

Jörg Dittmer

## Jaspers' „Achsenzeit“ und das interkulturelle Gespräch

Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems

Manche Bücher sind ihrer Zeit voraus und erleben seltsame Rezeptionsschicksale. Eines davon dürfte das 1949 erschienene Werk des Heidelberger Existenzphilosophen Karl Jaspers mit dem Titel „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ sein, dessen Intentionen erst im Zusammenhang der drängender werdenden Probleme des *global village* in den letzten 10 bis 20 Jahren in ihrer ganzen Tragweite verstanden, kritisch aufgenommen und weiterentwickelt worden sind. Da dennoch nicht viel mehr als das Schlagwort von der „Achsenzeit“ wirklich bekannt ist, werden die folgenden Ausführungen zunächst daran erinnern, was Jaspers eigentlich wollte. In einem zweiten Schritt werden die kritischen Rezensionen seines „Achsenzeit“-Konzeptes dargestellt und übergeleitet in die Konzeption einer „Referenzzeit“ bzw. „Referenzstruktur“. Schließlich wird deren mögliche Relevanz im Kontext des Streites um Samuel P. Huntingtons „Kampf der Kulturen“, Hans Künigs „Projekt Weltethos“ und die Frage nach einer Verständigungsgrundlage für das interkulturelle Gespräch angedeutet.

### *1. Karl Jaspers' Theorem einer „Achsenzeit“ der Weltgeschichte*

Getragen von dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Menschheitskulturen hat Jaspers wie nur wenige andere Philosophen seiner Zeit<sup>1</sup> sich bereits früh auch der Philosophie der nichteuropäischen Kulturen zugewandt und sie in vergleichender Perspektive – also nicht bloß als Additum – in seine philosophiegeschichtlichen Darstellungen einbezogen.<sup>2</sup> Die Erfahrung der faktischen Verwüstung Europas im Zweiten Weltkrieg und der geistig-moralischen Zerstörungen unter der nationalsozialistischen und kommunistischen Herrschaft erneuerte und vertiefte sein diesbezügliches Interesse und führte zur Abfassung seines Werkes „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“<sup>3</sup>. Auf

---

<sup>1</sup> Hier ist vor allem auf M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: *Philosophische Weltanschauung*, 3. Aufl., München 1968, 89ff und auf G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, Bern 1950, hinzuweisen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu K. Jaspers, *Die großen Philosophen*. Erster Band, 3. Aufl., München 1981.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 8. Aufl., München 1983, bes. 15–48 und 76–105. Zu den historischen Entstehungsbedingungen des Werkes vgl. A. Assmann, *Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte*, in: D. Harth (Hg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1989, 187–205, bes. 196ff und dies., *Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet*, in: S.N. Ei-

der Suche nach einem empirisch verifizierbaren einheitlichen Bezugspunkt für eine Menschheitsgeschichte jenseits aller Nationalgeschichten und eurozentrischer Perspektiven stieß Jaspers auf den Zeitraum von 800 bis 200 v. Chr., den er zusammenfassend mit dem Begriff „Achsenzeit“ umschrieb und der nur für den Gläubigen zugänglichen traditionellen christlich-abendländischen Deutung von Christus als Achse der Weltgeschichte gegenüberstellte.<sup>4</sup> In dieser Zeit sei „für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen. ... Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben“.<sup>5</sup>

Materiale Voraussetzung dieser These ist zunächst die Beobachtung außerordentlicher und in China, Indien und dem Abendland annähernd gleichzeitiger Entwicklungen, die Jaspers zunächst nur durch Nennung einiger Namen andeutet: „In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterjesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes.“<sup>6</sup>

Interessant ist nun, wie Jaspers die Leistungen dieser Denker zu einer „Charakteristik der Achsenzeit“<sup>7</sup> ausdeutet. Als entscheidendes Merkmal scheint ihm in

---

senstadt, Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1992, 330–340, bes. 335, die ebd. auch auf den Zusammenhang seiner „Konfrontation mit totalitären Wertvorstellungen und kollektivistischen Mythen“ hinweist und als Beleg zitiert, was Jaspers schon 1946 auf einer Konferenz in Genf geäußert hat: „Vorbei ist der europäische Hochmut, ist die Selbstsicherheit, aus der einst die Geschichte des Abendlandes die Weltgeschichte hieß.“ Über Jaspers' in den folgenden Jahren immer klarer Gestalt annehmenden Plan einer „Weltphilosophie“ vgl. H. Saner, Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie, in: L.H. Ehrlich/ R. Wisser (Hg.), Karl Jaspers Today. Philosophy at the Threshold of the Future, Washington D.C. 1988. Es überrascht nicht, daß Jaspers gerade wegen dieser Offenheit auch in nicht-europäischen Ländern intensiv rezipiert worden ist (vgl. etwa D. Yoshizawa, The Reception of Jaspers in Japan, in: L.H. Ehrlich/R. Wisser (Hg.), Karl Jaspers Today, 395–400, bes. 398f).

<sup>4</sup> Jaspers selbst nennt (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 28) Vorläufer seiner Theorie aus dem 19. Jahrhundert. Schon im 18. Jahrhundert (etwa bei Voltaire und Duperron) war man auf die geistigen Umbrüche dieser Zeit in den großen Weltkulturen aufmerksam geworden, jedoch ohne die „Absicht, die universale, das gesamte geistige Sein der damaligen Menschheit treffende Parallele herzustellen“ (ebd.). Als direkter Vorläufer von Jaspers in der Beschreibung der Phänomene ist Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Amsterdam 1935 zu nennen, der viele Beobachtungen bereits vor Jaspers machte und von einem „synchronistischen Weltzeitalter“ (ebd., 7) sprach. Doch stammt der Begriff „Achsenzeit“ und seine umfassende philosophische Deutung von Jaspers selbst.

<sup>5</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 19.

<sup>6</sup> Ebd., 20.

<sup>7</sup> Ebd., 20ff. Dort finden sich auch die im folgenden zitierten Stellen. Zu meiner Zusammenfassung vgl. auch den stärker begrifflich kategorisierenden Versuch von J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 26. Meine Darstellung bleibt näher an Jaspers' sehr dichtem Text.

dem gesamten Zeitraum ein bewußtseinsgeschichtlicher Durchbruch faßbar zu sein, der „in allen drei Welten“ darin besteht, „daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. Indem er mit Bewußtsein seine Grenzen erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz“ (20).

Im einzelnen lassen sich die folgenden Aspekte genauer unterscheiden, die jedoch im historischen Prozeß nur in gegenseitiger Wechselwirkung zu denken sind und als Facetten einer umfassenden Entwicklung verstanden werden müssen:

1. Das Medium des bewußtseinsgeschichtlichen Durchbruchs ist eine neue Art der Reflexion bzw. der rationalen Weltdeutung, wobei sich die Reflexion nicht nur auf die bewußt gewordenen Grenzen, sondern auch auf das Denken selbst richtete. „Aus dem unbefragten Innesein des Lebens geschieht die Lockerung, aus der Ruhe der Polaritäten geht es zur Unruhe der Gegensätze und Antinomien. Der Mensch ist nicht mehr in sich geschlossen. Er ist sich selber ungewiß, damit aufgeschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten. Er kann hören und verstehen, was bis dahin niemand gefragt und niemand verkündet hatte“ (21). Das geschichtliche Ergebnis dieser „Vergeistigung“ besteht in der Ablösung des mythischen Zeitalters „in seiner Ruhe und Selbstverständlichkeit“ (ebd.). „Die bis dahin unbewußt geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände“ wurden „der Prüfung unterworfen, in Frage gestellt, aufgelöst. ... Es begann der Kampf gegen den Mythos von seiten der Rationalität und der rational geklärten Erfahrung (der Logos gegen den Mythos)“ (ebd.). Die alte mythische Welt versank langsam in den „Hintergrund des Ganzen“ und blieb nur noch im Glauben der Volksmassen lebendig, während das neue geistige Ringen das Verständnis des Mythos veränderte, indem es ihn zum Gleichnis werden ließ, ihn umformte oder in neuer Tiefe erfaßte.

2. Treibende Kraft der Entwicklung werden in einem mächtigen Individualisierungsschub die großen Einzelnen: „Zum ersten Mal gab es Philosophen. Menschen wagten es, als Einzelne sich auf sich selbst zu stellen“ (22). Bei aller Verschiedenheit der Wege vermochte es jetzt der Mensch, „sich der ganzen Welt innerlich gegenüberzustellen. Er entdeckte in sich den Ursprung, aus dem er über sich selbst und die Wahrheit sich erhebt. Im spekulativen Gedanken schwingt er sich auf zu dem Sein selbst“ (ebd.) und spricht diese Erfahrungen (in unterschiedlicher und notwendig zweideutig-mißverständlicher Weise) aus, getrieben von der Sehnsucht des „eigentlichen Menschen“ „Befreiung und Erlösung“ (ebd.). „Es geschah in der Achsenzeit das Offenbarwerden dessen, was später Vernunft und Persönlichkeit hieß. Der Abstand zwischen den Gipfeln menschlicher Möglichkeiten und der Menge wird außerordentlich. Aber was der Einzelne wird, verändert doch indirekt alle. Das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung“ (22f).

3. Was der Reflexion des Einzelnen zum Bewußtsein gekommen ist, findet Verbreitung durch Akte erweiterter Kommunikation. „Es erwachsen geistige Kämp-

fe mit den Versuchen, den anderen zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen, Erfahrungen. Es wurden die widersprechendsten Möglichkeiten versucht. Diskussion, Parteibildung, Zerspaltung des Geistigen, das sich doch im Gegensätzlichen aufeinander bezog, ließen Unruhe und Bewegung entstehen bis an den Rand des geistigen Chaos“ (20). Als soziologische Voraussetzung der sich intensivierenden Kommunikation betrachtet Jaspers die „Fülle kleiner Staaten und Städte“ (23) in allen drei Gebieten, die in einem „Kampf aller gegen alle“ doch zugleich in erstaunlichem Maße „Kraft und Reichtum“ entfalten. „Gegenseitiger Verkehr brachte je innerhalb der drei Welten die geistige Bewegung in Umlauf“ (ebd.), die großen Lehrer wanderten und bildeten Schulen, diskutierten und konkurrierten um den richtigen Weg zur Wahrheit.

4. Im Vergleich mit dem dauernden geistigen Zustand des mythischen Zeitalters, „in dem trotz Katastrophen alles sich wiederholte, beschränkt in den Horizonten, in einer stillen, sehr langsamen geistigen Bewegung, die nicht verstanden und daher nicht begriffen wurde“ (23), kam es jetzt nicht nur zu einer mächtigen Dynamisierung, sondern auch zu einer Historisierung des Denkens. Indem die wachsenden Spannungen zwischen alt und neu und die schnelleren Veränderungen bewußt werden, wurde „das menschliche Dasein ... als Geschichte Gegenstand des Nachdenkens. In der eigenen Gegenwart, so fühlt und weiß man, beginnt Außerordentliches. Aber damit zugleich wird bewußt, daß unendliche Vergangenheit vorherging. Schon im Anfang dieses Erwachens des eigentlich menschlichen Geistes ist der Mensch getragen von Erinnerung, hat er das Bewußtsein des Spätseins, ja des Verfallenseins“ (23). Die Geschichte wird als ein einheitliches Ganzes gedacht, sei es als Verfall, Aufstieg oder Zyklus.

5. Die Folge der historischen Relativierung des eigenen Standpunktes besteht darin, daß die Gestaltung des politischen Raumes als Problem verstärkt in den Blick kommt. Man will „durch Einsicht, Erziehung, Reform ... planend den Gang der Ereignisse in die Hand nehmen“ (23), „man erdenkt, auf welche Weise die Menschen am besten zusammen leben, verwaltet und regiert werden. Reformgedanken beherrschen das Handeln. Die Philosophen ziehen von Staat zu Staat, sind Ratgeber und Lehrer, werden verachtet und gesucht“ (24). „Es besteht eine soziologische Analogie zwischen dem Scheitern des Konfuzius am Hofe des Staates Wei und dem des Platon in Syrakus, zwischen der Schule des Konfuzius, in der kommende Staatsmänner ausgebildet wurden, und der Akademie Platons, in der dasselbe geschah“ (ebd.).

Im Kontext dieser Entwicklungen wurden nach Jaspers „die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben“ (20f). Denn es begann der „Kampf um die Transzendenz des Einen Gottes gegen die Dämonen“, deren Existenz bestritten wird, und der „Kampf gegen die unwahren Göttergestalten aus ethischer Empörung gegen sie. Die Gottheit wurde gesteigert durch Ethisierung der Religion“ (21). In diesem neuen Denken vom Grunde her traten Religion und Philosophie der politischen Herrschaft und kulturellen Ordnung zunehmend als differenter, eigenständiger, autonomer Bereich gegenüber. In

Jaspers Sichtweise geht die so charakterisierte Achsenzeit an ihrem Ende in eine Phase der Konsolidierung über, in der die Lehrmeinungen fixiert und in großen Universalreichen „zum Gegenstand von Schule und Erziehung“ (24) gemacht wurden („die Han-Dynastie konstituierte den Konfuzianismus, Asoka den Buddhismus, das Augusteische Zeitalter die bewußte hellenisch-römische Bildung“; ebd.). Was aber auch nach dem Zerfall dieser Reiche am Ende blieb, war „die Spannung zum Geiste, der in der Achsenzeit erwachsen ist und von daher ständig wirksam wurde, indem er allem menschlichen Tun eine neue Fragwürdigkeit und Bedeutung gab“ (25). In dieser bewußten, geistig offenen, fragenden Haltung liegt für Jaspers auch der bleibende Unterschied einerseits zu den vorhergehenden älteren Hochkulturen (wie Ägypten oder Babylon), über die ein „merkwürdiger Schleier“ gebreitet liege, „als ob der Mensch in ihnen noch nicht eigentlich zu sich selbst gekommen sei“ (26), und andererseits zu den als ungeschichtlich eingestuften „Naturvölkern“, die in der Folge entweder in ihrem bedeutungslosen Zustand verblieben oder ausstarben oder mit den Achsenzeitkulturen in Berührung kamen, sich dabei assimilierten und in die Geschichte aufgenommen wurden (wie die germanischen und slawischen Völker im Norden oder im Osten Japaner, Malaien oder Siamesen): „Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Von ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat“ (27).

Worin sieht Jaspers nun die Bedeutung dieser gemeinsamen Achsenzeit? – „Von dem, was damals geschaffen und gedacht wurde, lebt die Menschheit bis heute. In jedem ihrer neuen Aufschwünge kehrt sie erinnernd zu jener Achsenzeit zurück, läßt sich von dorthier neu entzünden“ (26). Das Phänomen der Renaissance als „Erinnerung und Wiedererweckung der Möglichkeiten der Achsenzeit“ (ebd.) schafft die Voraussetzung dafür, daß zwischen den drei Welten Chinas, Indiens und des Abendlandes „ein gegenseitiges Verstehen bis in die Tiefe möglich“ ist. „Sie erkennen, wenn sie sich treffen, gegenseitig, daß es sich beim andern auch um das eigene handelt. Bei aller Ferne geschieht ein gegenseitiges Betroffensein“ (27). Während Jaspers vor dem „Versuch einer Fortführung der Parallele nach der Achsenzeit“ (32), etwa in synchronistischen Tabellen, als „immer künstlicher“ warnt, hebt er doch den „allumfassenden, alle geistigen Erscheinungen in sich fassenden Charakter“ (ebd.) der Achsenzeit als geschichtlich einmaliger Tatsache hervor. Nur in dieser Zeit habe man „weltgeschichtlich universal eine Parallele im Ganzen“, „nicht bloß eine Koinzidenz besonderer Erscheinungen“ (ebd.). Trotz der späteren divergierenden Entwicklungen liegt daher in der gemeinsamen Achsenzeit für Jaspers die wesentliche Basis gegenseitiger Verständigung der drei Kulturen und gegenseitiger Akzeptanz, denn „je weiter wir zurückgehen bis zur Achsenzeit, desto verwandter werden wir einander, desto näher fühlen wir uns“ (ebd.). Jenseits aller partikularen Glaubenswelten hat daher die auf Erfahrung, nicht auf Offenbarung beruhende Achsenzeit für Jaspers den Sinn, „etwas zu gewinnen, was der ganzen Menschheit ... gemeinsam ist“ (40). Diese den drei Kulturen gemeinsame historische Bezugsgröße aber, die mehr ist als das allem Menschlichen zugrundeliegende anthropologische Substrat und weniger als die historisch-individuelle Erscheinungsform einer der drei Kul-

turen oder ihrer Gestaltungen, versteht er als „Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation. Die anderen zu sehen und zu verstehen, hilft zur Klarheit über sich selbst, zur Überwindung der möglichen Enge jeder in sich abgeschlossenen Geschichtlichkeit, zum Absprung in die Weite“ und wird so zum besten „Mittel gegen die Irrung der Ausschließlichkeit einer Glaubenswahrheit“ (41) religiöser oder weltanschaulich-ideologischer Art.

## 2. Von der „Achsenzeit“ zur „Referenzstruktur“

Aus dem oben Dargestellten ergibt sich, daß schon Jaspers selbst deutlich das normative Interesse seiner Achsenzeit-Theorie gesehen hat. Dem selbsterhobenen Einwand, bei der Achsenzeit handle es sich nicht um eine Tatsache, sondern um

das Ergebnis einer Vorliebe oder eines Werturteils, begegnet er mit dem Hinweis darauf, daß in alles geistesgeschichtliche Verstehen Werturteile einfließen und sich insofern auch seine These „der Natur der Sache nach einem endgültigen Beweise entzieht“ (30). Er äußert jedoch die Überzeugung, daß sie „durch Erweiterung und Vertiefung der Anschauung bestätigt werden kann“ (ebd.). Was damit gemeint ist, wird an anderer Stelle noch deutlicher ausgesprochen: „Nur die Vergegenwärtigung der Fülle historischer Überlieferung kann zu wachsender Klarheit der These führen oder zu ihrer Preisgabe. Diese Vergegenwärtigung ist nicht Sache eines kurzen Buches. Meine Hinweise bedeuten Frage und Aufforderung, es mit der These zu versuchen“ (25).

Diese Herausforderung an die Adresse der Fachwissenschaften fand erst seit Anfang der 70er Jahre Gehör. Auf einer unter Leitung des Sinologen Benjamin Schwartz abgehaltenen interdisziplinären Tagung, deren Ergebnisse in Band 104, 2 der Zeitschrift *Daedalus*<sup>8</sup> veröffentlicht wurden, versuchte Schwartz in einem ersten Zugriff, das Gemeinsame der Achsenzeitkulturen als „*strain towards transcendence*“ zu charakterisieren, wobei er den Begriff der Transzendenz in einem ganz weiten Sinne verstanden wissen wollte als „*a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond*“.<sup>9</sup>

Im Anschluß an Jaspers und an Schwartz' Definition der Achsenzeit als „*age of transcendence*“ führte dann in den 80er Jahren der Soziologe Samuel N. Eisenstadt in eigenen historisch-soziologischen Untersuchungen und auf mehreren von ihm organisierten interdisziplinären Konferenzen die Untersuchung der Achsenzeit einen großen Schritt weiter.<sup>10</sup> Dabei erkennt auch er einen grundlegenden

---

<sup>8</sup> Vgl. B. Schwartz (Hg.), *Wisdom, Revelation and Doubt. Perspectives on the 1st Millennium BC*, *Daedalus* 104 (1975), 2. Auch Eric Voegelin begann um dieselbe Zeit, sich in seinem monumentalen Werk „*Order and History*“ (Bd. IV, *The Ecumenic Age*, 1974) explizit mit Jaspers auseinanderzusetzen.

<sup>9</sup> B. Schwartz, *Wisdom, Revelation and Doubt*, 3.

<sup>10</sup> Die Ergebnisse der Konferenzen sind in insgesamt fünf Bänden veröffentlicht bei S.N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1987 und ders. (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II. Zu seinen eigenen Forschungen* vgl. die in Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Bd. 1, 9 zusammengestellte Literatur.

Durchbruch und sieht das Movens des achsenzeitlichen Syndroms in der Spannung „zwischen der transzendentalen und der weltlichen Ordnung sowie in den Versuchen zu ihrer Überwindung“<sup>11</sup>. Zugleich relativiert er aber zu Recht Jaspers' Einengung der Achsenzeit auf den Zeitraum von 800 bis 200 v. Chr. und unterscheidet sekundäre und tertiäre Durchbrüche. Damit hat Eisenstadt „das Verdienst, Jaspers' Gedanken in eine kultursoziologische und kulturanalytische Hypothese umgesetzt zu haben, mit der sich historisch arbeiten läßt. Seine zentrale Frage lautet: In welchen Formen haben die betroffenen Gesellschaften die ‚transzendenten‘ Visionen institutionalisiert? Welche institutionellen Eliten werden zum Träger der neuen Gedanken und von welcher sozialen Stellung aus können sie Einfluß auf ihre Kulturen nehmen?“<sup>12</sup>

Gegenüber den Fragen von Schwartz nach der „Transzendenz“ und von Eisenstadt nach der Etablierung autonomer Reflexionseliten steht bei dem Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann in zwei umfangreichen Monographien<sup>13</sup> besonders der Aspekt der Kommunikation im Mittelpunkt seines Interesses. Als intimer Kenner einer „vorachsenzeitlichen“ Kultur mit reicher schriftlicher Überlieferung kritisiert er zu Recht „Jaspers' plakative Schwarz-Weiß-Malerei und die Verweigerung jeder hermeneutischen Auseinandersetzung mit der vor- und außerachsenzeitlichen Welt“<sup>14</sup>, die teils auf Unkenntnis, teils auf dessen normativem Interesse beruhe, jedenfalls aber „die Fremdheit der vorachsenzeitlichen Welt überbetont“<sup>15</sup>. Assmanns Diskussionsbeitrag als Ägyptologe besteht daher in wichtigen Differenzierungen, die dazu einladen, „die Konzeption eines einzigen, menscheitsgeschichtlichen Durchbruchs von universaler Bedeutung ... zu überdenken“<sup>16</sup>. Auch wenn unser „kulturelles Gedächtnis“<sup>17</sup> von geistigen Traditionen geprägt sei, die nur bis zu den Griechen oder den Propheten Israels zurückreichen, so stelle sich doch die Frage, ob deren Verhältnis zum vorachsenzeitlichen Ägypten eher „als Evolution oder als Revolution, als Schritt oder als ‚Sprung‘ zu rekonstruieren ist“<sup>18</sup>.

Assmann geht aus von einer Kritik an Jaspers' „eigentümlicher Blindheit für

---

<sup>11</sup> Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Bd. 1, 21. In den Schriften von Eisenstadt und den von ihm edierten Sammelbänden und ihren Übersetzungen ins Deutsche wird der Begriff „transzendental“ äquivalent mit „transzendent“ gebraucht.

<sup>12</sup> J. Assmann, *Ma'at*, 27. Die beste Zusammenfassung von Eisenstadts Theorie findet sich in der Einleitung zu Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Bd. 1, 10–40.

<sup>13</sup> Vgl. J. Assmann, *Ma'at* (bes. 11f, 24ff und 45ff); ders., *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (bes. 24f und 290ff) und ders., *Große Texte ohne eine große Tradition. Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur*, in: S.N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II*, Bd. 3, 245–280.

<sup>14</sup> J. Assmann, *Ma'at*, 27. Schwartz und Eisenstadt wird bei allen Verdiensten ihrer Werke die unkritische Übernahme von Jaspers' Theorie vorgeworfen.

<sup>15</sup> Ebd., 28.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Dieser Begriff wird entwickelt und ausführlich begründet in J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*.

<sup>18</sup> J. Assmann, *Ma'at*, 10. Die folgenden Zitate sind diesem Werk entnommen.

geschichtliche Bedingtheiten und Prozesse“ (41), insbesondere auch in Fragen der Kommunikation: „Jaspers glaubt an die Selbstdurchsetzung der großen Gedanken. Verstehen ist unwiderstehlich. ‚Kommunikation‘ ist allenfalls an das Reisen gebunden. Einmal verbreitet, läßt sich die Wahrheit nicht mehr verlieren“ (42). Demgegenüber fragt Assmann nun nach den Bedingungen der Verfestigung von Tradition, „nach der Institutionalisierung von Permanenz“ und kommt zu dem Ergebnis, daß in altägyptischen Texten bereits erweiterte „Thematisierungen“ und Explizierungen stattfanden und auch die entsprechenden „Textualisierungen“ (in mündlicher, vor allem aber schriftlicher Überlieferung): „Auf die Periode der Ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reiches etwa treffen alle Kennzeichen achsenzeitlicher Kommunikation zu. Die Geschichte dieser Epoche ließe sich mühelos in Jaspers’ Begriffen rekonstruieren“ (44). Was fehlte, war Assmanns Ansicht nach in der Hauptsache die Institutionalisierung der Erinnerung, und dazu gehört vor allem die „Kanonisierung“ von Texten, d.h. das bewußte Einwirken auf die Bildung einer Tradition fundierender Texte mit der dazugehörigen Auslegungskultur. So ist etwa das „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ – der einzige altägyptische Text, den Jaspers wegen seiner Explizierung allgemeingültiger tieferer Menschheitsfragen wenigstens erwähnt hat – „nur auf einem einzigen Papyrus des Mittleren Reiches erhalten und offenbar niemals in die Überlieferung eingegangen, geschweige denn in einen zentralen Rang gerückt. ... Wir dürfen nicht davon ausgehen, daß sich die großen Texte von selbst durchsetzen“, sondern nur als „Ergebnis kultureller Entscheidung und Arbeit“.<sup>19</sup> Als Resultat bleibt festzuhalten, daß im Hinblick auf die altägyptische Hochkultur Jaspers’ Zwei-Phasen-Modell der Achsenzeit durch ein Drei-Phasen-Modell zu ersetzen wäre, wobei die ägyptische sowie verwandte Kulturen im Hinblick auf ihre differenzierte und explizierte Einstellung zu Fragen der Moral und Religion als mittlere Phase zwischen den ursprünglichen Kulturen und den Achsenzeitkulturen anzusehen sind, insofern sie mehrere „achsenzeitliche“ Phänomene vorwegnehmen, ohne sie indessen dauerhaft institutionalisieren zu können. Doch auch darüber hinaus wird die Bedeutung der Achsenzeit als Epochen-schwelle in Frage gestellt: Nicht die ungefähre Gleichzeitigkeit bestimmter Phänomene in einer bestimmten Epoche ist für Assmann entscheidend, zumal auch Echnaton und Mohammed in diese Reihe zu stellen wären, Zoroaster heute wesentlich früher (um 1000 v. Chr.) datiert wird und damit ein Zeitraum von etwa 2000 Jahren sich ergibt, der jegliche Signifikanz verliert. Statt dessen deutet er die Symptomatik der Achsenzeit als typischen historischen Vorgang, nämlich als kulturelle „Transformation von ritueller zu textueller Kohärenz“<sup>20</sup>, die mit der Ausbreitung der Schriftlichkeit im 1. Jahrtausend v. Chr. historisch verdichtet aufgetreten sei und durch den variierenden Rückbezug der Erinnerung auf fundierende Texte Ideenrevolutionen ermöglicht habe. „In dieser Zeit entstehen nicht nur die fundierenden Texte, sondern auch die kulturellen Institutionen, mit deren Hilfe die normativen und formativen Impulse dieser Texte über die sich wan-

---

<sup>19</sup> Ebd., 48 und ausführlich in J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 195.

<sup>20</sup> J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 291.



delnden Sprachen, Gesellschaftssysteme, politischen Ordnungen und Wirklichkeitskonstruktionen hinweg in Kraft gehalten und die Rahmenbedingungen eines Dialogs mit den Vorgängern über Jahrtausende hinweg geschaffen werden.“<sup>21</sup> Das bedeutet aber auch, daß die achsenzeitlichen Errungenschaften nicht ein für allemal gewonnen und gesichert sind, wie Jaspers meinte, weil sie zu ihrer Sicherung an Tradierung durch Institutionen gebunden sind.<sup>22</sup>

Prinzipieller noch als Jan Assmann hat seine Frau, die Literaturwissenschaftlerin Aleida Assmann, in den letzten Jahren den Begriff der „Achszeit“ problematisiert.<sup>23</sup> Jaspers’ Interesse als Philosoph richtete sich demzufolge mehr auf die Einheit der Geschichte als auf die Vielfalt der Kulturen und ihre Besonderheiten im einzelnen – er war mehr „Historiosoph“ als „Historiograph“. Seiner Betonung des Allgemeinen und Universalen fielen, eingekleidet in seinen existentialistischen Sprachstil<sup>24</sup>, allzu viele differente Erscheinungen, fiel zu viel Partikulares zum Opfer. So wichtig auch nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges seine neue, universal auf die ganze Menschheit als Subjekt der Geschichte gerichtete Sichtweise gewesen sei, der er in der Achszeit-These eine gemeinsame, dauerhafte Orientierung geben wollte, so groß auch sein Beitrag zu einer „erheblichen Erweiterung des kulturellen Horizonts“<sup>25</sup> der Deutschen gewesen sei, so wenig dürfe darüber doch die Vergewaltigung der Vielfalt kultureller Wirklichkeit durch die Achszeit-These übersehen werden:

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> „Es ist jederzeit möglich, daß Institutionen der Auslegung verschwinden, fundierende Texte unverständlich werden oder ihre Autorität verlieren, kulturelle Mnemotechniken verschwinden und Kulturen wieder in rituelle Kohärenz zurückfallen“ (ebd., 292, mit Anm. 61). Mit Bezug auf A.B. Seligman (Hg.), *Order and Transcendence. The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*, Leiden 1989 fügt er hinzu: „Die Stimmen häufen sich, die unser eigenes postmodernes Zeitalter im Sinne einer Re-Oralisierung und De-Axialisierung deuten.“ Jaspers selbst hatte mit Blick auf die exponentiell wachsenden technischen Möglichkeiten geäußert, daß wir vielleicht – aber diesmal die gesamte Menschheit betreffend – auf dem Weg sind „in eine neue, uns noch ferne und unsichtbare zweite Achszeit der eigentlichen Menschwerdung“ (Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 46).

<sup>23</sup> Vgl. A. Assmann, *Jaspers’ Achszeit und Einheit und Vielfalt in der Geschichte*. Ich beschränke mich im wesentlichen auf ihre Ausführungen. Vgl. aber auch die Arbeiten von G.B. Pepper, *Die Relevanz von Jaspers’ Achszeit für interkulturelle Studien*, in: K. Salamun (Hg.), *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*, München 1991, 70–85 und von P. Gaidenko, *Die Achszeit und das Problem des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers*, in: K. Salamun (Hg.), *Karl Jaspers*, 86–94. Zur Aktualität von Jaspers im gegenwärtigen philosophischen Fragehorizont vgl. außerdem H. Fahrenbach, *Das „philosophische Grundwissen“ kommunikativer Vernunft. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers*, in: J. Hersch/J.M. Lochmann/R. Wiehl (Hg.), *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum hundertsten Geburtstag in Basel und Heidelberg*, München 1986, 232–280 und R.A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995.

<sup>24</sup> A. Assmann, *Jaspers’ Achszeit*, 191f wird dargelegt, daß Jaspers ursprünglich für den Einzelnen entwickelte Begriffe der existentialistischen Philosophie auf die Weltgeschichte übertrug: „Die Achszeit hat für die Menschheitsgeschichte dieselbe Bedeutung, die die ‚Grenzsituation‘ für die individuelle Lebensspanne besitzt“ (dies., *Einheit und Vielfalt in der Geschichte*, 334).

<sup>25</sup> Ebd., 336. Ich folge im weiteren ihren Ausführungen.

– Wo er die Reflexion der *conditio humana* als Signatur der Achsenzeit zum allgemeinen Maßstab mache, verlören gemessen an dem damit etablierten Achsenstandard viele Kulturen als vorgeschichtlich oder nicht geschichtsfähig ihre eigene Dignität. Der einheitliche Maßstab, mit dem Jaspers das Ziel verfolge, „kulturelle und ethnische Schranken zu überwinden, um den Erdball zur gemeinsamen Heimat der Menschheit zu machen“ (ebd.), führe doch am Ende zu einer Verkürzung in der Wahrnehmung der Vielfalt menschlicher Möglichkeiten und kultureller Wirklichkeiten. Der „europäische Hochmut“, den Jaspers so entschieden ablehnte, habe sich durch die Hintertür wieder eingeschlichen.

– Um die Verschiedenartigkeit der Kulturen aufeinander beziehen zu können, mußte Jaspers notwendigerweise Schicht um Schicht alle unterscheidenden Merkmale abtragen, um zu dem wesentlichen Kern des existentiellen Menschseins vorstoßen zu können. Dieses Substraktionsverfahren aber führe zu einer Abstraktion, die durch ihren Reduktionismus potentiell gefährlich sei, weil nicht der wirkliche Mensch oder die individuelle Kultur mit ihrer spezifischen Besonderheit, der Fülle ihrer Erscheinungsformen und ihren Traditionen im Mittelpunkt des Interesses stehe. Das Besondere laufe Gefahr, im Namen des Allgemeinen seinen Eigenwert zu verlieren.

Schließlich hat Stefan Breuer in einer profunden Studie den „Versuch unternommen, die wichtigsten Beiträge zu dieser Debatte zu sichten und auszuwerten“.<sup>26</sup> Im Ergebnis bestätigt sich auch für ihn vom soziologisch-empirischen Befund her Jaspers' Ansicht, daß es in China, Indien, Palästina und Griechenland in der Achsenzeit zu einem entscheidenden geistigen Durchbruch gekommen sei. Allerdings treten auch charakteristische Unterschiede zwischen den Kulturen hervor, wenn man als Kriterien für den Durchbruch zur Transzendenz festlegt, daß die „Homologie von jenseitiger und diesseitiger Welt“ (Eisenstadt) beseitigt und das „ontologische Kontinuum“ (Uffenheimer) einer magisch-mythischen Welt zerstört worden sei. Gemeinsam ist dann bei allen Durchbrüchen paradoxerweise vor allem die Tatsache, daß sich die neu entwickelten Gedanken in den folgenden Jahrhunderten in keinem Fall bruchlos und vollständig als dominantes Weltdeutungsmodell etablieren konnten.

Für China zeigt Breuer, daß es dort „in der Tat in der Zeit vom späten sechsten bis zum späten vierten Jahrhundert vor Christus einen beispiellosen intellektuellen Aufbruch“ gab, „in dessen Verlauf sich die primordiale Einheit von Kosmos und Gesellschaft spaltet und innerhalb der letzteren eine Spannung zwischen der überlieferten (konventionellen) Sittlichkeit und neuen Formen der Moralität und Legalität entsteht“ (4). Doch ließ sich „der in der Achsenzeit erreichte Durchbruch nicht stabilisieren“, und es besteht Einigkeit darin, „daß das vorherrschende Muster der chinesischen Geschichte von onto- und kosmologisch begründeten Ordnungsmodellen geprägt wurde“ (5). Die Entwicklung verlief daher schleifen-

---

<sup>26</sup> S. Breuer, Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts, in: *Saeculum* 45, 1–33, 2. An dieser Stelle können nur einige Ergebnisse seiner Untersuchungen festgehalten werden. Um so nachdrücklicher verweise ich auf seinen Aufsatz.

förmig; es ergibt sich ein Bild „von tastenden Vorgriffen auf das Gebiet der Prinzipienmoral und der formal-operativen Rationalität, die indes vereinzelt bleiben und durchgängig unter der Vorgabe stehen, zur Restitution der verlorengegangenen Sittlichkeit beitragen zu müssen“ (5). Die dualistischen Denkmuster konnten sich im Kontext eines stark diesseitigen Denkens mit zyklisch-weltlichem Zeitbegriff nicht recht entfalten, so daß es zwar einen Durchbruch zur Transzendenz gab, „in der jedoch die Spannungen und Differenzierungen mit sehr diesseitigen Mitteln wieder eingekapselt und an einer weiteren Vertiefung gehindert werden“ (7). Auch in Indien läßt sich in der Philosophie der Upanischaden und im Buddhismus ein geistiger Durchbruch erkennen, in dem die für ein magisch-mythisches Weltbild charakteristische Homologie von Götter- und Menschenwelt zunehmend durch ein abstrakteres Denken ersetzt wird, das die anthropomorphe Auffassung der Götter ablöst. Ganz anders als in China werden dabei jedoch Staat und Gesellschaft weitgehend entwertet. Erlösung wird „nicht durch Bewährung in irgendeinem innerweltlichen oder außerweltlichen Handeln gesucht, sondern allein in einer aktivitätsfremden Zuständlichkeit“ (12). In der gesellschaftlichen Wirklichkeit Indiens läßt sich trotz dieses Durchbruchs schon bald auf breiter Front eine Rückkehr zum Ritual feststellen.

Insgesamt bleibt für den Fernen Osten charakteristisch, daß „die Religionsentwicklung an der Homologie von Diesseits und Jenseits ansetzt, ohne dabei das ontologische Kontinuum zu sprengen“ (13). In Mesopotamien und Ägypten dagegen wird genau umgekehrt „in das ontologische Kontinuum mit der Betonung des Schöpfungsgedankens schon früh ein Keil getrieben, während das Jenseits bzw. die Götterwelt lange Zeit in Homologie bzw. Analogie zum Diesseits gedacht wird“ (13). „Überall im Vorderen Orient setzt sich im 2. Jahrtausend ein theozentrisches Weltbild durch, das im Unterschied zu der in Indien und China dominierenden kosmozentrischen Konzeption die Schöpferrolle eines obersten Gottes betont und das Universum wie die Geschichte als in göttlicher Macht und göttlichem Willen gegründet auffaßt“ (14). Am weitesten gehen die Durchbrüche im Westen dabei in den „peripheren oder intermediären Zonen, die ihren Aufstieg dem Umstand verdanken, daß sie auf die eine oder andere Weise Anschluß an den Fern- und Durchgangshandel fanden, der durch die Nachfrage nach bestimmten Gütern in den Zentren entstand“ (17). Denn „mit dieser Abhängigkeit von exogenen Faktoren“ war zugleich „eine extreme Riskiertheit der Existenz begründet. Kam es, aus welchen Gründen auch immer, zu einem Kollaps oder auch nur zu einem signifikanten Rückgang des Handels, war die Gefahr einer umfassenden Regression gegeben“ (ebd). Diese Situation förderte die Offenheit gegenüber ganz neuen und radikalen Lösungen menschlichen Selbstverständnisses sowie neuartigen Formen in Religion, Staat und Gesellschaft, wie sie besonders in Palästina und Griechenland<sup>27</sup> beobachtet werden können. Breuer faßt zusammen: „Wenn es richtig ist, daß der transzendente Durchbruch sich nicht in einer Abkehr von der Homologie erschöpft, vielmehr auch einen Bruch mit dem ontologischen Kontinuum, dem Monismus der mythischen Substanz, impliziert, dann hat ein

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu ebd., 17–29.

solcher Vorgang vollständig nur in zwei Achsenzeit-Kulturen stattgefunden, nämlich in Israel und Griechenland. In Mesopotamien und Ägypten finden sich nur Ansätze zu einer Theologie des Willens, die zwar das ontologische Kontinuum, nicht aber das polytheistische Weltbild und mit ihm die Homologie berühren. In China und Indien wiederum wird wohl die Homologie überwunden, nicht aber das ontologische Kontinuum“ (28). Trotz des vollständigen Durchbruchs in Palästina und Griechenland sind aber auch dort rückläufige Entwicklungen zu verzeichnen, die Magie und Ritual für breite Bevölkerungsschichten wieder in den Vordergrund treten lassen.

Nach diesen Differenzierungen möchte Breuer am Begriff der Achsenzeit nur mit drei Einschränkungen festhalten: nämlich wenn man die verschiedenen Varianten nicht nivelliert; wenn man nicht vergißt, daß es auch außerhalb dieses Zeitraums Durchbrüche gab und sich im Zeitraum der Achsenzeit nur durch Zufall mehrere Durchbrüche ereignet haben; und wenn „man schließlich nicht aus den Augen verliert, daß auf die meisten Durchbrüche Regressionen und ‚Schleifen‘ folgten“ (33).

Was bedeuten alle diese kritischen Einwände und Modifikationen für das Jaspersche Konzept heute? Vielleicht viererlei:

1. Jaspers' Intention lag darin, in den Gemeinsamkeiten der Achsenzeit so etwas wie eine mögliche Grundlage für das interkulturelle Verstehen zu sehen, um gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe zu ermöglichen. Diese von einem normativen Interesse geleitete These hat nunmehr die Fachwissenschaften herausgefordert und dabei notwendigerweise zu Differenzierungen im einzelnen geführt. Man kann aber auch sagen, sie hat vor dem Hintergrund der Annahme eines universalen Durchbruchs die differenzierenden Einwände und damit ein genaueres Verstehen der kulturellen Unterschiede erst ermöglicht. Damit hat sie sich als ein fruchtbares heuristisches Mittel erwiesen, das noch weiter entwickelt werden kann, wenn nicht nur die Kategorien der Homologie und des ontologischen Kontinuums betrachtet, sondern auch die damit verbundenen Vorstellungen von Rationalität, Individualität, Kommunikabilität, Historizität und Politizität genauer in den Blick genommen werden.

2. Mit Blick auf die Leistungen der altägyptischen Kultur hat Jan Assmann vorgeschlagen, Jaspers' zweiphasiges Modell der Geschichte durch ein dreiphasiges zu ersetzen. Zugleich wurde durch seine Untersuchungen deutlich, daß entscheidend für den dauerhaften geistigen Fortschritt die Art und Weise ist, wie die neuen kulturellen Symbole kommuniziert werden, wer sie mit welchen Mitteln und unter welchen Umständen an wen vermittelt und wie viele Menschen davon erreicht werden. Daß nicht nur Altägypten aufgrund der notwendigen, aber fehlenden Institutionalisierung seine achsenzeitlichen Ansätze nicht entfalten konnte, sondern auch in allen anderen achsenzeitlichen Kulturen „Schleifen“ und Regressionen zu beobachten sind, macht die entscheidende Bedeutung des Aspekts der Kommunikation von anderer Seite noch deutlicher. Während die okzidentale Entwicklung – untypischer- und daher charakteristischerweise – durch eine lange Kette von Renaissanceen gekennzeichnet ist, in denen versucht wird, die Gehalte der Tradition wieder zu erreichen und in agonistischer Manier zu überbieten, ist

Besuch im Dorf, 1981

dies in den anderen Kulturen in diesem Maße nicht erfolgt – oder wenn, dann mit der Intention der bloßen Rückgewinnung des verloren geglaubten „guten Alten“.<sup>28</sup> Die Tatsache, daß in den Texten aller Achsenzeit-Kulturen noch unein- gelöste Potentiale stecken, die durch kritische Rückbesinnung auf die je eigenen Traditionen entfaltet und zur Geltung gebracht werden können, birgt daher die Chance, die jeweils eigene Kultur (zumindest partiell) auch aus den eigenen Wur- zeln heraus in einer Weise weiterentwickeln zu können, die einerseits die eigene Identität stabilisiert und andererseits die eigene Kultur auf dem achsenzeitlichen Reflexionsniveau komparabel und dadurch gesprächsfähig mit anderen Kulturen macht.

3. Der von Jaspers wegen seiner welthistorisch-faktisch besonderen Bedeutsamkeit durch den Begriff der „Achsenzeit“ privilegierte Zeitraum von 800 bis 200 v. Chr. mag mit den von Breuer genannten Einschränkungen weiterhin so genannt werden, solange zugleich klar ist, daß hier keine quasi geschichtsmetaphysisch begründete „Ausschlußfrist der Weltgeschichte“ gemeint ist, die im Sinne eines einmaligen und unumkehrbaren Ereignisses alle Kulturen der sekundären oder tertiären Durchbrüche – z.B. den Islam, um nur die wichtigste zu nennen – oder Kulturen ohne „achsenzeitlichen“ Durchbruch zur Transzendenz in irgendeiner Weise als „nichtachsenzeitlich“ diskriminiert. Da der Begriff der Achsenzeit je- doch genau dieses Mißverständnis nahelegt und andererseits die Rede von mehre- ren „Achsenzeiten“ wenig signifikant ist, schlage ich vor, die Prägungsphase der jeweiligen Kultur als „Referenzzeit“ und den Komplex der zu dieser Zeit ent- wickelten Ideen, Symbole und Texte als „Referenzstruktur“ zu bezeichnen, weil im Bezug auf diese Zeiten bzw. Strukturen die jeweiligen Gegenwarten – positiv wie auch negativ – ihre Identität zu bestimmen suchen.<sup>29</sup> Mit dieser pluralisie- renden Öffnung könnte den berechtigten Einwänden von Aleida Assmann gegen Jaspers' latenten Eurozentrismus und die unangemessene Zentralperspektive seiner Geschichtsbetrachtung begegnet und doch zugleich an Jaspers' Intention festgehalten werden, durch kulturkomparatistische Besinnung auf das Gemein- same eine Basis für das interkulturelle Gespräch und die weltweite Kommunika- tion zu legen. Daß beim empirischen Zugriff sogleich auch die Unterschiede her- vortreten, dürfte Jaspers kaum gestört haben, sondern ist die notwendige Folge seiner Aufforderung an die Fachwissenschaften, es mit seiner These einmal zu versuchen.

4. Unbeschadet der auf diese Weise wieder in den Blick kommenden Vielfalt kul- tureller Entwicklungen und Optionen mit eigener Dignität taucht jedoch auch in

---

<sup>28</sup> Für das europäische Mittelalter hat in letzter Zeit Arnold Angenent (Geschichte der Reli- giosität im Mittelalter, Darmstadt 1997) gezeigt, wie nach der Regression der Völkerwan- derungszeit und des Frühmittelalters die bei dieser geographischen Ausweitung des medi- terranen Kulturraums verlorengegangenen achsenzeitlichen Elemente durch immer neue Zu- griffe auf die antiken und christlichen Texte nach und nach wieder hervorgeholt und dann weiterentwickelt werden konnten.

<sup>29</sup> Nicht nur die Autoren und Gedanken, auf die man sich zurückbezieht, können dabei im Lauf der Zeit variieren, sondern in gewisser Weise kann sogar die Referenzzeit selbst sich vordergründig auf andere Zeiten verlagern, die aber ihrerseits bereits als Rezeptionsphäno- mene zu deuten sind. Vgl. etwa die verschiedenen Humanismen in Deutschland.

neuer Gestalt die Kernfrage von Jaspers' „historischem Platonismus“ (Habermas)<sup>30</sup> wieder auf, ob es so etwas wie einen gemeinsamen, transkulturellen Schatz an Deutungsmustern gibt, der sich von einer bestimmten Stufe der Entwicklung an in vergleichbarer, wenn auch nicht genau gleicher Weise in den verschiedenen Kulturen antreffen läßt. Für Jaspers stand die andeutungsweise Bezeichnung dieses gemeinsamen, den Raum einer einzelnen Kultur überschreitenden Bezugsrahmens im Mittelpunkt seines Denkens, weil er darin die Basis und eine Art Matrix für die weltgeschichtlich unausweichlich gewordene interkulturelle Kommunikation sah. Gelänge es, ein historisch erhebbares „empirisches Universales“<sup>31</sup>, dessen Existenz durch kulturkomparatistische Untersuchungen zu erweisen oder zu widerlegen, jedenfalls aber zu diskutieren wäre, in den Referenzstrukturen nachzuweisen bzw. plausibel zu machen, so wäre in der Tat eine Basis interkultureller Kommunikation gefunden jenseits kulturimperialistischer Strategien „modernen“ Zuschnitts auf der einen und kulturrelativistischer Konzepte „postmoderner“ Provenienz auf der anderen Seite, die beide einen echten Dialog der Kulturen eher behindern als befördern.

### 3. „Kampf der Kulturen“, „Projekt Weltethos“ und „Referenzstruktur“

Läßt man die philosophischen Debatten der vergangenen Jahre um die begründungstheoretischen Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft Revue passieren, so dürfte sich als wesentliches Ergebnis herauskristallisieren, daß weder die Rezepte einer radikal verstandenen Moderne mit dem totalitären und unifizierenden Anspruch ihrer Deutungsmodelle noch eine radikale Postmoderne mit der tendenziellen Folge eines totalen Kulturrelativismus Anspruch darauf erheben können, in einer auf vielfältige Weise immer stärker vernetzten Welt eine gemeinsame Basis für die unabweisbar gewordene interkulturelle Kommunikation liefern zu können. Gefragt ist offensichtlich ein theoretischer Ansatz, der nach Gemeinsamkeiten fragt, ohne die ebenso konstitutive Funktion des Differenten zu hintergehen, und der andererseits deutlich offen ist für die respektvolle Anerkennung der Differenz, ohne deswegen jede Diskussion zu tabuisieren, die den in und hinter dem Differenten möglicherweise vorhandenen Gemeinsamen oder gar „empirisch universalen“ Elementen gilt. Vielmehr stellen die interkulturellen „Überlappingsstrukturen“<sup>32</sup> für alle Beteiligten eine implizite Aufforderung zum

---

<sup>30</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1981, 92; vgl. auch H. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a.M. 1992, 47.

<sup>31</sup> Der Begriff des „empirischen Universalen“ ist Jaspers' Konzept einer „empirisch zugänglichen Universalgeschichte“ (Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 18) entlehnt, die sowohl dem Wahren in den einzelnen Kulturen in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit nachspüren als auch der „Kommunikation oder der Kontinuität des Menschseins“ gerecht werden will. Jaspers zielte also auf eine Verankerung des Universalen im Empirisch-Geschichtlichen.

<sup>32</sup> Der Begriff der „Überlappingsstrukturen“ stammt von R.A. Mall, *Philosophische Reflexionen zum „Projekt Weltethos“* (1993), in: B. Jaspers (Hg.), Hans Küngs „Projekt Weltethos“. Beiträge aus Philosophie und Theologie, 2. Aufl., Hofgeismar 1996.

Dialog dar, in dem nach der reflexiven Klärung der eigenen kulturellen Identität im zweiten Schritt die Öffnung für den interkulturellen Dialog erfolgen kann.<sup>33</sup> Wie dringlich eine praxisorientierte Reflexion über diese Fragen ist, haben die Analysen von Samuel P. Huntington gezeigt, denen zufolge die hauptsächlich politisch-militärischen Konfrontationsgebiete im 21. Jahrhundert an den „Bruchlinien“ zwischen den großen kulturellen Systemen und Traditionen der Welt entstehen werden: „Die Welt nach dem Kalten Krieg ist ... eine Welt aus sieben oder acht großen Kulturkreisen oder Zivilisationen. Kulturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede prägen ihre Interessen, Antagonismen und staatlichen Zusammenschlüsse. Die wichtigsten Länder der Welt kommen ganz überwiegend aus verschiedenen Kulturen. Jene lokalen Konflikte, deren Eskalation zu umfassenderen Kriegen am wahrscheinlichsten ist, sind Konflikte zwischen Gruppen und Staaten aus verschiedenen Kulturen. Die vorherrschenden Muster der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung differieren von Kultur zu Kultur. Die Schlüsselthemen auf der internationalen Tagesordnung implizieren Unterschiede zwischen Kulturen. ... Die globale Politik ist multipolar und multikulturell geworden.“<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. M. Brocker/H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997; zur „Kritik des Kulturrelativismus aus universalistischer Perspektive“ bes. A. Wimmer, *Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht*, in: M. Brocker/H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus*, 120–140, bes. 125ff. Von der Struktur des Problems her ist klar, daß „echte Universalität“ im wesentlichen im formalen Bereich bleibt (z.B. die Diskursregeln der kommunikativen Vernunft bei Habermas), ein strikter Relativismus dagegen letzten Endes im Faktischen steckenbleibt und seine Kraft zur Gestaltung der Wirklichkeit verliert. Mit beiden Einstellungen ist daher in der gegenwärtigen Situation nur insofern gedient, als sie Grenzpositionen des Denkbaren markieren. Eine Lösung scheint am ehesten möglich in Richtung auf einen „relativen Universalismus“. Dieser Begriff wurde geprägt von Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca 1988 und zustimmend aufgenommen bei W. Huber, *Menschenrechte und planetarisches Ethos* (1993), in: B. Jaspert (Hg.), *Hans Küngs „Projekt Weltethos“*, 88f: „Gegenüber einem radikalen Relativismus verweist er auf die Notwendigkeit und Möglichkeit kultur- und religionenübergreifender ethischer Einsichten, die so elementar sind, daß sie auch rechtlich verbindliche Gestalt gewinnen können. Gegenüber einem radikalen Universalismus aber verweist dieser Begriff auf das Faktum, daß auch solche ethischen Einsichten und rechtlichen Normen geschichtlich vorläufig, also relativ sind. Vor allem aber erschließt dieser Begriff den Zugang zu der Tatsache, daß der Konsens über solche Einsichten und Normen aus der Vielfalt und dem Reichtum kultureller Traditionen und religiöser Überzeugungen hervorwächst. Er muß in dieser Vielfalt verankert sein und in sie immer wieder neu eingebettet werden.“ Vgl. auch den luziden Aufsatz von G. Nunner-Winkler, *Moralischer Universalismus – kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte*, in: J. Hoffmann (Hg.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Frankfurt a.M. 1994, 79–103 mit weiterer Literatur. Auch B. Tibi, *Die Entromantisierung Europas. Zehn Thesen zur Überwindung des Eurozentrismus ohne Selbstaufgabe*, in: M. Brocker/H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus*, 280 wendet sich gegen einen kulturrelativistischen Multikulturalismus, weil er „Ghettos, aber keine Gemeinwesen mit einem verbindlichen Wertekonsens“ schaffe. „Ohne einen solchen Konsens können unterschiedliche Kulturgruppen nicht friedlich zusammenleben.“

<sup>34</sup> S.P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 5. Aufl., München/Wien 1997 (Engl. Original: *The Clash of Civilisations*, New York 1996), 28f. Ich bin mir bewußt, daß es um Huntingtons Thesen eine weitgespannte Diskussion gibt (vgl. etwa Th. Meyer, *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Un-*



Schon vor dieser These Huntingtons, die er mit reichem Material belegt, hat neben anderen<sup>35</sup> Hans Küng das Problem gesehen und seit 1990 mit dem „Projekt Weltethos“ nach einem Lösungsweg gesucht, dessen schlagwortartig zugespitzte These lautet: „Kein Überleben ohne ein Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog.“<sup>36</sup> Bereits 1993 erreichte Küng eine „Erklärung zum Weltethos“ vom Parlament der Weltreligionen in Chicago: „Vertreter aller großen Weltreligionen wollten mit diesem ‚Weltethos‘ keine neue Weltideologie, auch keine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen, erst recht nicht die Herrschaft einer Religion über alle anderen begründen. Mit ‚Weltethos‘ wollten sie einen schon bestehenden Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen bewußtmachen.“<sup>37</sup> Bedeutung und Reichweite seines Projektes, das Kritik und Zustimmung von vielen Seiten erfahren hat<sup>38</sup>, sind in der Tat kaum zu überschätzen. Es wird neuerdings ergänzt durch Überlegungen des Kreises der *elder statesmen* um Altbundeskanzler Helmut Schmidt zu einem Kanon der Weltpflichten und einer angestrebten „Weltpflichtenerklärung“ der UN.<sup>39</sup> Erstaunlich schnell konnten hier über die Grenzen von Religionen und Kulturen hinweg Grundkonsense gefunden werden, die von den gelehrten Vertretern oder

---

terschieds, Berlin 1997), halte sie jedoch im Kern für eine zutreffende Problembeschreibung.

- <sup>35</sup> Für die Diskussion des Problems verweist Tibi, *Die Entromanisierung Europas*, 271 auf Raymond Arons Werk „*Paix et guerre entre les nations*“, der schon 1962 auf die „Heterogenität der Zivilisationen als potentielle Hauptquelle der Konflikte in der Weltpolitik aufmerksam gemacht“ habe. Die große Aufmerksamkeit für Huntingtons These verdankt sich also weniger ihrer Originalität als vielmehr ihrer empirisch fundierten Untermauerung, den manchmal apodiktischen Formulierungen und der nach dem Zusammenbruch Osteuropas in einer veränderten weltpolitischen Lage größer gewordenen Sensibilität der Öffentlichkeit für solche Fragen.
- <sup>36</sup> Vgl. den Klappentext von H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, der die Überschriften der Hauptabschnitte wiedergibt.
- <sup>37</sup> H. Küng, *Weltethos und Erziehung*, in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung, Hamburg 1995, 19–34, 28. Daß Küng die Unterschiede der Kulturen zu gering achte, dem Fremden, Anderen zu wenig Aufmerksamkeit schenke, gehört zu den bezeichnenderweise besonders von den Vertretern westlichen Denkens gelegentlich geäußerten, m.E. unberechtigten Kritikpunkten am „Projekt Weltethos“, die auf einer Isolierung einzelner Formulierungen beruhen. Vgl. Huber, *Menschenrechte und planetarisches Ethos*, 77f: „Hinter der Vorstellung eines einheitlichen Weltethos schimmert trotz aller Vorsicht noch ein Einheitsmodell hindurch, das mich als protestantischen Ökumeniker ein wenig katholisch anmutet“.
- <sup>38</sup> Vgl. H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993 und für einen ersten Eindruck H. Küng (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995 sowie H. Küng/K.-J. Kuschel, (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München 1998 mit der „Bibliographie zur Weltethos-Debatte“ von Michel Hofmann, 493–511.
- <sup>39</sup> Vgl. H. Schmidt, *Zeit, von den Pflichten zu sprechen*, in: *Die Zeit* Nr. 41 (3.10.1997), 17 und H. Schmidt (Hg.), *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*, München 1998. Auch hier war Küng „einer der drei Academic Adviser des Inter Action Council früherer Staats- und Regierungschefs“ (H. Küng, *Fürchtet euch nicht vor dem Ethos*, in: *Die Zeit* Nr. 45, 31.10.1997, 15). Zur ergänzenden Funktion der „Menschenpflichtenerklärung“ vgl. ebd.

führenden Politikern der verschiedenen Kulturen mit z.T. unterschiedlichen Begründungen als gemeinsam anerkannt werden. Beide Initiativen lassen sich somit als (zeitlich z.T. antizipierende) Arbeit an der Aufgabe verstehen, die Huntington als Voraussetzung für eine möglichst friedliche Entwicklung im 21. Jahrhundert angesehen hat, wenn er – von seinen Kritikern oft übersehen – neben das Prinzip der Enthaltung bei innerkulturellen Konflikten und das Prinzip der gemeinsamen Verhandlung als „drittes Prinzip für den Frieden in einer multikulturellen Welt das Prinzip der Gemeinsamkeiten“ setzt: „Menschen in allen Kulturen sollten nach Werten, Institutionen und Praktiken suchen und jene auszuweiten trachten, die sie mit Menschen anderer Kulturen gemeinsam haben. Dieses Bemühen würde dazu beitragen, nicht nur den Kampf der Kulturen zu begrenzen, sondern auch Zivilisation im Singular, das heißt Ziviliertheit zu stärken.“<sup>40</sup> Angestrebt wird dabei lediglich diejenige minimale, „dünne“ Moral gemeinsamer zentraler Werte, die hinter den „dicken“ Schichten der elaborierten kulturellen Codes steht: „Falls die Menschen je eine Universalkultur entwickeln, wird sie nach und nach aus der Erkundung und Ausweitung dieser Gemeinsamkeiten hervorgehen“ (ebd.).

Dieser letzte Satz Huntingtons markiert mit seiner Betonung der Bedeutung kultureller Traditionen zugleich einen wichtigen Unterschied zu dem von Küng intendierten Dialog der Religionen, an den eine ganze Reihe von Anfragen zu richten sind:

– Gewiß: „Religionen besitzen Mittel, um nicht nur für eine intellektuelle Elite, sondern auch für breite Bevölkerungsschichten die ganze Existenz des Menschen zu formen – und dies geschichtlich erprobt, kulturell angepaßt und individuell konkretisiert.“<sup>41</sup> Richtig sieht Küng auch, daß „ohne die Unterstützung der großen Religionen, die den einzelnen Menschen in seinem Gewissen („Herzen“) anzusprechen vermögen“<sup>42</sup>, die Umsetzung fundamentaler Normen in die Praxis auf breiter Basis schwierig, wenn nicht unmöglich ist. Aber andererseits: Warum ist der auf der Ebene der Gelehrten und Sachverständigen relativ schnell entwickelte, auf das *humanum*<sup>43</sup> sich gründende geistige und ethisch-moralische Grundkonsens der Religionen in der geschichtlichen Wirklichkeit so oft vergessen und gröblich mißachtet worden, wenn nicht darum, weil gerade nicht das Gemeinsame, sondern das Besondere, Spezifizierende den Schutz und die Stabilität einer gesicherten religiösen Identität zu geben schien? Obwohl der Gedanke der „Goldenen Regel“ in allen Religionen sich finden läßt, sind in der Geschichte ungezählte religiös motivierte Kriege und Gewalttaten entstanden und entstehen bis heute. Kann angesichts dieser Erfahrungen erwartet werden, daß sich im Konfliktfall das berechnete Interesse an „starker“ religiöser Identität neutralisieren läßt? Kann man wirklich erwarten, daß innerhalb der Religionen die Schwerpunktsetzung religiöser Erziehung so gestaltet wird, daß der Gläubige in dem

---

<sup>40</sup> Huntington, Kampf der Kulturen, 528.

<sup>41</sup> Küng, Projekt Weltethos, 78.

<sup>42</sup> Ebd., 86.

<sup>43</sup> Vgl. z.B. Küng, Projekt Weltethos, 89f.

jeweiligen Gegenüber zuerst den Menschen und die gemeinsamen Grundüberzeugungen sieht und dann erst dessen Zugehörigkeit zu einer anderen, fremden Weltanschauung oder Religion?

– So notwendig ein Dialog der Religionen, der auch die Nicht-Glaubenden mit einbezieht, für die Schaffung und Bewahrung des Weltfriedens ist, so notwendig es weiterhin ist, universal gültige Minima Moralia zu finden und herauszustellen, so wenig hinreichend scheint doch ein solches Gespräch zu sein, wenn es zu stark auf religiös-ethische Fragen eingegrenzt bleibt. Was bei Küng zu kurz kommt, weil er – und zwar verständlicherweise! – auf eine rasche Formulierung des Grundkonsenses drängte, ist die Frage des Verhältnisses von Religion und Kultur, bzw. von Religion und Mentalität. Obwohl Religion bei der inhaltlichen Bestimmung der Begriffe Kultur und Mentalität jeweils eine wichtige Rolle spielt, wäre es doch ein Irrtum zu glauben, Religion und Kultur bzw. Mentalität ließen sich gleichsetzen. Kann ein auf den religiösen Diskurs beschränktes Weltethos dann aber bei all seiner Notwendigkeit hinreichend sein in einer Weltsituation, deren Kulturen nicht nur durch Religion, sondern ebenso durch bestimmte historische Erfahrungen, politisch-gesellschaftliche Traditionen, wirtschaftliche Parameter und mentalitätsbildende Denkgewohnheiten geprägt sind? Wird sich ohne stärkere Einbeziehung und Aufarbeitung des kulturell-historisch bedingten Umfeldes das „Projekt Weltethos“ in der Wirklichkeit – und das heißt: im Denken großer Teile der Bevölkerungen – verorten und verankern lassen?

– Ein weiterer gravierender Kritikpunkt an Küngs „Projekt Weltethos“ ist im Anschluß an John F. Shepherd<sup>44</sup> zu nennen. Es stellt sich nämlich die Frage, ob die Begründung des Weltethos wirklich aus den Religionen stammen muß und nicht besser umgekehrt – zumindest aber im Sinne einer dialektischen Ergänzung – aus dem Bereich säkularen Denkens stammen sollte. Gegen Küng läßt sich einwenden, daß etwa die von ihm genannten „vier unverrückbaren Weisungen“ aller Religionen so unverrückbar nicht sind. Wenn man sich den näheren Kontext anschaut, stößt man nämlich auf eine große Zahl von Ausnahme-Interpretationen, wann, um ein Beispiel zu geben, man eben doch töten darf oder unter welchen Umständen Gewalt eben doch erlaubt ist. Ferner ist die Rückführung des Weltethos auf das „Vertrauen in eine letzte, höchste Wirklichkeit“<sup>45</sup> für den gläubigen Menschen zwar möglich, aber gerade in dieser allgemeinen Form nicht unbedingt nötig für die Konsistenz des Ethos. Die Gültigkeit des Ethos könne, so Shepherd, doch nicht von dem Vertrauen in etwas abhängen, über dessen Charakter die Religionen „uneinig sind und ewig streiten werden“<sup>46</sup>, sondern sei vielmehr schon pragmatisch evident vor aller religiösen Letztbegründung, insofern es primär entspringe „aus den Bedürfnissen bedrängter Menschen und Gesellschaften“ (161). Die Küng bewegenden Motive zusammenfassend kommt Shepherd zu dem Schluß: „Der neue Druck zur Entwicklung eines Weltethos,

---

<sup>44</sup> Vgl. zum Folgenden J.F. Shepherd, Soziale Gerechtigkeit, humanistische Grundmoral und die Suche nach einem Weltethos, in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung, 154–169.

<sup>45</sup> Küng, Projekt Weltethos, 68

<sup>46</sup> Shepherd, Soziale Gerechtigkeit, 160. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Aufsatz.

wie er sich etwa in der Weltethosklärung spiegelt, ist in der Praxis kein unmittelbar religiöser, sondern ein säkularer. Er besteht zum Teil aus moralischen Impulsen ... und zum Teil aus pragmatischen, vor allem vielleicht aus dem Verlangen nach Frieden“ (ebd.).

Darüber hinaus aber stellt sich generell die Frage, ob die säkulare Fundierung des Weltethos nicht sogar betont werden soll und muß. Denn „es fällt auf, daß die Religionen den Wandlungen, die in der gesellschaftlichen Moral in Richtung einer größeren Sensibilisierung stattfinden, oft nicht vorangehen, sondern hinterherhinken. Dies war zum Beispiel auf dem Gebiet der Menschenrechte der Fall und passiert immer noch hinsichtlich der sexuellen Gleichberechtigung. Die Religionen scheinen in diesen Fällen moralische Impulse von draußen zu brauchen. ... Weder Toleranz noch Gleichberechtigung – vor allem die Gleichberechtigung der Frauen – sind aber vorrangig, geschweige denn unumgänglich, in den Kernschriften und Kerndogmen der Weltreligionen zu vernehmen. Andererseits findet man nicht selten und manchmal in Fülle in diesen Schriften und Dogmen all das, was man unbedingt verwerfen will – Haß, Vorurteile, Sexismus, Gewaltbereitschaft, Fanatismus“ (161f). Shepherd kommt zu dem Schluß: „Das Weltethos, das wir brauchen, ist im Grunde ein humanistisches Ethos. Die Weltreligionen können dazu beitragen, insofern sie in ihren jeweiligen Traditionen passende Werte oder angebrachte Deutungen ihrer Werte herausarbeiten können. Ihre Anhänger sollten sich jedoch dessen bewußt werden, daß die Grundmoral der Menschen zum Teil unabhängig von den Religionen ist und, wie uns an Beispielen der Diskriminierung einleuchtet, auch die Autorität hat, die Religionen moralisch zu bestimmen und zum Teil neu zu gestalten“ (163).

Auch Shepherds Überlegungen werfen Probleme und Fragen auf. Da wäre zunächst die Frage nach der Möglichkeit, nach der Gestalt und nach der Durchführbarkeit eines philosophischen, auf das *humanum* sich gründenden Ethos-Entwurfes. Dann ist nicht zu übersehen, daß gerade unter Berufung auf das *humanum* und gleichzeitiger Abwehr des *divinum* im 20. Jahrhundert die schrecklichsten Verbrechen geschehen sind. Und schließlich wäre kritisch weiter zu fragen, ob die okzidentale Entwicklung zur Trennung von *imperium* und *sacerdotium* und weitgehender Säkularisierung der Lebenswelt, wie sie Shepherds Überlegungen zugrunde liegt, notwendig in ähnlicher Form und im Laufe der nächsten Jahrhunderte von allen Kulturen nachvollzogen werden muß. Wie dem auch sei: Angesichts der dargelegten Einwände zu Küngs Projekt Weltethos scheint es unabweisbar, in dialektischer Auseinandersetzung mit religiösen Sinn- und Wertangeboten auch die autonomen, säkular-humanistischen Elemente eines Weltethos stark zu machen und ins Bewußtsein zu heben, wenn sich dafür ein Weg finden läßt. Es mag stimmen: „Kein Überleben ohne ein Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog.“ Aber der Religionsdialog muß geschärft werden durch den Blick auf das Problem der gerade am Spezifischen sich festmachenden Identitäten; er muß ergänzt und vertieft werden um den Dialog der Kulturen und nicht-religiösen Überlieferungen und durch die Einbeziehung der geschichtlich geprägten Mentalitäten; und er muß konterkariert und dialektisch erweitert werden durch autonome, rein auf das *hu-*

*manum* sich gründende Fundamente. Sonst droht das „Projekt Weltethos“ gerade seiner Allgemeinheit zum Opfer zu fallen und könnte sich in jedem konkreten Streit als Chimäre erweisen.

Damit komme ich zu meiner abschließenden These, die sich einerseits als Ergänzung und kulturell-historische Erweiterung zu Künigs religionszentriertem Ansatz, andererseits als Angebot einer pädagogischen Konkretion versteht.

Grundlegend für jede tiefere Auseinandersetzung mit anderem Denken und anderen Kulturen sind von jeher neben persönlichen Begegnungen und Erfahrungen jene zentralen Texte gewesen, in denen die andere Religion oder Kultur Grundbausteine ihrer Weltanschauung und Kondensate ihrer Mentalität sieht. Jede kulturelle Tradition hat dafür im Laufe ihrer Geschichte einen im Prinzip feststehenden, aber doch auch über längere Zeiträume wandelbaren Kanon von klassischen Texten ausgebildet, der auf referenzstrukturelle Elemente Anspruch erheben kann: „Klassisch“ werden gerade diejenigen Texte genannt, die nach dem Empfinden und Urteil ihrer Rezipienten über das Merkmal des Exemplarischen und daher – positiv wie negativ – Identitätsstiftenden verfügen. Der direkt verfügbare Fundus in diesem Sinne „Großer Texte“ und „Großer Traditionen“<sup>47</sup> bietet aber ein ideales hermeneutisches Feld nicht nur für die intrakulturelle, sondern auch für die interkulturelle Kommunikation. Ideal sind diese Texte vor allem deswegen, weil der Umgang mit ihnen die offensichtlichen Handicaps anderer Konzeptionen des interkulturellen Dialogs vermeiden kann:

– Die intendierten „Großen Texte“ der je eigenen Referenzstruktur einer Kultur sind zunächst bereits in der einen oder anderen Form traditionell „inkulturiert“, ins „kulturelle Gedächtnis“<sup>48</sup> eingelagert. Man kann an sie anknüpfen und auf sie aufbauen. Sie können denjenigen, die sie ergründen und sich mit ihnen auseinandersetzen, ein Gefühl von Vertrautheit und Identität vermitteln und auf diesem Wege einen entscheidenden Beitrag leisten zum Aufbau eines Weltethos „von unten“ statt „von oben“. Gegenüber der abstrakten Rede von „den Menschenrechten“, „den Menschenpflichten“ oder „dem *humanum*“ haben sie den Vorteil, daß sie vertraute Geschichten erzählen, die affektive Bindungen ermöglichen und – von eigenen zu fremden fundierenden Geschichten fortschreitend – im zweiten Schritt dann die Übertragung dieser Bindungserfahrung auch auf das Fremde und seine Akzeptanz ermöglichen.

– Der Fundus referenzstruktureller Texte kann in Fragestellung und Aussageabsicht allgemeiner sein und ein weiteres Spektrum umfassen, als wenn man sich auf die Auseinandersetzung mit den fundierenden religiösen Texten beschränkt; er ist „traditionsoffen“ und bezieht historische Erfahrungen, philosophische Reflexion oder literarische Klassik mit ein. Aufgrund dieser größeren Offenheit erleichtert er beim zweiten Schritt des Transfers gerade den religiös gebundenen Menschen den Zugang zu anderen Religionen und Kulturen, weil die Oberflächenstruktur dieser Texte nicht schon von vornherein die spezifische Einbindung in eine fremde Form der *praxis pietatis* widerspiegelt und dadurch möglicherwei-

---

<sup>47</sup> Die Begriffe verwende ich im Anschluß an J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis.

<sup>48</sup> Zu diesem Begriff vgl. ausführlich J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis.

se Widerstände auslöst.

– Die Beschäftigung mit diesen Texten braucht nicht schon von vornherein unter dem Anspruch des „Du sollst!“ zu stehen – eine solche Instrumentalisierung und Engführung würde nicht weit führen. Sie läßt sich vielmehr Zeit, anhand exemplarischer Texte die Wirklichkeit zunächst der eigenen Kultur in ihrer ganzen Tiefe und Breite zur Kenntnis zu nehmen und zu verstehen, und ist nach diesem und durch diesen Prozeß in der Lage, auch andere Kulturen tiefer zu verstehen. Auswahl und Zusammenstellung der Texte sollten geleitet sein von ihrer Aussagekraft im Hinblick auf die Jasperschen Kategorien des Verständnisses von Rationalität, Individualität, Kommunikabilität, Historizität und Politizität. Dabei wird deutlich, daß jede Kultur innerhalb dieser Kategorien mehrere verschiedene Modelle entwickelt hat, die sich auf einer mittleren Schärfeebene typologisch beschreiben lassen. Vergleicht man dann diese Modelle bei verschiedenen Kulturen, wird man feststellen können, daß beispielsweise die Denkform des Skeptizismus sich nicht nur in Europa, sondern ebenso in Indien und China findet, wo sie sich jedoch mit jeweils verschiedenen Vorstellungen von Individualität oder Historizität verbindet: Skeptiker aller Kulturen sind also durch ihr Rationalitätsverständnis eng miteinander verbunden und stehen sich gegenseitig insofern viel näher als irgendwelchen Nicht-Skeptikern der eigenen Kultur, aber sie sind auch sehr verschieden im Hinblick auf andere Kategorien ihrer kulturell bestimmten Selbstdefinition. Holenstein faßt zusammen, „daß dasjenige, was Kulturen wie ‚die europäische‘ und ‚die chinesische‘ unterscheidet, nicht einfach und auf der ganzen Linie in unterschiedlichen Grundwertvorstellungen, ja nicht einmal durchgängig in unterschiedlichen Gewichtungen von Werten besteht. Die Grenzen zwischen unterschiedlichen Wertvorstellungen und Wertgewichtungen verlaufen nicht entlang der Grenzen und Kulturen, wenn von solchen in Anbetracht der fließenden Übergänge und Überlappungen überhaupt die Rede sein kann. Sie verlaufen vielmehr kreuz und quer zu ihnen.“<sup>49</sup>

Die „referenzstrukturellen“, fundierenden philosophischen und literarischen Texte der Weltkulturen könnten daher zu den zentralen Bausteinen einer intra- und interkulturellen Hermeneutik und Pädagogik werden und möglicherweise Wege zeigen zu „empirischen Universalien“. Sie allein können aufgrund ihrer Allgemeinheit und Dichte, aufgrund ihrer sprachlichen Qualität und ihrer historischen Distanz orientieren, ohne mit festgelegten Antworten vorzeitig zu normieren. Das schließt die fundierenden religiösen Texte nicht von der Behandlung aus, doch sollte auch sie geleitet sein von den auf das vergleichende Verstehen gerichteten Jasperschen Kategorien. Erst in der Gestalt solch einer „kategorialen Neutralisierung“ dürfte für die meisten Menschen im Sinne einer Ergänzung der eigenen religiösen Identität die ernsthafte Auseinandersetzung mit anderen Lebens- und Weltentwürfen außerhalb der eigenen Religion zumutbar sein, ohne daß sich aus dem Gefühl der Bedrohung der eigenen Identität eine ungewollte Polarisierung ergibt. Das gilt erst recht für die Gruppe derer, die sich keiner Religionsge-

---

<sup>49</sup> E. Holenstein, Wo verlaufen Europas Grenzen? Europäische Identität und Universalität auf dem Prüfstand, in: M. Brouckere/H. Nau (Hg.), Ethnozentrismus, 54.

meinschaft mehr zugehörig fühlen und jede hermeneutische Auseinandersetzung mit religiösen Texten verweigern, solange sie das leitende Interesse der Bekehrung oder Vereinnahmung im Sinne einer bestimmten Religion vermuten.

Was damit angedeutet wird, ist das m.E. notwendige Programm einer „interkulturellen Allgemeinbildung“, die das bewährte „Prinzip Kanon“ aus dem intrakulturellen Rahmen herauslöst und auf den globalen Kontext überträgt. Ihre zentrale Aufgabe besteht darin, die Menschen zur Unterscheidung von der „Innenperspektive“ ihres eigenen Glaubens und ihrer eigenen Weltanschauung, die Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit erhebt, und der „Außenperspektive“ derselben, die sie mit Distanz als ein Deutungsmuster unter mehreren betrachtet, zu befähigen, damit sie anderen und fremden Paradigmen offen und frei gegenüber treten können.<sup>50</sup> Wenn Huntingtons These richtig ist, daß der Frieden heute am meisten gefährdet ist an den „kulturellen Bruchlinien“ innerhalb und außerhalb der Staaten, so wäre eine Vereinbarung zwischen den Staaten der Welt unter dem Dach der Vereinten Nationen anzustreben, die eine auf die Referenzstrukturen gestützte pädagogisch-philosophische Grundlegung interkultureller Kommunikation zum Ziel hat. Das Ziel dieser Bemühungen besteht in einem reflexiv abgefeierten und gesteuerten *clash of experiences* (wie es Clifford Geertz ausgedrückt hat)<sup>51</sup>, der wohl das beste Mittel ist, um einem mit kriegerischen Mitteln ausge-

---

<sup>50</sup> Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos, 129f und die Skizzen in ders., Weltfrieden durch Religionsfrieden (1993), in: B. Jaspert (Hg.), Hans Kungs „Projekt Weltethos“, 7–33, 32f. Zu lernen und einzuüben ist mithin eine Hermeneutik, die weder das Fremde und Andere in identitärem Mißverständnis als das Eigene vereinnahmt, noch andererseits seine totale Differenz und Inkommensurabilität behauptet. Eine Skizze dieser „analogischen Hermeneutik“, die aus vielen empirischen Gründen von Überlappungen der Kulturen ausgeht, „die Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen“ (72), gibt R.H. Mall, Interkulturelle Philosophie und die Historiographie, in: M. Brocker/H. Nau (Hg.), Ethnozentrismus, wo es S. 78 heißt: „Wer Differenz als einen Unwert betrachtet und Identität verabsolutiert, verfährt ideologisch; wer Differenz absolut setzt, verhindert den Diskurs. Für ein interkulturelles Gespräch reicht eine schwache Version des Konsensualismus aus, die besagt, daß der Konsens ein zu realisierendes Ideal ist, jedoch nicht hypostasiert werden darf.“ Die Geschichte lehrt, daß friedliche Kulturbegegnungen dann zum Scheitern verurteilt waren, wenn implizit oder explizit falsche Absolutheitsansprüche am Werke waren. Es können nämlich zwei Formen des Absolutheitsanspruchs unterschieden werden: „1. Absolutheit nach außen und 2. Absolutheit nach innen. Der Absolutheitsanspruch nach außen beinhaltet einmal die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugungen für sich und für die seinen, und zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen. Der Absolutheitsanspruch nach innen hingegen vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden. Unser Toleranzmotto lautet daher: Mein Weg ist wahr, ohne daß dein Weg deswegen falsch sein muß. Der Absolutheitsanspruch nach innen ist dem Absolutheitsanspruch nach außen vorzuziehen, denn er erlaubt uns, mit völliger Gewißheit für die eigene Überzeugung einzutreten, ohne uns innerlich zu relativieren. Ein solcher methodologischer Standpunkt bildet den Ausgangspunkt aller unserer interreligiösen und interkulturellen Diskurse und hilft uns, die Wahrheit zu vertreten, ohne dabei Konflikte zu produzieren“ (Mall, Interkulturelle Philosophie und die Historiographie, 84f).

<sup>51</sup> Ich verdanke das Zitat Mall, Interkulturelle Philosophie und die Historiographie, 79. Ebd. der Hinweis auf M. Eliade, Die Sehnsucht nach dem Ursprung, Wien 1973, 208: „Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewe-

tragenen *clash of civilizations* langfristig den Boden zu entziehen. Im Anschluß an die jeweiligen Referenzstrukturen könnte damit ein wichtiger, vielleicht sogar der entscheidende Schritt für die Grundlegung tieferer Kommunikation getan werden, wie Jaspers sie gewollt hat.<sup>52</sup>

Wie auch immer man im einzelnen die Realisierungsmöglichkeiten und die Schwierigkeiten dieses Projektes referenzstruktureller Kommunikationsfundierung einschätzen mag – man sollte die sich bietenden Chancen nicht ungenutzt lassen.

καλὸν γὰρ τὸ ἀθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη.<sup>53</sup>

---

gen, ohne provinziell zu werden“ mit dem zutreffenden Kommentar: „Diese Worte gelten mutatis mutandis für alle Philosophien, Kulturen und Religionen.“

<sup>52</sup> Ähnlich wiederum Mall: „So ist die Interkulturalität durch die ständige Suche nach Überlappungen gekennzeichnet. Ferner geht es um eine Strukturanalogie, die es uns erlaubt, auch das Fremde zu tolerieren und anzuerkennen. Die Rede von einer multikulturellen Gesellschaft bleibt ein Gerede, solange es uns nicht gelingt, uns die innere Kultur der Interkulturalität anzueignen“ (Mall, *Interkulturelle Philosophie und die Historiographie*, 88). Während Begriffe wie „Überlappungen“ und „innere Kultur der Interkulturalität“ bei Mall etwas unscharf bleiben, kommt seine Rede von einer „Strukturanalogie“ meiner Terminologie nahe. Im Unterschied zu „Strukturanalogie“ erlaubt es jedoch der Begriff der Referenzstruktur im Anschluß an Jaspers’ Achsenzeitkonzept, die ganze historische Dimension mit einzubeziehen und pragmatisch von inkulturierten Texten auszugehen, die durch die reflektierte Anwendung der Jaspersschen Kategorien auf einer mittleren Schärfenebene einen Fundus intra- und auch interkulturell vergleichbarer Bedeutungen aus sich entlassen. Anschlußfähig sind z.B. die Konzepte von A. Wimmer, *Die Pragmatik der kulturellen Produktion* und M. Fuchs, *Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive*, in: M. Brouckere/H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus, die für einen pragmatischen, auf dem „Willen zur Aushandlung von Bedeutungen“ beruhenden Universalismus plädieren.*

<sup>53</sup> „Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß“ (Plat. *Phaid.* 114c). Vgl. auch W. Burkert, *Klassisches Altertum und antikes Christentum. Probleme einer übergreifenden Religionswissenschaft*, Berlin 1996, 46, der zum Verhältnis von Theologie und Philologie bei diesem Prozeß bemerkt: „Als Erbe des Historismus ... sollte auf jeden Fall der Respekt vor den Fakten bleiben, der Respekt vor der Überlieferung, die Verpflichtung zur sachlichen Richtigkeit auf Grund genauen Studiums der Quellen, das nicht im Sinn postmoderner Belieblichkeit aufgegeben werden kann. Zugleich bleibt die Humanisierung einer multikulturellen Welt – nicht deren fundamentalistische Theologisierung – als gemeinsame Herausforderung im weiteren Rahmen. Die Philologie steht dabei, scheint mir, mehr als früher auch an der Seite der Theologie, indem wir uns gemeinsam den Fragen einer gemeinsamen Welt zu stellen haben. Man lernt nicht einfach aus der Geschichte. ... Daß die historische, altertumswissenschaftliche Forschung bei diesem allgemeinen Lernprozeß mithelfen kann, wage ich zu hoffen.“