Universalität gesetzt. Statt den Positivismus aus realistischer Sicht zu kritisieren, wird er aus idealistischer Sicht abgetan. Insbesondere postmodernistische Wissenschaftler setzen Lokalität gegen bedrohliche Totalität, obwohl sie dabei selbst ›die Moderne‹ übertrieben homogenisieren. Das Resultat: eine zunehmend globalisierte Welt trifft auf zunehmend lokalisierte Kultur- und Sozialwissenschaften (Archer 1991: 132, 137; Nathan 2001). Vielfalt wirkt weltläufig und ist marktkonform, Relativismus erscheint tolerant und wird leicht akzeptiert. Mit der berechtigten Selbstkritik an eurozentrischen Perspektiven und anthropozentrischen Übertreibungen des atlantischen Humanismus werden aber allzu schnell auch dessen universalistische wissenschaftlichen Prinzipien und menschlichen Werte über Bord geworfen. Orientierungslosigkeit und Solipsismus sind das Resultat: eine konzeptuelle Welt in Stücken.

Ein grundlegendes Hindernis im Dialog der Kulturen besteht darin, dass eine unüberbrückbar erscheinende Kluft zwischen kulturellen Unterschieden und partikularistischen Perspektiven einerseits und univer-

salistischen Orientierungen andererseits gesehen bzw. errichtet wird. In diesem Rahmen kann die Klärung heutiger universeller Gemeinsamkeiten einen Beitrag zu einem nicht eurozentrierten Humanismus in der Epoche der Globalisierung darstellen (Bielefeldt 1994; Kulturwissenschaftliches Institut Essen 2006: 83). Eine entscheidende Voraussetzung dafür ist, Globalisierung als weltweite Verquickung, Zirkulation und Bildung kreativer Melanges zu begreifen, statt sie einfach mit Verwestlichung und Vereinheitlichung gleichzusetzen (Nederveen Pieterse 1998: 88ff.; Tsing 2001: 113f.). Universalien, also pankulturelle Phänomene, die in methodisch bewusstem Kulturvergleich gewonnen werden, bieten zwar keine Wertebasis, können uns aber vor humanistischen Utopien bewahren. Ein Komplement zur Suche nach heutigen Gemeinsamkeiten ist die Suche nach geschichtlichen Kontinuitäten und historischen Universalien menschlicher Lebenspraxis (z.B. Koselleck 1987). So hat Robbie Robertson, angesichts der jetzigen dritten und intensivsten Welle globaler Vernetzung vorgeschlagen, ein »*inclusive reading of history*« für eine gesamt menschliche Anstrengung fruchtbar zu machen (Robertson 2003; Thapar 2009: 37).

Humanismus ist Schwerstarbeit. Ein kulturübergreifender Humanismus ist als eine Arbeitsaufgabe für die Menschheit aufzufassen; eine Arbeitsaufgabe, die mit Schwierigkeiten behaftet ist. Im Umgang der Kulturen stehen Werte im Mittelpunkt. Werte sind etwas, von dem ich will, dass sie auch andere wollen. Es geht um Werte, wobei Vertreter einer Kultur wollen, dass sie auch von einer oder allen anderen Kulturen befolgt werden. Werte sind damit »von Natur aus imperialistisch« (Appiah 2007: 47). Hoffnung könnte uns hier ein historisch relativ neuer Umstand machen: mittlerweile weiß die Mehrheit der Mitglieder jeder Kultur auf diesem Globus, dass ein Großteil ihrer Werte und Annahmen zur Welt kulturspezifisch bzw. lokal, also nicht »natürlich« gegeben oder unveränderlich ist.

## **WELTGESELLSCHAFT UND ›EINE WELT‹?**

Für die Diskussion eines globalen Humanismus ist es wichtig, das Verhältnis von weltweiten Beziehungen der Gesellschaften und Kulturen zur Menschheit als Einheit präzise zu klären. Konsens besteht darüber, dass die Welt in einiger Hinsicht zunehmend zu einer Einheit wird. Uneinig ist man sich darüber, welche Aspekte das betrifft und

wie weit dieser Prozess schon gediehen ist. Entsprechend vielfältig sind die Konzepte und Termini. Theoretiker der Bielefelder Schule der Systemtheorie gehen davon aus, dass wir in einer ›Weltgesellschaft‹ leben (*world society*, Stichweh 2000; 2007; 2008; Heintz et al. 2005; Tyrell 2005; Therborn 2006; Schwinn 2005; 2009; Bornschier 2008). Sie manifestiert sich vor allem in weltweiter Kommunikation und Kooperation. Diese Weltgesellschaft, so die These, existiere nur noch im Singular. Sie sei der umfassendste Zusammenhang menschlichen Zusammenlebens, der alle wichtigen sozialen Vorgänge beinhalte. Es gebe nur noch eine Gesellschaft, wenn man Gesellschaft als die größte handlungsrelevante soziale Einheit auffasst. Damit habe diese Weltgesellschaft kein Außen im Sinne einer Fremdgemeinschaft. In diese Richtung geht auch der Kosmopolitismus von Ulrich Beck, der den »methodologischen Nationalismus« durch einen »methodologischen Kosmopolitismus« überwinden will und dafür die globale Sozialwelt in den Blick nimmt. Er stellt heraus, dass Menschen und politische Gebilde nicht nur in lokale Umfelder eingebettet sind, sondern zunehmend in überlokalen bis hin zu globalen ökologischen und ökonomischen Bezügen stecken. Das mache über vielfältige Nebenfolgen und Bumerangeffekte eine Einheit der Weltgesellschaft unausweichlich. Folglich müsse die Perspektive eine konsequente weltpolitische Ökonomie sein (Beck 1998; 2004; 2009; Beck/Sznajder 2006: 11f.; ähnlich Arizpe 1996; Pilardeaux 2008).

Viele Theoretiker gehen dagegen davon aus, dass es eine solche Weltgesellschaft bestenfalls im Ansatz gibt. Dafür sprechen viele Argumente. Die Weltgesellschaft ist erst langsam dabei, zu emergieren wie Messner, Habermas und andere betonen. Noch fehlen die soziale Integration und ein alle Gesellschaften verbindender Gesellschaftsvertrag. Außerdem gibt es weiterhin lokale Lebenswelten. Einige Sozialtheoretiker und Vertreter des Forschungsfelds internationaler Beziehungen gestehen zwar zu, dass die politische Welt schon heute mehr ist als die Summe der Nationalgesellschaften, betonen aber gegen die Theoretiker der Weltgesellschaft, dass die Nationalstaaten weiterhin die zentralen politischen Akteure sind. Einige Autoren sprechen statt von Weltgesellschaft vorsichtiger von »Internationaler Gesellschaft« (*international society*, Buzan 2004). Kritiker Beck's bemängeln vor allem dessen überzogenen Abgesang auf den Nationalstaat (Heins 2002: 72-79; Fine 2007: 9-13; Calhoun 2008: 443f.; Rossi 2008: 434-436). Festzuhalten ist allerdings, dass Beck ja am Staatskonzept festhält. Er

will das Transnationale und Kosmopolitische ja gerade mit dem Nationalstaat zusammen verstehen (Beck 2004: 9, 15, 25). Der Staat soll aber ein Transnationalstaat im Rahmen einer polyzentrischen Weltgesellschaft sein, der sich die Loyalität mit supra- und substaatlichen Institutionen teilt. Ein solcher Staat ist kein Territorialstaat, der Staat und Gesellschaft in einen Container sperrt.

Zu Recht sagen Kritiker aber, dass ein weltweites ›Wir‹-Bewusstsein nicht existiert. Ein langsam aufkommendes Gefühl der Gleichheit (*sameness*) scheint sich entgegen Beck weniger durch Erfahrung der Weltgesellschaft zu entwickeln. Das Bewusstsein einer gemeinsamen Menschheit und gemeinsamer Überlebensprobleme kommt eher dadurch auf, dass man sich immer mehr die Unterschiede verdeutlicht. Menschen werden sich dabei immer mehr darüber klar, dass nationale Besonderheiten und Zivilisationsunterschiede starke Bindungen und Interdependenzen erzeugen. Dies ergibt sich durch den zunehmenden reziproken Austausch und das immer notwendiger werdende Aushandeln von Kompromissen, um Konflikte zu begrenzen (Rossi 2008: 436). Die einander widersprechenden Thesen zeigen: Wir brauchen zur Frage der Weltgesellschaft mehr empirisches Wissen.

Netzwerkstudien zu globalen Kontakten können zeigen, inwiefern es ein weltweites Netzwerk tatsächlich gibt. Besonders die Studien zur »kleinen Welt« sind aufschlussreich: *Small World Studies* (als Übersicht und zur Kritik Kleinfeld 2002). Hier geht es nicht um wirtschaftliche oder technische Verflechtung, sondern um soziale Netzwerke im engen Sinn, also Kontakte zwischen Personen. Untersucht wird, wie sich eine Verbindung zwischen zwei beliebigen Personen auf der Welt herstellen lässt. Wie kann Christoph Antweiler Madonna erreichen, wenn ein direkter Anrufversuch spätestens an ihrer Managerin scheitern würde? Der überraschende Befund der Studien war, dass jede Zielperson für jeden Kontaktsuchenden mit durchschnittlich sechs Zwischenkontakten erreichbar ist. Zunächst mag das nicht überraschen, denn bei angenommenen hundert Bekannten pro Mensch erreicht man nach fünf Stationen einen Kontaktpool, der die Zahl der ganzen Weltbevölkerung überschreitet. Das ist aber keineswegs zu erwarten, denn viele der ›Freunde von Freunden‹ kennen sich ja bereits, so dass man nicht leicht mit jedem Schritt hundert neue Kontakte erreicht. Die Überlappung unter den Bekanntenkreisen erzeugt Redundanz, weshalb keineswegs damit zu rechnen ist, dass man mit wenigen Zwischenschritten jeden Netzknoten erreicht (Holzer 2005: 316). Das

Paradox besteht also darin, dass nach empirischen Resultaten jeder Kontakt in wenigen Schritten erreichbar ist, obwohl das Netzwerk lokal hoch verdichtet ist. Große interpersonelle Netzwerke haben eine weltweite oder zumindest transnationale Reichweite, sind aber lokal heterogen.

## ›KLEINE WELT‹ STATT ›GLOBALES DORF‹

Die Lösung des Paradoxes besteht darin, dass die durchschnittliche Pfaddistanz zwischen Personen wegen einiger Abkürzungen niedrig ist. Wenige direkte Querverbindungen, die Brücken zwischen weit voneinander entfernten Personen bilden, erhöhen die weltweite Konnektivität drastisch. Das sind typischerweise ›schwache‹ Bindungen, die intransitiv sind, so dass A mit B und C verbunden ist, ohne dass daraus automatisch folgt, dass B mit C notwendigerweise direkt verbunden sein muss. (In engen sozialen Interaktionsnetzen mit gemeinsamer Präsenz wäre eine direkte Verbindung zwischen B und C unvermeidlich). Die globale Erreichbarkeit ist kompatibel mit einer hohen lokalen Verdichtung. Während die durchschnittliche Pfaddistanz eine globale Eigenschaft ist, die nicht die lokalen Umstände zeigt, sind die Verdichtungen eine lokale Eigenschaft. Die Regionen dieses Netzwerks sind nicht gleichmäßig miteinander verbunden. Damit verknüpft das Netzwerk der ›kleinen Welt‹ zwei widersprüchlich erscheinende Merkmale, lokale Verdichtung (›Clusterbildung‹) einerseits und weltweite Erreichbarkeit andererseits.

Die nahezu grenzenlose Erreichbarkeit kann als Kernmerkmal von Globalität als Weltzustand gesehen werden (Konnektivität, Therborn 2006). Soziale Interaktionen, die gemeinsame Anwesenheit erfordern, sind wegen der nötigen Aufmerksamkeit und Mobilität in Zahl und Vielfalt begrenzt. Kommunikation im Netzwerk der kleinen Welt erfordert dagegen nicht mehr, dass die Personen physisch zusammen sind (Lübbe 2005). Damit kann jeder Mensch prinzipiell Adressat für und Quelle von Kommunikation werden. Das betrifft auch unerwünschte Informationen und auch Krankheiten. Alle Menschen kommen nicht nur als Kommunikationspartner, sondern als mögliche Partner einer sozialen Beziehung in Frage. Es gibt keine Menschen und keine Kulturen mehr, die als prinzipiell unerreichbar und unverständlich gelten (Holzer 2005: 320f.). Die Begrenzungen, welche die Vernet-

zung einschränken und die natürlich nicht ausgeblendet werden dürfen, sind keine spezifisch gesellschaftlichen mehr, sondern wirtschaftlicher und politischer Natur. Insofern können die Eigenschaften der kleinen Welt als spezifisches Strukturmuster der sich herausbildenden modernen Weltgesellschaft gesehen werden. Die Tatsache, dass jeder prinzipiell erreichbar ist, ist für Fragen der Diffusion humanistischer Ideen noch relevanter als die Möglichkeiten für Sender.

Aus der Untersuchung weltweiter Netzwerke von Berufsreisenden und von globalen Migrationsvorgängen hat sich der Vorschlag entwickelt, von einer »globalen Ökumene« zu sprechen (*global ecumene*, Hannerz 1992). Ähnlich ist das Konzept der »transnationalen Räume« (Pries 2007; Faist 2009), wo die weltweite Vernetzung regelmäßiger sozialer Beziehungen betont wird. Das deckt sich mit Richtungen, die die historische Herausbildung neuer Universalien betonen. Dies steht besonders bei Keith Hart im Mittelpunkt. Er argumentiert, dass die Welt seit dem 2. Weltkrieg zum ersten Mal ein einziges interaktives Netzwerk bilde. Die emergierende Weltgesellschaft sei nicht nur eine Idee, sondern schon ein Faktum. Die zunehmenden kosmopolitischen Verknüpfungen würden »a new human universal« bilden (Hart 2008: 1f., 6ff.). Zunehmend wird die enge Verquickung zwischen lokalen Lebenswelten und globalen Strömungen herausgearbeitet (Anghel et al. 2009; Forte 2010). In der Globalisierungsdebatte ist dieser Nexus schon früh als Lokalisierung oder treffender als »Glokalisierung« umschrieben worden (Robertson 1998). Hermann Lübke spricht von der »Zivilisationsökumene« (Lübke 2005: 72ff., 203ff.) und meint damit etwas anders als die Hannerz'sche globale Ökumene: eine einzige Zivilisation tritt mit universalisierendem Anspruch auf und hat sich erdkreiserfüllend durchgesetzt. Die wissenschaftlich-technische Zivilisation hat ihren Ursprung großteils in westlichen Ländern. Heute ist sie aber indifferent hinsichtlich ihrer Herkunftskultur. Während die einzelnen Kulturen und Religionsgemeinschaften voneinander teilweise fraktioniert bleiben, universalisiert sich die Zivilisationsgesellschaft.

Einige Universalhistoriker, Welthistoriker und historisch orientierte Soziologen fragen sich, inwieweit frühere kulturelle Großgebilde Ansätze für weltweite Muster erzeugten. Zivilisationen hatten starke Kontakte untereinander und waren in weltweite Prozesse eingebettet. Die Konvergenz dieser transnationalen Muster mündet in einem weltweiten zivilisatorischen Gewebe (*human web, civilizational web*, McNeill/McNeill 2003). Hierhin gehören auch Überlegungen zu

»Weltzivilisation« (*world civilization, global civilization of modernity*). Großteils in kritischer Reaktion auf Huntingtons Thesen zum Zusammenprall der Zivilisationen (Huntington 2001) wird gefragt, inwiefern große Zivilisationen schon immer intern vielfältig strukturiert waren (Eisenstadt 2000; Arnason 2003; Katzenstein 2010). Wieder andere Richtungen fragen, ob es statt einer umfassenden Weltgesellschaft à la Stichweh oder einem wirtschaftsbasierten Weltsystem à la Wallerstein heute eher eine weltweit vernetzte Kultur gibt. Sie sprechen von einer »globalen Kultur« (*global culture*, Featherstone 1990). Angesichts der typischen Plurikulturalität von Nationalstaaten, die als Muster auch für die ganze Welt gilt, kann man das auch als »globale Multikultur« (*global multicultural*, Nederveen Pieterse 2007: 196) bezeichnen.

Einige Theoretiker nehmen die globale Diffusion nicht nur von Gütern und Ideen, sondern von Konzepten in den Blick und sprechen von einer »Weltkultur« (*world culture*). Im neoinstitutionalistischen *World Polity*-Ansatz von John Meyer geht es vor allem darum, inwiefern sich Prinzipien politischen Handelns und Regulationsmuster des Organisierens weltweit ausbreiten. Hier werden rationale Denkschemata und Institutionen und die damit einhergehenden Ziele wie Individualismus, Gerechtigkeit, Fairness und Weltbürgertum diskutiert. Es sind Konzepte, die selbst inhaltlich universalistisch sind. Diese Prinzipien werden durch Regierungen, aber auch durch Nichtregierungsorganisationen und andere außerstaatliche Akteure weltweit verbreitet, insbesondere seit dem 2. Weltkrieg (Meyer 2005). Durch die transnationale Ausbreitung einer kulturellen Ordnung können neue Universalien entstehen und so eine Weltkultur formieren. Meyer geht jedoch wie Wallerstein nicht davon aus, dass es derzeit schon eine Weltgesellschaft oder Weltkultur gibt.

Ein neuer »kultureller Universalismus« fragt unter dem Stichwort »Weltkultur« (*world culture, global culture*; Robertson 1992: 108-114; Lechner/Boli 2005: 22-25, 44ff.; Weiß 2005: 86; Therborn 2010) nicht mehr nach euroamerikanisch dominierter Homogenisierung. Der *World Culture*-Ansatz fragt danach, wie kulturelle Diversität global organisiert wird, indem man sich zur Welt als Ganzes in Beziehung setzt, z.B. bei in der weltweiten Bewegung der Nichtregierungsorganisationen in der Zivilgesellschaft oder auch in den Wissenschaften. Entscheidend sind dabei universalistische Elemente, die so präsentiert



werden, als ob sie universal relevant wären, beispielsweise die DSM IV-Klassifikation psychischer Krankheiten.

## **MENSCHHEIT – DIE ETHISCHE RELEVANZ DER GATTUNG**

Die Weltgesellschaft oder ein ähnliches Gebilde ist jedoch kein Synonym für Menschheit. Sonst wäre die ganze Theoriedebatte um die Weltgesellschaft ein reines Glasperlenspiel (Nuscheler/Wittmann 2010: 131). Mitglieder wirtschaftlich und politisch wenig integrierter indigener Gruppen sind bislang nur ansatzweise in die Weltgesellschaft integriert, aber ein Teil der Menschheit. Wenn wir von ›Welt‹ reden, meinen wir einen Einheitsbegriff.

»Der Einheitsbegriff der Welt umfasst sowohl das, was allen gemeinsam ist, das Gemeinsame im Verschiedenen, als auch das, was das Verschiedene umfasst und als äußere Einfassung der Vielfalt Einheit schafft« (Kosłowski 1990: 19).

Erst in neueren Arbeiten zur Theorie der Weltgesellschaft wird darauf eingegangen, dass die Konvergenz der menschlichen Gesellschaften in den letzten fünf Jahrhunderten zu einer Weltgesellschaft gekoppelt ist an die Einheit der Spezies *Homo sapiens* (Stichweh 2010: 1).

Die Menschheit als Einheit beruht nicht nur auf Vernetzung. Die Einheit der Welt besteht mitnichten nur durch den (teilweise) homogenisierenden Zusammenhang, der durch Globalisierung entsteht. Es sind nicht nur Kommunikation, Güterhandel, Finanzvernetzung, Verkehr, Migration (von Menschen, Tieren, Pflanzen und Krankheiten), Wissenschaft und Weltorganisationen, die die Menschen zusammenschweißen. Unabhängig von der Überwölbung und globalen Integration besteht die Menschheit schon vorgängig durch die biologische und insbesondere psychische Einheit der Menschheit. Menschen gehören einer und nur einer Spezies an. Das ist eine Spezies, die in besonderem Maß von Kultur als Anpassungsweise abhängig ist. Die gesamte heutige menschliche Bevölkerung des Planeten geht auf kleine Gründerpopulationen zurück, die sich in den letzten 150.000 Jahren auf dem Planeten ausgebreitet haben. Es ist dabei nicht zu weiteren Speziationen gekommen. Dies begrenzt die genetische Vielfalt des Menschen und

die Breite der Verhaltensvarianten (Stichweh 2010). Daraus ergeben sich »Universalien menschlicher Existenz« (Koslowski 1990: 20). Alle Menschen stehen in ubiquitären Konstellationen und erleben gleiche Problemstellungen wie sie etwa durch Geburt, Aufwachsen und Tod sowie durch Arbeit, Daseinssicherung, Spiel und Kunst markiert werden.

Unsere Gattungszugehörigkeit hat ethische Relevanz. Sie hat Relevanz nicht nur als abstrakte Klammer, die alle Menschen und Kulturen zusammenhält. Die Natur kann uns nicht sagen, was wir tun sollen und welche Werte richtig sind. Wir müssen naturalistische Fehlschlüsse vermeiden. Aber Erkenntnisse zur Natur des Menschen können uns sehr wohl vor Wunschdenken, Überheblichkeit und Inhumanität bewahren. Ein neuer Humanismus muss neben der Eurozentrik auch die totale Anthropozentrik vermeiden. So wichtig es ist, einen Anthropomorphismus zu vermeiden, so nötig ist es, dass ein Humanismus eine anthropologische Fundierung hat und einer gemäßigten Anthropozentrik folgt.

Heute ist es dringlich, eine Vorstellung von der Menschheit als Einheit zu etablieren. Ein wichtiger Ansatz auf dem Weg dahin ist es, in den großen Traditionen des Denkens und den großen Religionen nach Elementen zu suchen, die für einen zu schaffenden Humanismus nützlich sein können. Was können überzeugende Quellen ›kosmopolitischer Bande‹ sein? Dabei soll die Vielfalt nicht kleingemacht, sondern anerkannt werden. Zentral ist die Frage, ob sich in den großen Traditionen, Religionen oder Zivilisationen – neben den vielen Unterschieden – Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten, vor allem geteilte Konzepte zum Menschen finden lassen. Insbesondere dann, wenn man Konzepte zu Mensch, Menschsein und Menschheit findet, die selbst universalistisch angelegt sind, könnten diese zu einem inklusiven Menschheitskonzept beitragen (Gieselmann/Seebold 2004: 3f.).

## **KULTURTRADITIONEN UND UNIVERSALE WERTE**

Über solche ubiquitären universalistischen Menschheitskonzepte wissen wir auf der Ebene großer Traditionen und Religionen noch recht wenig systematisch Gesichertes. Noch viel weniger wissen wir aber über Gemeinsamkeiten der ›kleinen Traditionen‹, Ähnlichkeiten zwischen den Tausenden einzelner Kulturen bzw. Gesellschaften oder

Ethnien, insbesondere über evtl. geteilte Normen, Werte und Ideale. Hier setzt dieses Buch an. Ich suche mit Mitteln der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie in empirischer Weise nach Gemeinsamkeiten vieler oder sogar aller Kulturen, nach Kulturuniversalien, kurz ›Universalien‹. Sie würden nicht einfach globalisierbare Werte abgeben, aber immerhin eine Ausgangsbasis für zu schaffende gemeinsame Orientierungen. Eine Grundeinsicht zur Bildung von individueller Identität und auch kollektiven ›Wir‹-Bewusstseins (Ethnizität) ist, dass Identität maßgeblich in Interaktion mit dem oder den Anderen entsteht. Kwame Anthony Appiah stellt ein daraus resultierendes Identitätsproblem der Menschheit heraus:

»[...] das Problem der Menschheit als identitätsstiftender Instanz liegt darin, dass es zumindest bis zum Beginn des Kriegs der Welten keine Fremdgruppe gibt, welche die zur Gruppenbindung unverzichtbare Bindungsenergie liefern könnte« (Appiah 2007: 126).

Dieses Buch geht von der Maxime aus, dass jeder Humanismus die Bedingungen der eigenen Realisierbarkeit bedenken muss. Wer globale Umgangsformen oder Werte etablieren will, braucht Anthropologie. Jedes normative Vorhaben eines Humanismus braucht die deskriptive Kenntnis der Fakten. Das Wissen über die Fakten liefert uns aber nicht schon die Werte!

Ich gehe davon aus, dass eine allzu direkte Suche nach kulturübergreifenden Werten uns überlastet und leicht zum Wunschenken verführt. Weil wir gemeinsame Orientierungen, Normen und Werte brauchen, sehen wir sie allzu leicht in andere Kulturen hinein statt sie herauszufinden. Wenn sie doch nicht so einfach zu finden sind, frustriert diese Suche und sie stößt außerdem auf starken Gegenwind. Dies gilt desto stärker, je mehr es um moralischen Universalismus geht. Es gibt eine Geschichte des moralischen Exports westlicher Moralvorstellungen, die wir bei jeder Diskussion um Humanismus und Kosmopolitismus mit bedenken müssen (Köhler 2006; Allolio-Näcke 2009; Zimmermann 2009; Nederveen Pieterse 2009: 156f.; Sznajder 2010: 11; schon Toulmin 1990). Die eigenen historischen Erfahrungen werden vorschnell als universal eingestuft. Die Gefahr der Nostrifizierung lauert überall. Diese Gefahr besteht prinzipiell auch bei Bemühungen wie denjenigen des Weltsozialforums (*World Social Forum*) oder eines »radikalen Ökumenismus«, der nicht nur für Toleranz und einen »Kos-

mopolitismus von unten« werben will, sondern die gemeinsame Menschlichkeit in allen Religionen postuliert (Hernandez 2010: 222). Das führt zu verständlichen Gegenreaktionen. Mancher Religionsvertreter fürchtet eine Homogenisierung des Glaubens oder eine Nivellierung der Moral und verwahrt sich gegen Werte, die aus seiner Sicht nur vermeintlich universal sind, faktisch aber imperial. Das gilt noch mehr, wenn es nicht nur um Werte und Normen geht, sondern um Rechte. Wer etwa versucht, Menschenrechte im Konfuzianismus, Buddhismus oder im Islam wiederzufinden, ist oft gezwungen, die Quellen unkonventionell zu lesen, eine Minderheiteninterpretation zu wählen oder wenigstens eine innerkulturell umstrittene Leseweise tradierter Texte zu vertreten (Barnhart 2001: 47; Hood 2001: 96).

Mit Paul Ricoeur gehe ich davon aus, dass man den Universalitätsanspruch einiger weniger zentraler Werte wie der Unverletzlichkeit des Körpers und folglich der Ablehnung von Folter aufrecht erhalten und diesen Anspruch gleichzeitig zur Diskussion stellen sollte. Das klingt paradox, ist aber angesichts der kulturell fragmentierten Welt nur realistisch. Ein sinnvolles Ziel ist es, nach dem zu suchen, was Ricoeur »inchoative Universalien« (Ricoeur 1996: 350) genannt hat, universalen Werten, die »am Beginn stehen«, die sich erst herausbilden. In diesen wenigen Werten verschränkt sich das Universale und das Geschichtliche bzw. Kulturspezifische. Deshalb haben sie das Potential, den kulturübergreifenden Konsens zu fördern. Erst im Dialog zwischen verschiedenen Überzeugungen wird sich herauschälen, welche vorgeblichen Universalien zu solchen Werten werden, die von der Mehrheit aller Kulturen anerkannt werden. Die Grundannahme muss sein, dass die zunächst fremd erscheinende Kultur möglicherweise universal gültige Einsichten bereithält. Das ist die grundsätzliche wichtige Anerkennung. Erst eine – wahrscheinlich lange – Geschichte dieses interkulturellen Dialogs wird den moralischen Gehalt dieser Werte verifizieren.

Bislang hat noch niemand empirisch bestimmte Werte nachgewiesen, die faktisch weltweit geteilt sind (deskriptiv universale Werte). Es ist, wie schon gesagt, auch wenig realistisch, direkt nach geteilten Werten zu suchen. Eine bescheidener angelegte Suche könnte nach moralischen Prinzipien suchen, die »*second-best*« sind. Unsicher darüber, welche Werte tatsächlich geteilt sind, suchen wir dabei also nach emergenten moralischen Universalien. Sie sind nur »*zweitbest*«, weil sie nicht durch absolut rationale Argumente zu verteidigen sind,

sondern nur durch alle derzeit verfügbaren kulturellen Standards (Margolis 1996: 207ff.; Barnhart 2001: 57). Wir suchen moralische Universalien, auf die man am ehesten setzen kann, weil sie das größte Potential haben, beim gedanklichen Herstellen der Welt in verschiedenen Kulturen »projizierbar« zu sein (Goodman 1978: 125ff.). Die emergenten Werte könnten durch Dialoge, die zunehmend mehr und mehr Kulturen umfassen, zu *incipient universals* werden, wenn sie sich in jeweiligen lokalen Traditionen verankern lassen. Es ist nicht fatal, wenn daneben unterschiedliche Haltungen fortbestehen.

Für die Etablierung eines inklusiven Humanismus ist es auch wichtig, nicht nur auf Werte als solche abzustellen, sondern den Kontext, in dem diese stehen, zu verstehen. Aus diesem Grund wird in diesem Buch die allgemeinere Frage in den Mittelpunkt gestellt, welche Ähnlichkeiten oder Gleichheiten der grundsätzlichen Lebensweise quer durch die Vielfalt der Kulturen und trotz der Einzigartigkeit jeder einzelnen Lebensform bestehen. Außerdem beleuchte ich die Frage gemeinsamer Weltauffassungen, die hinter bestimmten Werten stehen. Das ist eine Bedingung, wenn eine »Fusion der Horizonte« möglich werden soll. Ich tue das in einer primär ethnologischen und gegenwartsorientierten Sicht. Im Mittelpunkt stehen heutige Lebensformen. Immer wieder werden aber auch historische Aspekte angesprochen, denn es ist gerade eine Schwäche humanistischer und kosmopolitischer Debatten, unhistorisch zu sein. Ein globaler Humanismus, der auf die heutige Weltdynamik antwortet, lässt sich zwar nicht primär aus Kulturtraditionen konstituieren, aber nur unter Berücksichtigung derselben (Schmidt-Glintzer 2006: 3; Antweiler 2007c).

## **WAS DIESES BUCH NICHT WILL: GLEICHMACHEREI UND *COSMOPOLITAN CORRECTNESS***

Im Hinblick auf den Umgang mit Fremdheit in Gesellschaft, besonders in den Medien will ich aus kulturalanthropologischer Sicht zu einer wissenschaftlich untermauerten Subversion solcher Begriffe von Kultur beitragen, die soziale Fakten schaffen statt zu klären. Problematisiert werden Kulturalisierung bzw. Ethnisierung, also die verbreitete Haltung, hinter allem und jedem »kulturelle« bzw. »ethnische« Ursachen zu sehen. Es geht darum, für eine ganzheitliche Sicht, Kulturverstehen und eine vergleichende Perspektive einzutreten. In der heutigen kultu-

ralisierten Mediengesellschaft könnten wir etwas zur Ent-Essentialisierung, De-Ethnisierung bzw. De-Kulturalisierung beitragen. Ethnologie sollte also überall dafür einstehen, Kultur ganzheitlich bzw. systemisch zu sehen (Bruck 1985; 1997), statt sie zu einer Addition oder zu einem Appendix zu machen, z.B. in der Redeweise und damit ja auch Denkweise von ›kulturellen Faktoren‹.

Wenn es um Kulturen, um den Mensch, um Menschsein und Menschlichkeit geht, geht es um heiße Eisen. Das gilt schon für mein eigenes Fach der Ethnologie und sein Kernkonzept: Kultur. Kultur war schon immer schwierig, heute ist der Gebrauch des Worts heikler denn je (klassisch Niedermann 1943; Müller 2003; Hauck 2006; Moebius 2009). Als Autor bewege ich mich nicht nur auf einem übergroßen Terrain, wo man nicht immer sicher sein kann. Man begibt sich unvermeidlich auch in diverse Minenfelder. Deshalb möchte ich auch ausdrücklich sagen, was ich mit diesem Buch nicht beabsichtige. Es ist nicht mein Ziel, zu argumentieren, dass wir auf dieser verflochtenen Welt doch eigentlich alle in einem Boot sitzen. Das Bild wäre nur dann treffend, wenn wir an ein Rettungsboot denken und klar gemacht wird, dass manche im sicheren Inneren sitzen und andere absturzfähig an der Außenplanke hängen. Auch die Metapher der Welt als einem »Dorf« ist schief, denn ein Dorf ohne einen Bürgermeister ist keins. Das Buch ist kein Plädoyer für oder gegen Globalisierung oder für oder gegen kulturelle Homogenisierung. Es will keine Streitschrift für kulturelle Verständigung und keine Werbung für den interreligiösen Dialog sein. Auch ich denke, dass wir in einer Welt der Fern-Nachbarschaft eine »Minimalsympathie« bzw. eine »Globalisierung des Mitgefühls« (Stichweh 2007; Sloterdijk 2007: 9) brauchen. In diesem Buch geht es aber primär um eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme. Ich will Befunde und theoretische Erkenntnisse der Anthropologie und Ethnologie anbieten, die zur Fundierung eines realistischen Humanismus beitragen können. Formen von »kosmopolitischer Empathie« können wir seit einigen Jahren konkret feststellen (Beck 2004: 13). Eine andere Sache ist es, zu fordern, Menschen sollten als ›Weltbürger‹ allen Menschen dieselbe Empathie entgegenbringen wie ihrer Familie oder ihren direkten Nachbarn. Das ist aus der Warte ethologischer und ethnologischer Befunde unrealistisch. Vor diesem Hintergrund sympathisiere ich mit bestimmten ›sparsamen‹ und anthropologisch informierten Positionen des Kosmopolitismus.

In diesem Buch geht es im Schwerpunkt um die Beschreibung und Analyse von Gemeinsamkeiten der Kulturen. Diese werden aber durchgehend im Kontext der Vielfalt besprochen. Ich gehe vergleichend vor, aber der Vergleich ist ergebnisoffen. Ein globaler Humanismus kann und soll die Differenzen nicht einebnen. Das würde nicht-westliche Stimmen nur zum Schweigen bringen. Ich wende mich gegen eine »reduktive Komparatistik« (Yousefi 2009), die entweder Kulturen überzogen kontrastiert, exotisiert oder aber alle gleich macht. Vergleichen ermöglicht grundsätzlich, Gleichheit, Ähnlichkeit oder Unterschiede festzustellen. Ein Vergleich muss nicht gleich machen, sondern kann gerade auch dazu genutzt werden, die Besonderheit eines Falls schärfer zu sehen. Wenn Vergleichen im Ergebnis offen ist, Ziel und Vergleichsmaßstab benennt, halte ich es für ein legitimes Verfahren, auch und gerade in den Kulturwissenschaften (Lutz et al. 2007). Äpfel und Birnen lassen sich durchaus vergleichen, auch wenn es um Kulturen geht.

So wenig wie das Insistieren auf Differenz das Verbindende aus den Augen verlieren darf, so wenig kann eine Einebnung von Unterschieden das Ziel sein. Differenzen werden immer bleiben, auch in grundlegenden Fragen. Dies gilt etwa für den Umgang mit Leben vor der Geburt oder zur Bedeutung des Individuums. Die Nivellierung von Differenz ist keine realistische Option. Weder im Humanismus noch im Kosmopolitismus kann es darum gehen, aus Europa kommend vorschleunigt Einheitlichkeit zu konstatieren oder dem Rest der Welt gar in normativer Weise zu oktroyieren (Delanty 2009). Bei Einheitskonzeptionen lauert immer das, was am Wesen christlichen Vergleichens seit der Kolonialzeit in bissiger Weise als »wütendes Vorurteil der Einheit« (Solé 1982: 114) charakterisiert wurde. In Bezug auf Kosmopolitismus behandle ich vor allem Probleme und Chancen des interkulturellen Dialogs. Die neuere kosmopolitische Diskussion vernachlässigt die kulturellen Aspekte. Konkret politische Fragen des institutionellen Kosmopolitismus bzw. einer »Kosmopolitik«, etwa der Demokratisierung, zivilgesellschaftlicher Partizipation oder Weltordnungspolitik werden in diesem Buch nur angerissen (dazu z.B. Cheah/Robbins 1998; Habermas 1998; 2004; Cheah 2006; Beck/Delanty 2006; Mouffe 2007; Archibugi 2008; Held 2010).

Ich stoße nicht ins Horn der gegenwärtig so modischen Schelte des Multikulturalismus. Eine moderat universalistische Perspektive steht auch nicht gegen Kulturrelativismus. Allerdings warne ich sehr wohl

vor extremen Formen des Kulturrelativismus, der leicht zum Kultur-rassismus mutiert (Terkessidis 2010: 113-118). Die universalistische und die kulturrelativierende Perspektive gehören untrennbar zusammen. Es geht um Muster in der Vielfalt. So wie die überall feststellbare kulturelle Vielfalt nicht bedeutet, dass es keine Gemeinsamkeiten gibt, kann es umgekehrt nicht darum gehen, Universalien gegen kulturelle Vielfalt auszuspielen. Weiterhin ist die These des Buchs nicht, dass sich das Verbindende zwischen den Kulturen einfach in Merkmalen erschöpft, die wir als Angehörige des *Homo sapiens* gemeinsam haben, auch wenn diese Charakteristika alles andere als trivial sind. Hinzu kommen aber Gemeinsamkeiten, die auf der Ebene von Gesellschaften bzw. Kulturen angesiedelt sind. Manche dieser kulturellen Universalien gehen wiederum auf biotische Gemeinsamkeiten der Gattung zurück, die alle Menschen als Individuen teilen. Kulturuniversalien sind aber keinesfalls auf ›Biologie‹ reduzierbar.

In der Akademie gibt es heute zwar kaum Redeverbote, aber doch einen recht starken Einfluss von *Political Correctness*. Das sieht man etwa in den seltenen Fällen, wenn in den Kulturwissenschaften bezüglich der Unterschiede von Geschlechtern Positionen vertreten werden, die nicht dem radikalkonstruktivistischen Mainstream entsprechen. Als Maßnahme zur Stärkung von Minderheiten sowie zur Förderung der Anerkennung und des Respekts hat eine moderate Form von *PC* durchaus ihren Sinn. Strikte Formen politischer Korrektheit sind allerdings antiaufklärerisch. Sie verhindern gute Wissenschaft gleichermaßen wie gute Politik. Gerade deshalb möchte ich vermeiden, dass eine humanistisch und kosmopolitisch motivierte Suche nach Gemeinsamkeiten und Verbindungen der Kulturen in einer neuen Korrektheit mündet, die nur noch triviale Kulturunterschiede benennen und nur noch ›die westliche Kultur‹ kritisieren darf. Wir brauchen zur vielfach schon überzogenen *Political Correctness* keine *Cosmopolitan Correctness*, keine zusätzliche *CC* zur *PC*.

## **EIN ANTHROPOLOGISCH FUNDIERTER HUMANISMUS: DAS ARGUMENT**

Dieses Buch versteht sich als Beitrag zu einem inklusiven Humanismus. Eine für einen erneuerten und nicht westozentrischen Humanismus produktive Leitfrage ist, was wir Fremden aufgrund unseren ge-



meinsamen Menschseins schulden (Appiah 2007: 20). Ich vertrete eine tendenziell monistische und materialistische Haltung. Als ein Ethnologe, der sich ausdrücklich für den ›ganzen Menschen‹ interessiert, habe ich neben spezialistischen Forschungsfeldern auch deutlich generalistische Interessen. Innerhalb der Kultur- und Geisteswissenschaften vertrete ich im Vergleich zur Mehrheit der Kollegen einen stark universalistischen Ansatz: mich interessieren nicht nur kulturelle Spezifika und Unterschiede, sondern Ähnlichkeiten und Gleichheiten zwischen Kulturen. Diese Muster sehe ich aber durchgehend im Kontext der ungeheuren Vielfalt.<sup>1</sup> Dieses Buch baut auf den Vorarbeiten zweier früherer Bücher auf. In einer ersten Untersuchung habe ich das Thema pankultureller Gleichheiten umfassend dargelegt. Dort stehen die Forschungsgeschichte, die Bandbreite solcher Universalien sowie systematische und methodische Fragen im Mittelpunkt (Antweiler 2009a). In einem kürzeren und populär gehaltenen Werk wurden ausgewählte Beispiele solcher Kulturuniversalien ausgebreitet (Antweiler 2009b). Das vorliegende Buch widmet sich dagegen normativen Fragen und macht den Schritt zur Anwendung: wie können Universalien für einen nichtwestlichen Humanismus fruchtbar gemacht werden? Dafür unterfüttere ich den Humanismus mit der kulturvergleichenden Perspektive auf Universalien und mit kosmopolitistischen Positionen.

Kapitel 1 steigt zur Einstimmung in die Themen und Fragen des Buchs mit einer Erzählung ein. Ich berichte von einer Erstbegegnung zwischen Gruppen von Menschen, die einander kulturell völlig fremd sind, aber kein explizites Konzept der Fremdheit haben. Anhand dieses

---

1 Im universitären Alltag befasste ich mich vorwiegend mit Fragestellungen, die für Völkerkundler traditionell nahe liegender sind als universalistische Fragen. Meine empirischen Spezialgebiete sind kulturspezifische Kognition, regionalisierte Formen von Urbanität sowie regionaler Kulturwandel. Diese Themen untersuche ich in lokalisierten Untersuchungen auf der Basis von intensiver Feldforschung in Südsulawesi in Indonesien (Antweiler 2000, 2004). Meine naturwissenschaftlichen Interessen gehen darauf zurück, dass ich vor meinem Ethnologiestudium in einem ersten Studium Geologie und Paläontologie studierte, wobei Biologie mit einem Schwerpunkt auf Evolution das Nebenfach war. Diese unterschiedlichen Interessen treffen sich in theorieorientierten Studien zu generationsübergreifendem Kulturwandel bzw. sozialer Evolution (Antweiler 2005b; 2010; Antweiler/Adams 1991; Wuketits/Antweiler 2004).

Beispiels quasi eines Nullpunkts der Ethnographie wird klar, was interkulturellen Umgang erleichtert, aber auch, worin seine Probleme liegen. Am Beispiel universaler Aspekte der Mimik und Gestik, die in dieser Erstbegegnung auffallen, gehe ich auf Möglichkeiten kulturübergreifenden Verstehens ein.

Kapitel 2 informiert über die Bandbreite und die Facetten kultureller Vielfalt, denen sich ein Humanismus heute stellen muss. Ich zeige, dass Kultur nicht auf Differenz zu reduzieren ist und argumentiere, dass Kulturtheorien nicht auf Unterschiede zwischen (ethnischen) Kulturen, Nationalkulturen oder Großkulturen (Zivilisationen) fixiert sein sollten. Viel mehr als das bislang der Fall ist, müssen sie einerseits Vielfalt innerhalb von Kulturen und andererseits pankulturelle Gemeinsamkeiten in den Blick nehmen. Ich erläutere ferner hier das heutige ethnologische Verständnis von Kultur und Ethnie und stelle Ethnizität als kollektives ›Wir‹-Bewusstsein dar.

Kapitel 3 fragt nach den Möglichkeiten und Grenzen eines neuen Kosmopolitismus. Bevor ich das Potential inklusiver Menschheitskonzepte auslote, warne ich davor, bei der wichtigen Suche nach gemeinsamen Werten dem Wunschdenken oder impliziten Werten zu erliegen. Diese Gefahr zeige ich an Konzepten der Menschheit als ›Menschenfamilie‹. Ich weise auf Möglichkeiten hin, Menschsein nicht über einen Merkmalskatalog zu bestimmen, sondern genealogisch über die generationsübergreifende Verknüpfung von Menschen. Den Kern des Kapitels bildet eine Diskussion neuer kosmopolitischer Ansätze, insbesondere von Anthony Appiah und Martha Nussbaum. Diese Autoren überzeugen mit ihrem Plädoyer, Kosmopolitismus und Humanismus müsse Realitäten des Menschen und seiner Kulturen berücksichtigen. Dies wird jedoch in diesen Ansätzen empirisch nicht eingelöst. Das führt erstens zu Frage nach der Natur des Menschen und zweitens nach Gemeinsamkeiten der Kulturen, die für einen nicht eurozentrischen Humanismus relevant sind. Diese pankulturellen Universalien bilden den Schwerpunkt der Kapitel 4 bis 8, während ich auf die Natur des Menschen in Kapitel 9 zurückkomme.

Kapitel 4 stellt Universalien als Gemeinsamkeiten des Menschen auf der Vergleichsebene von Kulturen dar. Ich erläutere, inwiefern diese ›Universalien‹ genannten pankulturellen Gemeinsamkeiten, z.B. das Inzestmeidungsgebot oder die Reziprozitätsnorm, etwas anderes als biotische Artmerkmale bzw. die ›Natur des Menschen‹ darstellen. Ich zeige aber auch, dass es kausale Verbindungen zwischen beiden

Ebenen gibt. Hinsichtlich der Methodik erläutere ich den Vergleich als zentrales Verfahren einer umfassenden Anthropologie. Vergleiche dienen gleichermaßen der Universalienforschung als auch der Erkennung der Natur des Menschen. Während die Ethnologie synchrone Vergleiche zwischen Ethnien und die Geschichtswissenschaften diachrone Vergleiche zwischen Gesellschaften und Zivilisationen beisteuern, sind Artvergleiche, wie sie in Verhaltensforschung, Primatologie, Soziobiologie und Evolutionsökologie angestellt werden, wichtig für ein empirisch abgesichertes Menschenbild.

Kapitel 5 diskutiert die wesentlichen Strukturen interkulturellen Umgangs, die ein realistischer Humanismus in sein Konzept einbeziehen muss. Zunächst arbeite ich heraus, dass das Konzept der Menschheit – sowohl als biologische Einheit als auch als Identitätseinheit über dem ethnischen Niveau – historisch jung ist. Zum besseren Verständnis der Besonderheiten interkulturellen Umgangs erläutere ich dann die Problematik von Begriffen, die das Wort ›inter‹ enthalten. Ich gebe eine Systematik der bei interkulturellen Begegnungen involvierten Ebenen und Aspekte. Das Kapitel bringt dann ethnologische Befunde zu pankulturellen Mustern in den humanistisch besonders relevanten Feldern Verwandtschaft, Rang, Ungleichheit, Führung und Sozialisation.

Kapitel 6 thematisiert die weltweit verbreitete Konzentration des Erlebens und Verhaltens auf die eigene Gruppe. Dieser Ethnozentrismus wird als umfassende Haltung erläutert, die sich nicht in Stereotypen oder Vorurteilen erschöpft und nicht einfach eine »Entweder-Oder-Logik« (Beck 2004:12) darstellt. Ich gebe den Forschungsstand zur Frage, welche Funktionen diese konzentrische Weltsicht hat und wie sie tradiert wird. Damit widmet sich dieses Kapitel einem Teil der grundlegenden Hindernisse humanen Umgangs zwischen den Kulturen, die neben den offensichtlichen strukturellen bzw. politökonomischen Problemen immer mitzudenken sind.

Kapitel 7 fragt dann anhand pankultureller Ähnlichkeiten in Weltbildern wieder nach den Möglichkeiten interkultureller Annäherung. Ich erläutere, dass es quer durch die zunächst nur verschieden erscheinenden Formen der Weltverständnisse kulturenübergreifende Aspekte in den Kosmologien der Kulturen gibt. Weiterhin behandle ich die überall zu findende empirische Orientierung. Ich postuliere, dass ›lokales Wissen‹ bei allen inhaltlichen Besonderheiten eine universale Wissensweise mit spezifischen Merkmalen darstellt. Schließlich zeigt

das Kapitel, dass es quer durch die Kulturen geteilte Konzepte darüber gibt, was Lebewesen sind.

Kapitel 8 geht den Ursachen pankultureller Muster nach. Zunächst erläutere ich verbreitete Fallstricke in Argumenten pro und kontra Universalien. Einer der häufigsten ist die einseitige Gleichsetzung von Universalien mit der ›Natur des Menschen‹. Unsere biotische Ausstattung ist eine wichtige, aber eben nur eine neben anderen Ursachen. Als Entstehungsgründe kulturübergreifender Ähnlichkeiten erläutere ich Kulturtransfer, räumliche Ausbreitung, gleiche Lebensumstände, überall auftretende gleichartige Lebensprobleme, kombinatorische Gründe und schließlich biotische Anpassung.

Kapitel 9 führt die Befunde zu Kulturuniversalien mit den Einsichten zu kultureller Vielfalt und dem Programm des Kosmopolitismus zusammen. Daraus werden Bausteine gewonnen, die eine Synthese aufzeigen, die in einen inklusiven und somit nicht eurozentrischen bzw. atlantozentrischen Humanismus münden könnte. Zunächst diskutiere ich die umstrittene Frage, was man meint, wenn man Werte oder Praktiken als universal bezeichnet. Dann diskutiere ich die Menschenrechte als Antwort auf die Humanitätskrise der Moderne. Über die Universalität von Leiden und Empathie bietet sich hier eine Brücke zum neuen Kosmopolitismus und einem biokulturell fundierten Humanismus. Kosmopolitismen à la Appiah fordern, die realen Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen als Organismus in den Mittelpunkt zu rücken. Dementsprechend gebe ich eine geraffte Darstellung des aktuellen Kenntnisstands zu Merkmalen des Menschen als ›another unique species‹. Dies verbinde ich dann mit neueren Konzepten aus der Diskussion um Menschenrechte, besonders ›inchoativen Universalien‹, die erst in Entstehung befindlich sind, und ›ausgehandelten Universalien‹, die je Kultur verschieden begründet werden können.

Im Fazit stellt sich heraus, dass Universalien einen empirischen Zugang zum Humanum bieten und eine Alternative sowohl zu extremem Kulturrelativismus als auch zu Absolutismen verschiedener Couleur darstellen, die es auch in der Geschichte des Humanismus gab. Erste Schritte zu einem inklusiven Humanismus sind getan, wenn die Erkenntnisse zu kulturellen Universalien im Kontext der Vielfalt gesehen werden, sie mit Befunden zur Natur des Menschen ergänzt werden und dazu in einem politischen und langfristigen interkulturellen Dialog explizit kulturverbindende Werte entdeckt oder erarbeitet werden.