



Christoph Antweiler

# Was ist den Menschen gemeinsam?

Über Kultur und Kulturen

2., aktualisierte und erweiterte Auflage

Christoph Antweiler  
Was ist den Menschen gemeinsam?



Christoph Antweiler

# Was ist den Menschen gemeinsam?

Über Kultur und Kulturen

2., aktualisierte und erweiterte Auflage

35 Abbildungen

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn.

Einbandabbildung: Teilnehmerinnen des  
„2nd World Congress of Imams and Rabbis for Peace“ 2006 in Sevilla, Spanien.  
Foto: Ammar Abd Rabbo, © dpa-Report.

## *Für Maria*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

2., aktualisierte und erweiterte Auflage 2009  
© 2009 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)**

ISBN 978-3-534-23019-8

# Inhalt

Vorwort zur 2. Auflage .....	7
Vorwort zur 1. Auflage (Auszüge) .....	8
Einführung .....	11

## Teil I – Gegenstand

1 Gesellschaftliche Debatten und Menschenbilder.....	18
1.1 Universalistische Postulate allerorten .....	18
1.2 Populärer Universalismus in visuellen Medien: The Family of Man .....	21
1.3 Normativer Universalismus .....	23
2 Kulturen unterscheiden und gleichen sich .....	32
2.1 Universalien als Gegenstand: Begriff, Termini und Metaphern.....	33
2.2 Universalien sind ein wichtiges Thema: allgemeine und kulturwissenschaftliche Relevanz .....	48

## Teil II – Kontext

3 Geistes- und Forschungsgeschichte: der Archipel universalistischer Ideen .....	55
3.1 Universalien in Geistesgeschichte und den Wissenschaften: ein meist implizites Thema .....	56
3.2 Universalien in der Geschichte der Ethnologie: Dauerbrenner und ungeliebtes Kind .....	76
3.3 Universalien in der heutigen Ethnologie: Skepsis und Herausforderung .....	107
3.4 Relevanz der Universalien für Ethnologie und Kulturwissenschaften .....	116
4 Ethnologie als Humanwissenschaft: Credo und Programm .....	125
4.1 Grundhaltung und Biases .....	125
4.2 Ethnologie als Teil der Humanwissenschaften: Humanities und Science .....	127
4.3 Relationen zwischen Grundorientierungen der Ethnologie .....	132

## Teil III – Systematik

5 Kulturen und Natur des Menschen: biologisch sind Menschen kulturell .....	139
5.1 Kulturen: der Nexus von intrakultureller Vielfalt und Universalien .....	139
5.2 Natur des Menschen: eindimensionale und dualistische Menschenbilder.....	144
5.3 Homo sapiens: Einzigartigkeit vs. Sonderstellung .....	158

6	Universalien im Überblick .....	172
6.1	Einschränkende Vorbemerkungen .....	172
6.2	Erzählen und expressive Kultur .....	174
6.3	Sozialität .....	181
6.4	Weltbilder und Menschenbilder .....	189
6.5	Rituale und Glaube .....	195
6.6	Denken und Wissen .....	200
6.7	Sprachen und Sprechen .....	205
6.8	Verhalten und Erleben .....	211
6.9	Gender, Sexualität und soziale Reproduktion .....	218
7	Methodik: Deduktion, Fallstudien und Vergleichsverfahren .....	223
7.1	Potenzielle Kandidaten finden: Deduktion aus Theorieannahmen .....	224
7.2	Einzelfallstudien: postulierte Universalien prüfen .....	225
7.3	Kulturunabhängige Begriffe? .....	229
7.4	Universalienlisten .....	233
7.5	Bewertung der Universalienkataloge und alternative Darstellungsformen .....	237
7.6	Kulturvergleich .....	242
7.7	Artvergleich .....	250
8	Taxonomie: Formen, Ebenen und Tiefe von Universalien .....	254
8.1	Ebenen, Bereiche und Zeittiefe .....	254
8.2	Gehalt und Tiefgang .....	257
8.3	Grade der Universalität .....	260
8.4	Implikationsuniversalien und andere Sonderformen .....	262
9	Erklärungen: Warum existieren Universalien? .....	265
9.1	Fallstricke der Universalienforschung und des Antiuniversalismus .....	265
9.2	Systematik der Erklärungsansätze .....	275
9.3	Kulturkontakt: Universalien durch Kulturtransfer und Diffusion .....	278
9.4	Funktion, Konvergenz und Strukturimplikation: emergente Universalien durch Lebensumstände .....	282
9.5	Evolution: Universalien durch Anpassung .....	285
9.6	Komplexe Ursachen .....	292
10	Kritik des Universalismus: interne und externe Argumente .....	294
10.1	Reifizierung: versteckte Syllogismen und implizite Primitivität .....	294
10.2	Relativistische und empirische Kritiken .....	296
10.3	Fundamentalkritik: Universalienforschung ist eurozentrisch und hegemonial .....	298
11	Synthese: Menschliche Universalien und die Humanwissenschaften .....	301
	Glossar .....	310
	Bibliographie .....	332
	Anhang .....	393
	Abbildungsverzeichnis .....	410
	Register .....	412

## Vorwort zur 2. Auflage

Die erste Auflage dieses Buchs (2007) war erfreulich schnell ausverkauft. Obwohl es sich um ein wissenschaftliches Buch handelt, gab es auch sehr viel Interesse seitens der Medien. Mehr und mehr Menschen scheinen unzufrieden damit zu sein, Kultur immer nur als Differenz zu sehen und Identität nur noch im Plural zu buchstabieren. Auch durch die Globalisierungsdebatte besteht in der Öffentlichkeit eine Nachfrage nach wissenschaftlichen Beiträgen, die empirisch nach der Einheit der Menschheit fragen. Grundlegende Aussagen zum Menschen kommen heute besonders aus den Lebenswissenschaften. Andererseits besteht eine breite Kritik an ausschließlich biologischen Ansätzen. Insofern sind Beiträge gefragt, die eine ganzheitliche – tatsächlich biokulturelle – Sicht auf die Kulturen der Menschheit werfen. Hierzu gibt es im Fachbuchbereich und auch bei Sachbüchern nur wenige Beiträge, wenn man von weltanschaulich geprägter Literatur absieht. Auch wenn es das Ziel dieses Buchs bleibt, einen wissenschaftlichern Beitrag zu liefern, sind demnach politische Fragen mit zu bedenken. Bildlich gesprochen, geht es um die Frage, wie man die Welt als Ganze behandeln kann und sie dabei weniger als Globus betrachtet, womit Differenzen betont werden, sondern als Planeten, was den Blick auch für Gemeinsames öffnet (Sicks 2008).

Diese Auflage ist durchgehend überarbeitet worden. Für die Neuauflage habe ich bislang erschienene Rezensionen (Lacour 2007, Ponse, 2007, Chevron 2008, Ehlers 2008b, Griese 2008, Kather 2008a, Reiter, 2008, Wahlfeld 2008) genutzt. Die Besprechungen waren weitestgehend positiv. Dennoch enthielten sie Kritiken und Vorschläge, denen ich in dieser Überarbeitung nachgekommen bin, soweit es meine Kompetenz erlaubt. Weiterhin haben mir die Kommentare auf Rückmeldebogen geholfen, deren Versendung freundlicherweise die Stiftung Apfelbaum in Köln finanzierte. Hilfreich waren auch die Diskussionen nach den vielen Vorträgen, zu denen ich aufgrund des Buchs eingeladen wurde. Um dieses Vorwort nicht aufzublähen, möchte ich pauschal den Rezessenten und Kollegen sowie mehreren Forschungsgruppen und Sonderforschungsbereichen der DFG danken. Mein Dank gilt auch etlichen Journalisten, die mit mir im Radio und im Internet öffentlich diskutiert haben. Gerade bei einem Thema mit so vielen Facetten sind Reaktionen einer Vielfalt von Menschen mit unterschiedlichsten Erkenntnisinteressen und Anwendungsmotiven wichtig.

In dieser Auflage habe ich vor allem die Argumentation noch deutlicher strukturiert sowie neue theoretische Erkenntnisse und empirische Befunde eingearbeitet. Einige Grundaussagen wurden noch deutlicher konturiert. Erstens habe ich die Suche nach Universalien im Meer kultureller Vielfalt stärker von einem absolutistischen Universalismus abgesetzt. Wenn es um kulturelle Vielfalt und Einheit geht, lassen sich logisch immer Gemeinsamkeiten und Unterschiede behaupten. Um zu zeigen, dass dies aber nicht nur eine Frage der jeweils eingenommenen Perspektive ist, zeige ich zweitens noch deutlicher, warum und in welcher Hinsicht die Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen grundlegender als Differenzen sind. Drittens habe ich den Unterschied zwischen Universalien auf der Ebene von Gesellschaften bzw. Kulturen (pan-kulturelle Muster) und Eigenschaften, die alle menschlichen Individuen teilen (pan-humane Charakteristika), noch klarer herausgearbeitet.

Gegenüber der Erstauflage wurden in mehreren Kapiteln grundlegende Änderungen gemacht: Das Kap. 6, in dem einzelne Universalien besprochen werden, ist jetzt systematischer angelegt und erheblich erweitert. Aus diesem Grund sind die ausgewählten Universalien jetzt auch im Inhaltsverzeichnis in thematische Komplexe gegliedert. Das 7. Kap. zu Methoden habe ich so umgebaut, dass das notorische Problem kulturunabhängiger Begriffe jetzt vor die Besprechung der Universalieninventare und die Methoden des Vergleichs gestellt ist. Das Kap. 9 zu Erklärungen wurde dahingehend verändert, dass die „Fallstricke“ logischer angeordnet und außerdem als Fragen formuliert sind, weil das produktiver erscheint. Dem berechtigten Einwand, dass ältere Arbeiten zur Wissenschaftsgeschichte und französischsprachige Beiträge zu wenig genutzt werden, konnte ich in dieser Neuauflage auch angesichts der Mehrbelastungen durch die Studienreform kaum nachkommen. Die verarbeitete Literatur ist umfangreich, bleibt aber vorwiegend auf deutsch- und englischsprachige Werke ab der Mitte des 20. Jahrhunderts konzentriert. Durchgehend wurden Druck- und Formulierungsfehler korrigiert. Ich danke Simone Christ wieder für Korrekturen und auch für sehr gute Formulierungsvorschläge. In der Abschlussphase stellten sich plötzlich unlösbar erscheinende Probleme mit der Textverarbeitung. Meine Frau Maria-Blechmann behielt einen klaren Kopf und löste sie. Danke!

Eine Übersetzung dieses Buchs ins Englische ist in Arbeit. Dies wird ermöglicht durch die Volkswagenstiftung, die im Rahmen der Initiative *Deutsch plus – Wissenschaft ist mehrsprachig* die „Übersetzung herausragender deutschsprachiger wissenschaftlicher Arbeiten in eine andere Weltsprache“ finanziert (<http://www.volksbanken.de/service/presse.html?datum=20080731>). Das ehrt mich und ich danke der Volkswagenstiftung sehr, denn in den englischsprachigen Ländern werden die Themen dieses Buchs besonders intensiv diskutiert, wie das Literaturverzeichnis zeigt.

Köln, im Frühling 2009  
Christoph Antweiler

## Vorwort zur 1. Auflage (Auszüge)

„Ich höre, du schreibst ein Buch über Universalien?“ fragen mich Kolleginnen und Kollegen. Dann folgt zunächst ein „Ach“, ein staunendes Schweigen, ein leises anerkennendes Pfeifen oder ein nachdenkliches „Mmmm“. Pascal Boyer berichtet als Religionsethnologe über ähnliche Reaktionen seiner französischen Kollegen. Die Aussage, er arbeite an einer allgemeinen Theorie von Religion, die mit universalen kognitiven Prozessen argumentiere, rief bei Geistes- und Kulturwissenschaftlern ein herhaftes Lachen hervor, wie nach einem nicht allzu geistreichen Witz (Boyer 1994:xv). Auch ich musste eine gewisse Skepsis von Kollegen gegenüber diesem Vorhaben feststellen – warum dies so ist, ist bereits Teil der wissenschaftlichen aber auch öffentlichen Debatte um Universalien.

In diesem Buch geht es um Charakteristika, in denen sich alle Kulturen gleichen oder in denen alle bekannten Gesellschaften einander zumindest sehr ähnlich sind. Ich gehe der Frage nach, welche Phänomene sich regelmäßig in allen Gesellschaften finden. Das

können soziale oder psychische Merkmale sein, ebenso wie Verhaltensweisen oder materielle Produkte. Die Universalität dieser Charakteristika gilt auf der Ebene von Kulturen (Gesellschaften, Sozietäten), weshalb sie oft „Kulturuniversalien“ genannt werden. Sie kommen in allen Kulturen vor, nicht aber notwendigerweise auch bei allen Individuen. Wir suchen nach kulturübergreifenden Kongruenzen, die über Triviales, wie die Tatsache, dass es in allen Kulturen Wirtschaft, Erziehung und Sexualität gibt, hinaus gehen. Schon weniger banal ist die Tatsache, dass Sexualität überall bestimmten Mustern folgt und kulturell geregelt ist. Eine der bekanntesten postulierten Universalien betrifft sehr spezifische Regeln zur Sexualität. Es ist die Inzestmeidung bzw. Inzestscheu, also das Vermeiden von Geschlechtsverkehr (bzw. der Heirat oder der Fortpflanzung) zwischen als verwandt angesehenen Personen. Diese populär als „Inzesttabu“ diskutierte Universalie hat nicht nur das Interesse Sigmund Freuds (1856-1939; 1956:7-24) geweckt, der dafür sorgte, dass die Diskussion um dieses Tabu auch in die öffentliche Debatte Eingang fand. Die Inzestmeidung und die damit verknüpften Normen, Verbote und Sanktionen haben eine enorme Faszination auf Klassiker der Ethnologie und Soziologie, wie John McLennan, Émile Durkheim, Lewis Henry Morgan, Johann Jacob Bachofen, Edvard Alexander Westermarck und Claude Lévi-Strauss, ausgeübt:

"If ten anthropologists were asked to designate one universal institution, nine would likely name the incest prohibition; some have expressly named it as the only universal one." (Kroeber 1939:46)

Eine Zusammenschau der neueren interdisziplinären Wiederauflage der Debatte zum Inzest und seiner Meidung (Turner & Maryansky 2005) beinhaltet neben 200 Seiten Text eine 46 Seiten lange dicht gesetzte Bibliographie! Das Inzestmeidungsgebot ist aber nur eines von zahlreichen Beispielen für das, worin menschliche Kulturen sich gleichen – und worüber Wissenschaftler hitzig debattieren. Im Unterschied zum Inzesttabu und wenigen anderen weithin bekannten Universalien, wie dem Ödipus-Komplex, wurde bislang über menschliche Universalien deutlich mehr spekuliert als theorieorientiert diskutiert und empirisch geforscht. Robin Fox gibt eine launig formulierte Auflistung, die die Bandbreite postulierter Universalien aufzeigt:

„Regeln über Besitz, Regeln über Inzest und Heirat, Tabu- und Meidungssitten, Methoden der Konfliktregelung mit einem Minimum an Blutvergießen, Glaube an Übernatürliches und darauf bezogene Praktiken, System des Sozialstatus und Methoden zur Anzeige dessen, Initiationszeremonien für junge Männer, Liebeswerbungspraktiken mit Bewunderung von Frauen, Systeme der Körperschmückung, männliche Aktivitäten, von denen Frauen ausgeschlossen sind, Wettspiele, Herstellung von Gegenständen und Waffen, Mythen und Legenden, Tanz, Vergewaltigung und in unterschiedlicher Dosis Mord, Selbstmord, Homosexualität, Schizophrenie, Psychosen, und Neurosen und verschiedene Praktiker, die daraus Vorteil ziehen oder es behandeln, je nachdem, wie sie gesehen werden.“ (Fox 1980:13f., Übers. CA)

Unter vielen Kolleginnen und Kollegen, die mein Denken über das Thema befruchtet haben, danke ich besonders Peter Hejl (Siegen) und Matthias Uhl (Bielefeld), die sich beide als darwinistisch inspirierte und zugleich sozialwissenschaftlich versierte Medienwissenschaftler mit Universalien befassen. Mit ihnen habe ich oft über das Thema diskutiert, u. a. im Rahmen gemeinsamer Vorhaben. Don Brown (Santa Barbara), dem

Nestor der modernen Universalienforschung, danke ich für persönlichen Austausch und dafür, dass er mir Arbeiten schon vor ihrem Erscheinen zugänglich machte. Jerry Barckow (Halifax, Nova Scotia) und Pete Richerson (Davis, California) halfen durch offenen Austausch bei verschiedenen Gelegenheiten diesseits und jenseits des Atlantiks. Meinem Freund Philipp Gonon (Zürich) danke ich für viele bereichernde Gespräche über humanwissenschaftliche Themen.

Eine Hilfe waren und sind die organisierten Debatten in einer von der VW-Stiftung geförderten internationalen Tagungsreihe zu „Transcultural Universals“, die seit 2005 am Hanse-Wissenschaftskolleg in Delmenhorst bei Bremen (HWK; [www.h-w-k.de](http://www.h-w-k.de)) läuft und von mir mitorganisiert wird. Dies steht im Kontext eines langfristigen, von Gerhard Roth initiierten Forschungsprojekts zu „Determinanten menschlichen Verhaltens“. Hier wird der Brückenschlag zwischen Natur- und Geisteswissenschaften versucht. Dabei treffen nicht nur Wissenschaftler aus sehr unterschiedlichen Fächern, sondern auch aus verschiedenen nationalen Wissenschafts-„Kulturen“ zusammen. Der Dank geht hier vor allem an Uwe Opolka am HWK, der dieses Projekt vorantreibt. Dank gebührt auch den Betreibern des Internetforums „Menschliches Verhalten aus evolutionärer Perspektive“ (MVE-Liste; [www.mve.de](http://www.mve.de)). Die hier angezettelten Debatten gehören im deutschen Sprachraum zu den seltenen Initiativen, das Für und Wider darwinistischer Argumente im Bereich der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften konstruktiv zu beleuchten, statt ihnen unkritisch zu huldigen oder sie in ignoranter Weise abzuwatschen.

Mein Dank gebührt aber auch Kolleginnen und Kollegen, die Vorhaben wie diesem äußerst kritisch bis ablehnend gegenüber stehen. Das gilt für die meisten Mitglieder und Stipendiaten des DFG-Graduiertenkollegs „Identität und Differenz. Geschlechterkonstruktion und Interkulturalität (18.-20. Jahrhundert)“, an dem ich als Mitglied mitwirkte und das von 2000 bis 2006 an der Universität Trier lief. Hier wurde ich in anregender Weise mit ultrarelativistischen Positionen aus der Genderforschung, den *Cultural Studies* und den *Postcolonial Studies* konfrontiert, die Versuche, allgemeine Aussagen über Menschen und Kulturen zu machen, mit gehöriger Skepsis sehen.

Ich danke meiner Frau Maria Blechmann-Antweiler und meinen Söhnen Dario und Craig dafür, dass sie es tolerierten, dass ich in der Endphase des Schreibens an diesem Buch nicht immer so zugänglich war wie gewohnt. Mein Dank geht auch an Kollegen an meinem Institut in Trier. Corinne Neudorfer gab viele inhaltliche Tipps und verbesserte vor allem viele meiner allzu kruden Formulierungen. Mit meinem Freund und Kollegen Michael Schönhuth führte ich seit Jahren immer wieder Gespräche, die mich weiterbringen und meine Arbeit befruchten. Bei diesem Buch war er eine unschätzbare Hilfe, weil er sich intensiv mit dem ganzen Manuscript auseinandersetzte und mir durch viele Hinweise und kreative Vorschläge half, die Argumentation in eine deutlich klarere Struktur zu bringen. Danke! Myriam Demuth war in der Endphase dieses Projektes eine sehr große Hilfe. Ich danke Simone Christ und Raphaela Wolberg für die Mühen mit Hunderten von Fernleihen, für exzessive Kopierarbeiten und für etliche Verbesserungs-ideen. Bezuglich der Beschaffung verstreuter Literatur und z.T. abgelegenen Titeln geht mein Dank auch an die effizienten Kräfte in der Bibliothek der Universität Trier.

Trier, Neujahr 2007  
Christoph Antweiler

# Einführung

*Menschen sind vielschichtige Naturwesen  
in vielschichtigen Sozialgefügen.*  
Christian Thies, 2004

*Zusammenfassung „in a nutshell“*

Journalisten bitten Autoren oft, ihr Buch in einem Satz zusammenzufassen. Angesichts dieses umfangreichen Buchs gönne ich mir drei Sätze: Es existiert eine enorme Vielfalt zwischen und innerhalb der Kulturen der Menschen, aber es gibt dennoch viele Phänomene, die in allen Gesellschaften regelmäßig vorkommen. Diese Gemeinsamkeiten gründen teilweise in der Natur des Menschen; teils haben sie aber auch andere, soziale, kulturelle und systemische Ursachen. Wir brauchen Kenntnisse über die Universalien der Kulturen für eine empirisch fundierte Humanwissenschaft und dieses Wissen ist auch politisch relevant für realistische Lösungen menschlichen Zusammenlebens.

## *Universalien und Vielfalt*

Universalien sind nicht einfach das Gegenstück zur Vielfalt der menschlichen Gesellschaften. Wirklich interessant werden Universalien erst, wenn man sie als Muster vor dem Hintergrund der Diversität menschlicher Daseinsgestaltung sieht. Die Erforschung von Universalien bietet eine besonders fruchtbare Perspektive auf die so genannte Natur des Menschen. Sie bietet einen Zugang, der den Mittelweg zwischen spekulativen Ansätzen und Wunschdenken einerseits und theorielosem Aufsammeln von vermeintlichen Ähnlichkeiten andererseits sucht. Mich interessiert ein nichtmetaphysischer Zugang zur Frage nach dem Menschen. Das leitende Credo ist, dass man erstens den Menschen weder auf Natur noch auf Kultur reduzieren kann und dass zweitens Kultur nicht auf Geistiges begrenzt werden kann, sondern etwas inhärent Soziales ist. Das Buch soll als Beitrag zu einer Anthropologie dienen, die einen kleinsten gemeinsamer Nenner für das Gespräch zwischen denjenigen Wissenschaften abgeben kann, die sich mit Menschen befassen. Anthropologie fasse ich auf als „.... Frage nach den Möglichkeiten des Menschen – und nach seinen Grenzen im Menschenmöglichen.“ (Hauschild 2005b:61) So verstanden bietet Universalienforschung einen Beitrag zu einer Humanwissenschaft im umfassenden Sinn, zu einer empirisch orientierten, dabei aber theoriegeleiteten Anthropologie als Wissenschaft vom „ganzen Menschen“.

Ich glaube, dass die Faszination durch die Vielfalt der kulturellen Varianten dazu verführt, die Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen auszublenden. Dies geht mir selbst so: Ich befasse mich hier mit menschlichen Universalien, aber mich beeindruckt nach wie

vor zunächst die Vielfalt – sowohl die Vielschichtigkeit zwischen Personen und innerhalb der Individuen als auch das Kaleidoskop der Kulturen. Dieses Buch ist ein Plädoyer dafür, Menschenbilder explizit zu machen, sie empirisch zu untermauern und dafür Ansätze der Universalienforschung aus ganz verschiedenen Fächern zu nutzen. Das bedeutet nicht, sich selbst, andere Menschen oder Kulturen nur noch als Vertreter eines Allgemeinen zu sehen. Ich meine aber, dass die gegenwärtigen Geistes- und Kulturwissenschaften recht einseitig auf die Besonderheiten einzelner Kulturen oder Subkulturen konzentriert sind. Kulturelle Unterschiede, die oft einfach feststellbar sind, können blind machen für weniger offensichtliche Ähnlichkeiten, eine Gefahr, die Robin Fox treffend als „ethnographic dazzle“ bezeichnete (Fox 1980, nach Fox 2005:2,11). Eine ultrarelativistische Fokussierung auf kulturelle Unterschiede verabschiedet sich allzu leichtfertig vom Universalmenschlichen.

### *Universalien und kosmopolitischer Humanismus*

Wissenschaftler erforschen bestimmte Phänomene nicht nur aus dem Motiv, etwas wissen zu wollen, sondern ihre Erkenntnisinteressen gehen weiter. Daher gibt es auch außerwissenschaftliche Motive, die einen Autor in Fallen tappen lassen können; und davon hält das Thema Universalien einige bereit. Wenn man Gleichheiten oder Familienähnlichkeiten zwischen Kulturen findet, besteht die Möglichkeit, auf dieser Basis gezielt weitere Gemeinsamkeiten auszubilden (Welsch 2006:122). Eine Gefahr liegt hier aber darin, bestimmte Universalien herbeizuwünschen statt sie nachzuweisen. Für politische Institutionen kann die Idee, die Menschheit als kosmopolitische Interessengemeinschaft zu begreifen, verführerisch sein. Ein Beispiel hierfür ist das gerade in der deutschen Entwicklungspolitik so gängige Motiv der „Einen Welt“, das als humanistische Version einer Ethik der planetaren Verantwortung durchaus als Handlungsanweisung wirksam wird. Angesichts der Sorge vor kultureller Zersplitterung und der Problematik einer galoppierenden Globalisierung ist die Suche nach Universalien, die Argumente gegen Fremdenfeindlichkeit und Rassismus liefern, nur zu verständlich. Wenn weltweit eine Ideologie des Individualismus und der Konkurrenz verbreitet wird, besteht bei Kritikern die Tendenz, gegenläufige Normen oder Motive universell unbedingt nachweisen zu wollen. Gesucht wird dabei vor allem nach positiv bewerteten Eigenschaften des Menschen oder aller Kulturen, wie Sozialität und Altruismus.

### *Universalien und Ethnologie*

Als Fach entstand die Völkerkunde um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Wissenschaftsgeschichtlich geht sie vor allem zurück auf die seit der Aufklärung virulent gewordene Frage, wie man die Vielfalt der Kulturen auf nichttheologische Weise erklären kann. Auch im Mittelpunkt der heutigen Ethnologie als moderner Völkerkunde steht zunächst die Vielfalt menschlicher Kulturen. Nach wie vor ist das Fach primär mit kulturellen Besonderheiten und kultureller Diversität befasst. Angesichts der in vielen Fächern und Medien verbreiteten Spekulationen über Universalien kann die Ethnologie demzufolge

eine kritische und empirische Perspektive auf das Thema bieten und Behauptungen über Universalien mit kulturvergleichend geschulter Brille prüfen.

Im deutschen Sprachraum widmeten sich im 19. Jahrhundert und noch bis zum Zweiten Weltkrieg etliche Größen der Ethnologie dem Thema Universalien, z.B. Adolf Bastian (1826-1905) und Wilhelm E. Mühlmann (1904-1988). Heutzutage gibt es dagegen nur sehr wenige deutsche Ethnologinnen und Ethnologen, die sich mit Universalien befassen oder befassten, etwa Andreas Bruck, Thomas Hauschild, Hans-Jürgen Hildebrandt, Jürgen Jensen, Klaus E. Müller, Joachim W. Raum, Wolfgang Rudolph, Justin Stagl und Peter Tschohl. Die wenigen neueren Studien befassen sich mit Universalien zumeist im Zusammenhang mit einer Kritik an allzu konsequenter bzw. extremen Formen des Kulturrelativismus. Das einzige mir bekannte größere Forschungsprojekt zu Universalien in der Ethnologie in Europa war ein zweijähriges österreichisches Projekt „Menschliche Universalien und Kulturgeschichte“, das von Karl R. Wernhart geleitet und von Marie-France Chevron bearbeitet wurde (Chevron & Wernhart 2000/2001, Chevron 2004: bes. 398-422).

Eine Fokussierung auf kulturelle Besonderheiten und methodisch auf Fallstudien, eine Essentialisierung von Differenz, ist für die klassische Ethnologie kennzeichnend. Die Präponderanz kultureller Unterschiede gilt nicht nur für die deutschsprachige Ethnologie, sondern kennzeichnet das internationale Erscheinungsbild des Fachs. Diese Haltung erschwert innerhalb der Ethnologie eine so breit angelegte Studie. Völkerkundler haben immer wieder universalistische Interessen gezeigt und der Kulturvergleich, der sich für das Aufspüren von Universalien hervorragend eignet, war von Anbeginn eine Säule der Disziplin. Im Alltagsgeschäft ist das Fach aber auf partikularistische Fragestellungen konzentriert, die mit einem „mikroskopischen“ Methodenansatz untersucht werden. Die partikularistische Sicht enthält aber uneingestanden selbst schon die Suche nach allgemeinen Mustern, da Ethnologen primär nicht an Details als solchen, sondern an Mustern und Regelmäßigkeiten interessiert sind, wenn auch auf der Ebene einzelner Gesellschaften (Fox 2005:9ff.). Selbst Beschreibungen einzelner Kulturen sind implizit komparativ und beschäftigen sich damit indirekt mit Universalien, indem sie Lebensweisen in bestimmten (fremden) Kulturen den Mitgliedern anderer, meist westlicher, Kulturen erklären (Peacock 2001:96).

Die Fixierung auf Partikuläres und auf kulturelle Unterschiede prägt auch die Wahrnehmung des Fachs in der Öffentlichkeit. In Medien und Populärkultur steht die Ethnologie fast ausschließlich für Fremdes, Befremdendes und Exotik (Antweiler 2005a:46-52, Schönhuth 2005:83-88). Das gilt genauso für ihre Wahrnehmung durch Vertreter anderer Geistes- und Kulturwissenschaften. Theorien und Befunde des Fachs werden in Wirtschaft, Medien und Politik aufgegriffen und benutzt, aber dabei geht es fast unisono um die Betonung kultureller Unterschiede. Dahinter steht ein inzwischen weltweites Verständnis von Kulturen als wechselseitig voneinander abgegrenzten „Containern“. Obwohl in den Kulturwissenschaften schon weitgehend überwunden, ist kulturelle Differenz gegenwärtig die globale Leitwährung des Denkens über Kultur. Aus Angst vor einer Homogenisierung der Weltgesellschaft und dem Verschwinden von Vielfalt hat sich der suchende Blick der Wissenschaftler, Politiker und Medien wieder den Grenzen und Unterschieden zugewendet. Das mittlerweile weltweit gängige Wort „interkulturell“ markiert mit der implizierten Annahme einer Beziehung zwischen klar abgegrenzten Einheiten schon die Problematik eines wieder erstarkten Denkens von Kulturen als

Kugeln, Monaden oder Containern. Dies ist auch in den Kulturwissenschaften nur teilweise überwunden, ja sie florieren teilweise auf der Basis extremisierten Differenzdenkens (dazu kritisch van der Walt 2006, Welsch 2006:123, dagegen Griese 2008).

### *Universalien und Interdisziplinarität*

Beim Thema Universalien ist Interdisziplinarität kein Postulat, sondern schiere Notwendigkeit. Disziplinär gesehen reicht es nicht, ethnologische Untersuchungen zum Thema heranzuziehen. Für eine Synopse musste ich mich in unterschiedlichste Wissenschaften und Denkweisen einarbeiten, was dauert. Weiterhin habe ich auch ältere und vor allem abgelegene Publikationen ausfindig machen müssen. Neben anderen Projekten habe ich an diesem Buch zehn Jahre gearbeitet. Für diese Untersuchung verwende ich Beiträge aus sehr vielen Disziplinen, sowohl aus den so genannten Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften als auch aus den Naturwissenschaften. Dies zeigt schon ein kurzer Blick in die lange Bibliographie. Viele der Autoren außerhalb der Ethnologie, die ich für besonders wichtig halte oder die mich besonders inspirierten, kommen aus sehr unterschiedlichen Fächern, z.B. Scott Atran (Psychologie), Pascal Boyer (Religionsphilosophie), Wolfgang Welsch (Philosophie), Carl Degler und Jörn Rüsen (Geschichtswissenschaften), Ellen Dissanayake (Ur- und Frühgeschichte), Elmar Holenstein (Linguistik, Philosophie), Bruno Latour (Soziologie), Peter J. Richerson (Ökologie) und Frans de Waal (Primatologie). Entsprechend der Reichweite des Themas ist es unvermeidbar, dass ich in vielen Bereichen dilettieren muss. Ich bin Ethnologe (Völkerkundler), habe aber daneben einen naturhistorischen Hintergrund.<sup>1</sup> Diesen Erfahrungen zufolge nutze ich innerhalb eines breiten Spektrums an Disziplinen schwerpunkt-mäßig Erkenntnisse aus den Sozial- und Kulturwissenschaften, sowie diverse Ansätze darwinistisch inspirierter Humanwissenschaft.

### *Zielsetzung*

Ich gehe davon aus, dass Universalien nicht einfach durch eine Art „Meinungsumfrage bei allen Völkern der Welt“ zutage gefördert werden können (Geertz 1992:65). Nur eine umsichtige Synthese empirischer Erkenntnisse mit einem konsistenten theoretischen Rahmen wird hier weiter bringen. Ich will in diesem Buch einen systematischen Überblick zum Thema Kulturuniversalien geben. Außerhalb der Linguistik gibt es zum

<sup>1</sup> Im universitären Alltag befasse auch ich mich vorwiegend mit Fragestellungen, die für Völkerkundler nahe liegender sind. Meine empirischen Spezialgebiete sind kulturspezifische Kognition (*local knowledge, indigenous knowledge*), regionalisierte Formen von Urbanität sowie regionaler Kulturwandel. Diese Themen untersuche ich in lokalisierten Untersuchungen auf der Basis von intensiver Feldforschung in Südostasien, vor allem in der Region Südsulawesi in Indonesien (z.B. Antweiler 2000, 2004c). Meine naturwissenschaftlichen Interessen gehen darauf zurück, dass ich vor meinem Ethnologiestudium in einem ersten Studium Geologie und Paläontologie studierte, wobei ich Biologie mit einem Schwerpunkt auf Evolution als Nebenfach wählte. Diese unterschiedlichen Interessen treffen sich in theorieorientierten Studien zu generationsübergreifendem Kulturwandel bzw. sozialer Evolution (z.B. Antweiler 1988, 2005b, Antweiler & Adams 1991, Wuketits & Antweiler 2004, Antweiler 2008a).

Thema Universalien kaum monographische Arbeiten. Einschlägig ist ein Buch von Donald Edward Brown, welches die einzige neuere Monographie darstellt (Brown 1991). International gibt es einige wenige Sammelbände, im deutschsprachigen Raum widmen sich dem Thema außer einigen Aufsätzen explizit nur die von Neil Roughley (2000, dazu vgl. Antweiler 2004a) und Peter Hejl (2001) herausgegebenen Bände.

Einen besonderen Beitrag der Ethnologie zum Thema sehe ich in der prinzipiell vorsichtigen Haltung gegenüber Universalien. Ethnologen sind durch die Schule des Kulturrelativismus gegangen und haben eine grundsätzlich kontextualistische und vergleichende Perspektive. Universalienpostulate werden bei Ethnologen also immer erst einmal auf Vorbehalte stoßen. In einem Buch über Universalien kann diese Haltung dazu beitragen, allzu vorschnellen Postulaten von Universalien mit einer kritischen Vorsicht zu begegnen. Ich bringe Universalität und Vielfalt zusammen, statt sie gegeneinander auszuspielen. Hierfür nutze ich u. a. Erkenntnisse aus der Universalienforschung in der Linguistik seit den 1960er Jahren, die in der Ethnologie und anderen Kulturwissenschaften nur am Rande zur Kenntnis genommen wurden. Ein radikales, aber diskussionswürdiges Argument dieser Forschungen geht dahin, dass Unterschiede innerhalb von Gesellschaften und Diversität zwischen Gesellschaften in Art, Grad, Funktion und Auswirkungen gleich sind (Holenstein 1998d:326; Cappai 2005:96). Die intrakulturelle Vielfalt in einer Kultur wäre demnach der interkulturellen Variabilität der Menschheit analog. Damit könnte die Universalienforschung auch einen Beitrag zur Frage der Abgrenzung von Kulturen und zu Modellen kultureller Vielfalt leisten.

Im Hinblick auf die Kulturwissenschaften und hier besonders die Ethnologie möchte ich die Universalienforschung rehabilitieren. Dazu soll dieses Buch zum einen die Monographie von Brown um eine systematische Darstellung ergänzen und aktualisieren. Ferner sollen bei der Diskussion der Ursachen von Universalien die tendenziell evolutionspsychologische Argumentation bei Brown durch die Diskussion anderer Ursachen ergänzt werden. Dazu nutze ich vor allem neueres deutsch- und englischsprachiges Schrifttum, während ältere Arbeiten und französischsprachige Beiträge weniger Berücksichtigung finden. Weiterhin will ich die Kritiken an der Universalienforschung konstruktiv aufnehmen. Fundamentale Kritiken, etwa Positionen, welche die Existenz von Universalien verneinen bzw. der Ansicht sind, dass Universalien trivial oder nur durch pure Gleichsetzung gleich seien, sollen berücksichtigt werden. Auch Autoren und Autorinnen, die verallgemeinernde Wissenschaft und besonders die Rede von einer Natur des Menschen strikt ablehnen, kommen zu Wort. Dies sind etwa Kritiken, die aus postmodernistischen, poststrukturalistischen oder postkolonialistischen Richtungen kommen. Drittens sollen die neueren und leider sehr verstreuten Resultate der Universalienforschung seit den 1990er Jahren in einen Zusammenhang gebracht werden.

Ich versuche in diesem Buch, die folgenden Fragen nicht nur zu stellen und sie zu problematisieren, sondern auch Antworten auf sie zu geben:

- Wie lässt sich der Satz „Alle Kulturen sind gleich“ verstehen, ohne in logische oder empirische Widersprüche zu geraten?
- Wie lassen sich Universalien präzise bestimmen, ohne unbemerkt in die euro- oder ethnozentrische Falle zu tappen?
- Welche Universalien werden – jenseits trivialer Gemeinsamkeiten – postuliert?
- Wie lassen sich pankulturelle Muster empirisch nachweisen und welche der postulierten Universalien halten empirischer Evidenz stand?

- Wie kann man Universalien erklären? Welche der unterschiedlichen Erklärungen stehen in Konkurrenz, welche ergänzen einander?
- Warum kommen manche Phänomene zwar vor, sind aber als kulturell übliches Verhalten sehr selten (Vegetarismus, polyandrische Heirat, öffentlicher Geschlechtsverkehr), während andere überraschend weit verbreitet sind (Nahrungsverbote, Tieropfer)?
- Welche Beziehung besteht zwischen Universalität und kultureller Vielfalt?
- Welchen methodischen Wert haben Universalien für die Erklärung von intrakulturellem und interkulturellem Kulturwandel?
- Worin besteht die Relevanz von Universalien für die Humanwissenschaften?
- Welchen spezifischen Forschungsbeitrag leistet die theoriegeleitete empirische Ethnologie im Konzert der vielen Disziplinen, die bei der Erforschung von Universalien relevant sind?

### *Leserschaft und interdisziplinäre Brücken*

Das Buch wendet sich zum einen an Wissenschaftler verschiedenster Fächer, die sich eine interdisziplinäre Perspektive zum Thema Universalien erarbeiten wollen. Zweitens habe ich als Leserinnen und Leser wissenschaftlich interessierte Laien und öffentliche Entscheidungsträger im Blick, die sich einen Überblick zum Thema verschaffen wollen. Um das Verständnis des Themas für Leser mit unterschiedlichen Kenntnissen und Interessen zu erleichtern, habe ich ein ungewöhnlich umfangreiches Glossar erstellt. Ich möchte in diesem Buch nämlich eine Brücke zwischen verschiedenen Wissenschaften bauen, die für ein Verständnis des Themas wichtig sind, die sich aber in sehr verschiedenen Sprachen ausdrücken. Ein Verständnis der jeweiligen Termini eines Fachs ist eine notwendige Voraussetzung, um Argumente und Befunde nachzuvollziehen und mit denen anderer Disziplinen zu verknüpfen. Angesichts der verschiedenen Adressaten habe ich bewusst nur wenige Fußnoten verwendet und die Angaben zu zitierter und benutzter Literatur sämtlich ins Literaturverzeichnis verbannt. Die dementsprechend umfangreiche Bibliographie führt ganz bewusst bei vielen Themen sowohl Originalarbeiten als auch zusammenfassende Werke und in Einzelfällen auch populär gehaltene Darstellungen an.

### *Fahrplan*

Dieses Buch ist in drei Teile gegliedert. Dem in das Thema einführenden ersten Teil folgt eine historische Einordnung des Denkens über Universalien im zweiten Teil. Diese beiden Teile bilden die Grundlage für den längeren dritten Teil, der eine systematische Abhandlung des Themas bietet. Wer sich mehr für den wissenschaftlichen Hintergrund des Themas interessiert, könnte nur die ersten beiden Teile lesen. Wenn Sie sich dagegen eher konkret für Gleichheiten der Kulturen interessieren und sich fragen, wie man darüber etwas empirisch herausfinden kann, empfehle ich Ihnen, von Teil I direkt zu Teil III überzugehen.

Teil I gibt eine Einführung in das Thema und seine öffentliche Behandlung. Kap. 1 erläutert anhand des historischen Diskurses und aktueller Debatten, warum Gleichheiten zwischen Kulturen ein interessantes, aber auch umstrittenes Thema sind. Das 2. Kap. erläutert die wichtigsten Termini, zeigt, wie polysem das Wort „Universalien“ ist, führt in die zentralen Begriffe ein und verdeutlicht, warum das Thema besonders für die Kulturwissenschaften von Bedeutung ist. Eine der Hauptpunkte der Argumentation besagt, dass die Suche nach Gemeinsamkeiten menschlicher Kulturen und das Studium von Einzelgesellschaften einander wechselseitig erfordern, statt einander auszuschließen.

Teil II bietet eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Einordnung des Themas. Kap. 3 gibt dazu eine geraffte Übersicht der vielen Strömungen des Denkens über Universalien und zeigt das breite Spektrum an Wissenschaften, die heute für das Thema relevant sind. Es zeigt sich hier, dass die einzelnen Fächer sich sehr unterschiedlich intensiv mit dem Thema befasst haben. So wird deutlich, dass Universalien nicht nur ein aktuelles Thema sind, sondern uralte Fragen zu Menschen und ihren Kulturen betreffen. Dieses Kapitel beinhaltet auch eine gesonderte Darstellung der Behandlung des Themas in der Ethnologie. Kap. 4 legt meine Grundannahmen offen und leitet aus einer Kritik am eigenen Fach eine Programmatik der Ethnologie als einer modernen Kulturanthropologie ab. Dieses Kapitel wird in erster Linie Ethnologen und an Kulturwissenschaften Interessierte ansprechen.

Teil III stellt eine systematische Abhandlung zu Theorie und Methodik der Universalienforschung dar. Er bildet den Kern des Buchs und macht etwa die Hälfte des Textes aus. Kap. 5 bringt als theoretische Basis zunächst eine Darstellung des Verhältnisses zwischen Kulturen und der sog. Natur des Menschen. Weiterhin wird die Frage einer Sonderstellung des Menschen aufgrund neuerer theoretischer Einsichten und empirischer Befunde dargelegt. Eine zentrale Aussage dieses Kapitels ist, dass Universalien – entgegen weit verbreiteten Annahmen – nicht deckungsgleich mit Artmerkmalen des Menschen sind. Während sich die Natur des Menschen in jedem Individuum spiegelt, beziehen sich Universalien auf Kulturen als kollektive Einheiten. Kap. 6 gibt einen Überblick ausgewählter einzelner Universalien anhand einzelner Themenbereiche. Dort werden schon die methodischen Herausforderungen deutlich. Kap. 7 widmet sich darauf aufbauend den Methoden im Detail. Hier werden die Verfahren besprochen, mit denen man Universalien postuliert, erkennt und im Kulturvergleich überprüft. Ich diskutiere die Möglichkeit kulturunabhängiger Begriffe und die Problematik von Universalienlisten, einer klassischen Form, Universalien darzustellen. Kap. 8 erläutert die Vielfalt der Typen und Varianten von Universalien. Kap. 9 zeigt die Versuche, Erklärungen für Universalien zu finden. Dabei wird deutlich, dass es einige wenige Grunderklärungen gibt und dass die Bionatur des Menschen nur eine unter anderen Erklärungen darstellt. Kap. 10 gibt eine Übersicht über moderate und auch fundamentale Kritiken der Universalienforschung. Kap. 11 fasst die wichtigsten Aussagen zusammen. Der Anhang führt Beispiele von Auflistungen von Universalien auf, die im Text diskutiert werden und schon als solche zum kritischen Vergleich einladen.

# Teil I – Gegenstand

## 1 Gesellschaftliche Debatten und Menschenbilder

*Universalien und Normen sind zweierlei.*  
Karl Eibl, 2004

Als Einstieg in das Thema soll im Folgenden auf die gesellschaftspolitischen Debatten und unterschiedlichsten „Arenen“ eingegangen werden, in denen kulturelle Universalien verhandelt werden. Wir alle kennen universalistische Aussagen aus Gesprächen im Alltag oder aus den Massenmedien. „In jeder menschlichen Gesellschaft gibt es ...“. „In allen Kulturen wollen die Menschen ...“, „überall auf der Welt fühlen Menschen ...“, „der Mensch ist halt überall xyz“ oder „wir sind doch eine große Familie“. Wir hören solche Aussagen im Radio und lesen sie in der Presse. Ein Rezensent der Frankfurter Rundschau spricht vom „.... universellen Code der Macht“ (Prospekt), ein Buch stellt die Kulturgeschichte der Nudeln unter dem Titel „universal food“ (Serventi & Sabban 2003) dar. Politiker bedienen sich besonders häufig universalistischer Rhetorik und beziehen sich auf „urmenschliche“ Eigenschaften. So begann die Nobelpreisrede, in der Kofi Annan am 10.12.2001 die allen Menschen gemeinsame Humanität und das individuelle Leiden in den Mittelpunkt stellte, mit den Worten:

„Heute wird in Afghanistan ein Mädchen geboren. Ihre Mutter wird es im Arm halten und stillen, wird es umhegen und liebevoll umsorgen – so wie es jede Mutter wo immer auf der Welt tun würde. In dieser urmenschlichen Vorgangsweise kennt die Menschheit keine Unterschiede.“ (Annan 2002:21)

### 1.1 Universalistische Postulate allerorten

Aussagen über Universalien sind Feststellungen, die sich zwischen Allaussagen über Individuen und Allaussagen über ganze Gesellschaften bzw. Kulturen bewegen. Häufig werden sie pauschal auf den „Menschen an sich“, auf „die Menschheit“ (*humanity, all humanity, humankind, mankind*) bezogen, ohne zwischen Personen und Kulturen zu unterscheiden. Universalistische Aussagen finden sich quer durch mindestens die letzten 2000 Jahre der Geschichte. Plato etwa macht die universalistische Aussage, dass die ganze Menschheit, Griechen wie Nichtgriechen, an die Existenz von Göttern glaube.

Auf dem Waschzettel eines kürzlich bei der WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) erschienenen Buchs lesen wir eine ähnlich weit reichende Feststellung: „Rituale ermöglichen die Bewältigung kritischer und sozialer Situationen. Sie treten in ausgefeiltester Weise in allen Kulturen und Epochen auf.“ (Ambos et al. 2005)

Es scheint selbst eine Universalie zu sein, dass Menschen sich für die „Natur des Menschen“ und spezifischer für das Spannungsfeld zwischen Universalität und Spezifik der Kulturen interessieren. In Zeiten kultureller Begegnung, Mischung und Hybridität verstärkt sich dieses Bedürfnis. In Interviews werden Wissenschaftlern gerne Fragen gestellt wie diese: „Was ist stärker ausgeprägt: die Verschiedenheit der Menschen oder ein gemeinsamer Nenner, der sie trotz unterschiedlicher kultureller Prägung miteinander verbindet?“ (Wiegand 1999:42) Besonders häufig findet man universalistische Aussagen bei Prominenten oder Wissenschaftlern in Interviews in den Massenmedien. Hier ein aktuelles Beispiel aus einem Interview mit einem Psychologen zum Thema Casting-Shows:

Frage: „Ist der Wunsch, berühmt zu werden, ein menschliches Grundbedürfnis? Antwort: „Nein. Man darf nicht vergessen, dass es Millionen Jugendliche gibt, die sich lieber eine Hand abhauen würden, als sich auch nur für eine Sekunde zum Affen zu machen. Der Wunsch nach Zuwendung und Aufmerksamkeit ist allerdings eine anthropologische Konstante.“ (Ernst & Ottenschläger 2003:142)

In wissenschaftlichen Texten liest man universalistische Aussagen selten so explizit wie in der folgenden Passage aus einem populärwissenschaftlichen Bestseller über Universalien auf der Ebene der Individuen: „Allen Indizien zufolge ist die Art, wie Menschen sehen, sprechen und über Gegenstände oder andere Menschen nachdenken, überall auf der Erde grundsätzlich die gleiche.“ (Pinker 1998:50) Annahmen über Kulturuniversalien finden sich vielfach in wissenschaftlichen Texten innerhalb und außerhalb der Ethnologie, wenngleich zumeist weniger markant. Noch relativ deutlich ist etwa Wolfgang Marschall, wenn er schreibt: „Identifikationsbemühung macht einen wichtigen Anteil menschlicher Aktivität aus“ (Marschall 1990:8). Weit häufiger finden sich universalistische Aussagen über das „Wesen“, die „Natur“ oder die „Merkmale“ des Menschen aber nur als implizite Vorverständnisse, etwa in Lehrbüchern, z.B. der Ethnologie, Psychologie oder etwa der Wirtschaftswissenschaften. Universale Aussagen zu ethnologischen Themen finden sich vielfach in der popularisierten Ethnologie, z.B. in ethnologischen Museen oder in Fernsehbeiträgen. Im Faltblatt zum Neubau des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in Köln (aus dem Jahr 2005) findet sich etwa der Satz:

„Ausgangspunkt für das neue Haus am Neumarkt im Herzen der Stadt sind Themen, die Menschen überall auf der Welt bewegen, denen sie aber je nach regionaler und kultureller Prägung auf eigene Weise begegnen.“ (Gesellschaft für Völkerkunde zur Förderung des Rautenstrauch-Joest-Museums, o.J.:3)

Universalien können sehr allgemein oder sehr spezifisch sein. Die allgemeinen erscheinen leicht als offensichtlich und werden damit schnell als trivial oder banal abgetan. Spezifische Universalien dagegen sind überraschend; sie werden jedoch gern als „bloß spekulativ“ oder zweifelhaft eingeordnet. Dieses Spektrum zeigt sich schon bei den bekanntesten unter den vorgeschlagenen Universalien, dem schon angeführten Inzesttabu und dem Ödipuskomplex. Letzterer wurde von Sigmund Freud postuliert, wobei die

Konstellation des männlichen Kindes zwischen Vater und Mutter als universal behauptet wurde. Die Universalität wurde in der Ethnologie von Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942) bestritten, weil z.B. bei den matrilinearen Tobriandern der leibliche Vater für den Jungen weder Autoritätsperson noch sexueller Rivale im Kampf um die Mutter sei (Malinowski 1924:256ff., 1962, dagegen z.B. Spiro 1982). Der Ödipus-Komplex scheint nach heutigen Erkenntnissen zumindest fast universal zu sein (Bischof 1985, Riepl 1995, Johnson & Price-Williams 1996). Unter beiden Terminen wurden sehr unterschiedlich spezifische Phänomene verstanden. Auseinandergehende Definitionen können aber für die Diagnose eines Phänomens als universal oder nicht universal entscheidend sein. Deshalb sind unklare oder implizit bleibende Definitionen ein notorisches Problem der Universalienforschung.

Universalien werden umso interessanter, je weiter sie sich von elementaren physiologischen Tatsachen, wie Stoffwechsel oder einfachen Sinnesleistungen, entfernen. Aber selbst bei dieser „gemeinsamen Biologie“ liegen die Dinge nicht so einfach (Schiefenhövel 1999:1). Fast jeder wird der Aussage zustimmen, dass Menschen überleben wollen und sexuelle Wünsche haben. Dennoch ist es in vielen Kulturen „normal“, dass einzelne Personen oder Teilgruppen ihr ganzes Leben sexuell enthaltsam sind. Weiterhin gab und gibt es immer wieder Menschen, die sich bewusst und freiwillig zu Tode hungern. Als offensichtlich erscheinen diejenigen Universalien, die aus dem Erfordernis längerfristigen Überlebens einer Spezies resultieren, welche auf ein Leben in hoch organisierten Sozialverbänden angewiesen ist, wie das beim Homo sapiens der Fall ist. Beispiele sind Werkzeuge, Körperschutz, Kommunikationsverfahren, Kooperation bei Nahrungsgewinnung und Erziehungsmethoden. Weniger offensichtlich sind Universalien, die nicht im unmittelbaren Sinne für Individuen überlebenswichtig sind. Dazu gehören Arbeitsteilung, das Verbot sexueller Beziehungen zwischen bestimmten Kategorien von Verwandten, organisierte Formen der Teilung von Nahrung und des Gütertauschs, der Glaube an übernatürliche Kräfte, Übergangsriten (*rites de passage*) oder etwa die Existenz von Sport (Peoples & Bailey 2003:37f., Herzog-Schröder 2001).

Wenn Menschen einander im Alltag als Individuen vergleichen, so fällt den meisten zunächst die außerordentliche Variabilität unter den Menschen auf, vor allem in den Gesichtern, weniger dagegen die Ähnlichkeiten. Auch wenn ganze Kulturen verglichen werden, stehen in der Wahrnehmung – und derzeit weltweit auch im öffentlichen Diskurs – Unterschiede im Vordergrund: Kultur als Differenz. Die Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen werden oft erst dann betont, wenn zunächst ihre Differenz in den Mittelpunkt gestellt oder Gemeinsamkeiten vorerst sogar völlig geleugnet wurden. Die Sicht relativer Unterschiede hängt stark von der Vergleichsebene ab. Wenn Menschen sich und ihre Gesellschaften nicht mit anderen Menschen und Kulturen vergleichen, sondern mit Tieren bzw. Tierpopulationen, verschwinden die wahrgenommenen Unterschiede zwischen Menschengruppen hingegen fast ganz aus dem Blickfeld. Es werden dann in erster Linie Gemeinsamkeiten der biotischen *Conditio Humana* gesehen und demzufolge der Kontrast betont, der selbst zu den nächsten biologischen Verwandten, den höheren Primaten, besteht (Lewontin 1986:1f.). Die *Conditio humana* kann leicht auch zu einer naturalistischen Mystik werden. Der im Vorwort angesprochene Wunsch nach positiv besetzten Universalien scheint auf den ersten Blick harmlos zu sein. Er beinhaltet aber einige Probleme, wie ein Beispiel aus dem Bereich visueller Populärkultur zeigt.

## 1.2 Populärer Universalismus in visuellen Medien: The Family of Man

In den letzten Jahren häufen sich Projekte zur visuellen Dokumentation der weltweiten Vielfalt der Lebensformen der Menschheit (z.B. Ommer 2000, Lonely Planet 2004, 2005, Anonymus 2004, Winston 2005, Komatsu & Komatsu 2006). Diese Bücher zeigen auf den ersten Blick die Vielfalt der Menschen und die Diversität in ihren Lebensweisen. Unterschwellig wird aber auf universale Themen der Menschheit und kulturenübergreifende Probleme verwiesen. Ähnliche Projekte wollen Universalien in pädagogischer Absicht nahe bringen (Cleveland et al. 1979) und finden sich seit einiger Zeit auch im Internet (Payne & Gay 1997). Schon vor über 10 Jahren erlaubte ein von der UNESCO gefördertes „GeoSphere Project“, auf einer CD-ROM Einblicke in Daten und Fragebogenantworten von 30 „zufällig ausgewählten“ Familien aus der ganzen Welt (vgl. Wenker 2001, Menzel & Aluisio 2004, Menzel & Aluisio 2005).

Der klassische Vorläufer solcher Projekte war die extrem erfolgreiche Fotoausstellung *The Family of Man*, die Edward Steichen (1879-1973) für das Museum of Modern Art (MoMA) in New York als Kurator konzipierte. Anknüpfend an die Formulierung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 wurden 503 Schwarzweißaufnahmen von 273 Amateur- und Berufsphotographen aus 68 Ländern der Welt gezeigt. Mit dem Mittel der Photographie als Weltsprache zeigte die Schau in 24 Bildthemen, dass es überall allgemeine Menschheitsthemen und ähnliche Probleme, wie etwa Spiel, Arbeit, Geburt, Krankheit, Alter und Tod gibt. Steichen wollte damit einen „Spiegel der grundlegenden Übereinstimmung der menschlichen Gattung“ schaffen (Steichen 1955). Angereichert sind die Photos mit zeitlos wirkenden Zitaten, z.B. Sprichwörtern oder Sprüchen aus dem Alten Testamente zu jeder Abteilung (zu Details Philipp 1987, Schmidt 1996). *The Family of Man* tourte als Wanderausstellung in Form von *travelling editions* zwischen 1955 und 1961 durch 67 Länder und war ein sensationeller Erfolg. In Zeiten des Kalten Kriegs vermittelte die Ausstellung die Idee der Menschheit als Einheit. Die vielfachen Teilungen der Menschheit erscheinen als Oberfläche, als Zufallsprodukt, unter dem eine identische Substanz liegt. Die Verquickung von Vielfalt der Menschen und Einheit ihres Handelns und ihrer Emotionen fasziinierte ein Millionenpublikum. Das galt auch noch, als die Ausstellung in restaurierter Form ab 1993 in vielen Ländern der Welt, u. a. in Japan, erneut gezeigt wurde. In einer Zeit kultureller Umbrüche trägt diese Faszination, kombiniert mit humanistischen Utopien, sicher auch jüngere ähnliche Ausstellungen und Bücher.

Hinter solchen Projekten lauern manches Mal aber auch Wunschdenken, Sentimentalität, implizite politische Programmatik oder verkappte religiöse Ideale. In Berlin hieß die Ausstellung „Wir alle“ und in Paris „La Grande Famille des Hommes“, also „Die große Familie *der Menschen*“. Angesichts des Pariser Gastspiels kritisierte Roland Barthes die Ausstellung in seinen „Mythen des Alltags“ schon früh als moralisierend, sentimentalisch und pseudoreligiös. Er sagt, dass die Bilder die Verschiedenheit der Menschen mittels Hautfarben und Gebräuchen erst einmal steigern, „babelisieren“, um aus diesem Pluralismus dann in magischer Weise die Menschheit als Einheit zu gewinnen:

„.... der Mensch wird geboren, arbeitet und lacht und stirbt überall auf die gleiche Weise, und wenn in diesen Akten noch irgendeine ethnische Besonderheit steckt, so gibt man zumindest zu verstehen, dass hinter ihnen eine identische 'Natur' liege und dass Verschiedenheit nur formalen Charakters sei und der Existenz einer gemeinsamen Materie nicht widerspreche. Das läuft natürlich darauf hinaus, eine menschliche Essenz zu postulieren, und schon ist Gott bei unserer Ausstellung wieder eingeführt ....“ (Barthes 1974:16)

Im Jahr 1994 hat die Ausstellung, die dem Herzogtum Luxemburg von der amerikanischen Regierung schon 1964 geschenkt worden war, im Schloss Clerveaux in Luxemburg in restaurierter Form ihre ständige Heimat gefunden. Während die Beiträge in der aus diesem Anlass erschienenen Jubiläumspublikation (Back & Bauret 1994) noch mit wenigen Ausnahmen (Segalen 1994) eine Hommage an Steichen darstellen, kam es in der Folge zu intensiven Diskussionen, in denen vor allem die Argumente Barthes vertieft wurden (Schmidt 1996, Back & Schmidt-Linsenhoff 2004; vgl. Kissler 2000). An der Ausstellung wurde sowohl die unfreiwillige Betonung der physischen Differenzen einerseits als auch die universalisierende Aussage bemängelt. Die monumentale Verbrüderung verleugne diktatorisch jede soziale Differenz. Letzteres wurde als Instrument des amerikanischen Imperialismus im Kalten Krieg gesehen. Die Ausstellung blende nicht nur soziale Ungleichheiten und Probleme aus, sondern insbesondere die jüdische Shoah. Manche kritisierten den unterschwelligen patriarchalen Touch der „Menschenfamilie“; das verkappte Ideal der Schau sei die amerikanische Normalfamilie. Andere warfen ihr eine dröhrende Didaktik vor. Die Ausstellung sei in ihrer Form eine Vorform von konsumorientierten Themenparks und der „United Colours“-Kampagne von Benetton.

In vielem ähnelt die Ausstellung tatsächlich dem transnational propagierten „We are all one“-Gefühl (During 2005:86), wie es im Rahmen der Olympischen Spiele, der Fußballweltcups, globaler Wohltätigkeitsevents und etwa von Firmen, wie Benneton verbreitet wird. Aber schon eine genaue Sicht der verschiedenen Benetton-Kampagnen würde zeigen, dass dort ganz unterschiedliche Konzepte zu kultureller Vielfalt umgesetzt werden. Wenn man die Ausstellung *Family of Man* ansieht, erscheint vieles an den oben genannten Kritiken als berechtigt; manches ist aber auch überzogen. Vor allem wird aber vergessen, dass der Begriff der „Family of Man“ neben aller Problematik ein ernsthaftes Potenzial in sich birgt, wie Gernot Böhme ausführt. Die Metapher der Familie muss nämlich nicht christlich, jüdisch oder patriarchal verstanden werden und sie muss nicht tröstend oder sentimentalisch daherkommen. Diese Metapher kann auch historisch bzw. phylogenetisch gelesen werden. Die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Menschheit wird mit dem Begriff „Familie“, mit dem Verwandtschaft, Verbundenheit und Einheit assoziiert werden, in besonderer Weise hergestellt. „Man ist Mensch, weil man von Menschen abstammt“ (Böhme 1999: 26). So könnte man die Menschheit über Zusammenhänge bestimmen, also extensional konzipieren und somit Vielfalt zu lassen. Eine Menschheitsdefinition dagegen, die die Zugehörigkeit zur Menschheit an bestimmte Eigenschaften knüpft (intensional), erlaubt das kaum. Ein durch die Familienmetapher angeregtes, extensionales Verständnis von Menschheit könnte auch angeschlussfähig für die neuere Debatte um universale Dimensionen der weltweiten kulturellen Vielfalt sein, womit wir bei einem Aspekt vieler universalistischer Ansätze sind, dem Streben nach Universalem.

## 1.3 Normativer Universalismus

### *Menschenrechtsdebatten und Zivilgesellschaft*

Universalien werden in politischen und religiösen Rahmen oft im Bemühen postuliert, interkulturelles Verstehen zu fördern. Mittels Gemeinsamkeiten sucht man Brücken zwischen den Kulturen zu bauen (zu Möglichkeiten und Grenzen Pohl 1999:28f.). Die Probleme dieses öffentlichen Umgangs mit Universalität zeigen sich schlaglichtartig in den aktuellen Diskussionen um Menschenrechte, Ökologie, Demokratie, politische Ethik und medizinische Ethik. Universale Aussagen zum Menschen bzw. zu menschlichen Gesellschaften wurden besonders Mitte der 1990er Jahre häufig gemacht in Bezug auf das Ziel einer neuen Weltkultur im Sinne einer globalen Solidarität für Frieden oder nachhaltige Entwicklung (Brieskorn 1997, Müller & Reder 2003, Argyrou 2005, Jörke 2005:99-108) oder bezüglich Demokratie oder des Ideals der Menschenrechte (Berg-Schlosser 1997, Derichs 1998). Solche Diskussionen reflektieren oft Vorstellungen der Menschheit als kosmopolitischer Interessengemeinschaft, wie sie schon in der Anthropologie der griechischen Stoa und bei Cicero vertreten wurden (Gladigow 2004:74). Dieter Weiss etwa schreibt in einer entwicklungspolitischen Zeitschrift: „Eine zunehmend interdependente Weltgesellschaft wird ohne die Herausbildung eines elementaren weltweiten Basiskonsensus (unter Wahrung des Reichtums kultureller Vielfalt) schwerlich funktionsfähig sein.“ (Weiss 2000:133)

Menschenrechte werden intensiv diskutiert und trotz aller Differenzen schält sich ein gewisser pragmatischer Konsens heraus; es ergeben sich auch bestimmte normative Grundrichtungen.<sup>2</sup> Eine durchgehende, aber bislang weitgehend unbeantwortete Frage ist, ob, und wenn ja welche der Ziele durch empirisch nachweisbare Universalien zu untermauern sind. In der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen (UN) von 1948 werden explizit „Allgemeine Menschenrechte“ aufgestellt: Die Teilhabe an der Würde des Menschen kommt jedem menschlichen Wesen ohne Einschränkung zu. Damit erfüllen die Rechte grundlegende Merkmale des Universalismus, wie sie Tönnies klar fasst:

„Universalismus ist das Kennzeichen dessen, ‘quod semper, quod ubique, quod omnibus’, dessen also, das Gültigkeit für immer, überall und für alle beansprucht und deshalb von der Voraussetzung ausgeht, dass die Menschen unter einem gewissen, distanzierten Blickwinkel ‘gleich’ sind.“ (Tönnies 2001:15)

Menschenrechte können, so ein Argument, auf der Annahme allgemeinmenschlicher Formen des Leidens (und des Glücks) aufbauen. Ein Beispiel einer klaren Aussage hierzu bietet Johannes Müller, der als Philosoph menschliche Leiderfahrung und die Fähigkeit des Mit-Leidens als Basis für gesellschaftliche Entwicklung sieht:

„Die Erfahrung (menschlichen Leidens, Erg. CA) ist unmittelbar und sinnhaft, sie ist eng mit der physischen Verfasstheit des Menschen verbunden, und alle Menschen teilen sie in irgendeiner Weise. Die durch das Leid ausgelösten Gefühle zeigen sich nach außen überall in weithin glei-

<sup>2</sup> Vgl. Kühnhardt 1987, Hoffmann 1991, 1994, Nuscheler 1995, Hinkmann 1996:20-79, Habermas 1997, Schönhuth 1997, Meier-Seethaler 1997, Derichs 1998, Rähme 1998, Böhme 1999, Görgens et al. 2001, Gregor et al. 2001, Tönnies 2001, Patman 2004, Meier-Walser & Rauscher 2005.

chen Formen, etwa im Gesichtsausdruck. Die fundamentalste Form ist der physische Schmerz.“ (Müller 2002:51f.; vgl. v. d. Ffordten 1996:124ff.)

Andere dagegen lehnen innerhalb der Menschenrechtsdebatte Annahmen über allgemeinmenschliche Charakteristika vehement ab. Universale Menschenrechte werden von vielen Autoren als diffus gesehen oder die These von der Ubiquität des Menschenrechtsideals wird als vorschnell und empirisch nicht haltbar eingeschätzt. Für einen Universalismus gebe es in nichtwestlichen Kulturen keine Anknüpfungspunkte, so Jean-François Lyotard (\*1924; Lyotard 1987). Die ihnen zugrunde liegenden Werte gebe es nur in westlichen oder verwestlichten Gesellschaften. In kritischer Sicht gilt das Postulat universal begründbarer Menschenrechte bei manchen als idealistisch, ideologisch, äufklärerisch, westlich, abendländisch, eurozentrisch oder ethnozentrisch (zur Diskussion vgl. Bielefeldt 1994, 1997; Schönhuth 1997, Beiträge in Hoffmann & Kramer 1995; Nuscheler 1995, Wuketits 2003, Hornbacher 2006 und Rein 2008). Der Vorwurf trifft als Generalverdacht jeglichen Universalismus: als der eines interessegeleiteten Universalisierung des de facto Partikularen. Ein solcher Universalismus wäre als fragwürdige Form von Hegemonie zu bewerten. Das vermeintlich Allgemeine sei faktisch ein partikuläres bürgerliches Freiheitsideal des europäischen 18. Jahrhunderts, des westlichen Individualismus oder Ausdruck des „American way of life“ (Wallerstein 2007:xiif., 1-35). Unterstützt wird eine solche Haltung dadurch, dass in humanistischen Bewegungen unter dem Banner des „Universalen“ immer wieder bestimmte Kategorien von Menschen ausgeschlossen wurden, so in den „universalen Rechten“ z.B. Menschen dunkler Hautfarbe und Frauen (Davies 2007:26,167). Selbst der zukunftsweisende „tolerante Universalismus“ des abolitionistischen Abts Grégoire in der Französischen Revolution befürwortete Ideen der Eroberung und Kolonialismus (Goldstein-Sepinwall 2005).

Die Kritik universaler Menschenrechte hat auch in der Ethnologie Tradition. Nach anfänglicher Begeisterung für die Menschenrechte und die Vereinten Nationen (UNO) zogen sich maßgebliche Ethnologen, z.B. Claude Lévi-Strauss, von der Menschenrechtsbewegung zurück (AAA 1947), denn sie verstanden Menschenrechte als auf Kulturgemeinschaften bezogen und nicht im Sinne individuenbezogener und universal gültiger Schutz- und Abwehrrechte (Lévi-Strauss 1996:177; vgl. Hauschild 2004:124f.). Die moralischen Horizonte vieler außereuropäischer Kulturen seien radikal partikularistisch orientiert und auf sich zentriert, was die Menschenrechte ignorierten. Beispiele wie die Kastenordnung in Indien, Frühverheiratung von Mädchen in Arabien oder extrem harte Bestrafungsformen bei australischen Aborigines würden zeigen, dass die Werte, auf denen die Menschenrechte beruhen, zumindest nicht streng universal sind. Sie entsprächen nicht dem Rechtsempfinden aller, ja vielleicht sogar nicht einmal der Mehrheit der Erdbewohner (Wimmer 1997:124). Empirisch geprüft wurden diese Aussagen aber so selten wie die Gegenthesen (vgl. dazu Renteln 1988,1990, Wuketits 2003).

Der Menschenrechtsgedanke ist faktisch ein Kind der abendländischen Geistesgeschichte. Er schreibt Ideen der Gleichheit der Menschen vor Gott und den Universalismus der christlichen Mission fort. Beide Ideen waren zunächst in der europäisch-amerikanischen Aufklärung und im politischen Liberalismus säkularisiert worden und wurden im 19. Jahrhundert radikalisiert (Wimmer 1997:124). Westliche Theorien hatten Menschenrechte als vorstaatliche Rechte des Einzelnen gesehen und gingen von einem christlich und jüdisch beeinflussten emphatischen Verständnis von Würde aus. Somit

stand die unveräußerliche Freiheit des Individuums im Mittelpunkt der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte von 1948 (Graf 2004:211ff.). Mit dem Kalten Krieg und der Dekolonialisierung begann der Konsens zu bröckeln. Erste Einwände kamen aus den kommunistischen Staaten, die soziale Teilhaberechte und individuelle Pflichten gegenüber der Gemeinschaft als Rechtsträger betonten. Neue Staaten der Dritten Welt sahen ebenfalls überindividuelle Einheiten, wie „Gemeinschaft“, „Volk“, oder „Nation“, als primäre Träger der Menschenrechte. Gemeinschaftsbindung, Sozialpflichten und Volkswohl stehen auch im islamischen und chinesischen Verständnis gegen den westlichen Menschenrechtsindividualismus. Die Universalität der Menschenrechte steht zur Debatte, ja es herrscht eine allgemeinere Verunsicherung über den Status des okzidental Rationalismus, die Jürgen Habermas (\*1929) jüngst so charakterisierte: „Aus dem Normalvorbild für die Zukunft aller übrigen Kulturen wird ein Sonderfall“ (Habermas 2005). Terkessidis schließt: „Es geht nicht länger, wie zu Zeiten der kolonialistischen Ausdehnung um die Universalisierung der partikulären europäischen Kultur, es geht um die Partikularisierung der westlichen Universalität.“ (Terkessidis 1998:229)

*Relativer Universalismus, „negotiated universals“  
und multiple Modernitäten*

Kulturelle Gegensätze werden in der Diskussion um Menschenrechte typischerweise zu *inter*-kulturellen Kontrasten erhoben, wo dieselben Kontraste auch *intra*-kulturell auszumachen sind (Holenstein 1985b:142). Das ist ein allgemeiner Methodenfehler, z.B. bei Roland Barthes' orientalisierender Darstellung der Unterschiede zwischen Japanern und Europäern. Die Menschrechtsdebatte wird oft als Kulturkonflikt, als „Kampf der Kulturen“, dargestellt. Es gibt jedoch weder eine einheitliche islamische, noch eine allgemeine westliche und sogar keine einfache christliche Position. Die beiden großen christlichen Kirchen gingen erst in den späten 1960er Jahren von der Ablehnung zur Anerkennung der Menschenrechte über. In allen christlichen Konfessionen gibt es nach wie vor erhebliche Widerstände gegen die klassisch liberale Auffassung von Menschenrechten als individuelle Schutz- und Abwehrrechte. Das Christentum hat historisch und ideenpolitisch keine besondere Affinität zum modernen Menschenrechtsindividualismus. Deshalb kann die Diskussion auch nicht einfach als Streit zwischen Kulturen aufgefasst werden (Graf 2004:216f.). Generell gab es in der westlichen Philosophie und Rechtslehre erbitterte Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Auffassungen zum Verhältnis einzelner Rechte. Ähnliches gilt für andere Kulturen: auch in ihnen stehen formal proklamierte Rechte in Konflikt mit ungeschriebenen Traditionen und schierem Unrecht. Mit Elmar Holenstein kann zu Unterschieden der Rechtsideale wie philosophischer Ideen überhaupt Folgendes vermutet werden:

„Was von Kultur zu Kultur variiert, sind nicht die Rechte an sich, wenigstens nicht die fundamentalsten, sondern das Gewicht, das bei einzelnen Konflikten den einzelnen Rechten beigemessen wird.“ (Holenstein 1985b:117)

Der weitgehenden Einigkeit über die universale Geltung bestimmter basaler Werte stand immer die Vielfalt partikulärer Begründungen gegenüber (Maier 1997, Hoppe 1998:32ff.). Dementsprechend geht der gegenwärtige Konsens auf der Ebene UNO

pragmatisch dahin, universale Menschenrechte zu fordern, sie aber für begründungsoffen zu halten. Statt also spezifische universelle Werte zu suchen, etwa als kleinsten gemeinsamen Nenner, geht es in der neueren Diskussion eher um die „Universalisierbarkeit“ von Menschenrechten, also darum, Rechte, die in Nordwesteuropa entstanden sind, dadurch überall zu verbreiten, dass man sie attraktiv macht (Bracht 1994:109ff.). Ein „relativer Universalismus“ im Sinne Jack Donellys (2005) verbindet den grundlegenden Konsens über Menschenrechte mit der Option, die Pluralität der Sozialentwürfe zu belassen. „Was für alle gelten soll, kann jeder durchaus auf seine besondere Weise rechtfertigen und so innerhalb der eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen“ (Graf 2004:222). Dies deckt sich mit der Position in der Debatte um alternative Modernitäten bzw. multiple Modernität (zusfsd. Eisenstadt 2006), die gemeinsame Werte einerseits und differente Entwicklungen sowie Pluralität andererseits gleichermaßen wertschätzt. Universalien werden auch dort nicht als universalisierte westliche Werte mit universellen Begründungen aufgefasst, sondern als verhandelte Universalien (*negotiated universals*), denen sich Kulturen aus unterschiedlichen Gründen und mit verschiedenen Begründungen anschließen können (Kocka 2002:124, Riedel 2002:277, Lepenies 2003).

Ein deliberativer Universalismus geht soweit, zu sagen, dass es in multikulturellen Gesellschaften einzelne Konfliktfragen geben mag (z.B. zur Humangenetik), die nicht durch Vertrauen auf die Vernunft oder Mehrheitsentscheid entscheidbar sind, sondern nur durch Duldung anderer Positionen oder Respekt (Gutmann 1995:296-304). Allgemeine Ideen der Würde und Rechte würden dann vielleicht den interkulturellen Dialog wie in der christlichen Sozialethik als eine Art „kommunikatives Interface“ ermöglichen (Hoppe 1998:29ff.). Dem universalen Begründungsanspruch können in dieser Sicht partikuläre religiöse oder ethische Begründungen und verschiedene metaphorische Bilder gegenüberstehen. Damit wäre es möglich, vorhandene kulturspezifische Normenordnungen bestehen zu lassen. Eine Universalisierung stützt sich dann also darauf, dass Menschenrechte konventional sind, statt universal zu sein (Bracht 1994:111). Eine teilweise ähnliche Position geht auf Kant zurück und wird derzeit von der Politikphilosophin Seyla Benhabib vertreten. Sie verbindet individuelle Menschenrechte mit dem nationalen Selbstbestimmungsrecht und argumentiert, dass kosmopolitische Normen in demokratischen Systemen weltweit zunehmend in das Recht implantiert werden können. Moralischer Universalismus könnte mit dem Prinzip eines föderalistischen Rechtskosmopolitismus zusammengeführt werden (Benhabib 2008). Der Verdacht eines als „Menschenrechte“ verpackten neuerlichen westlichen Imperialismus, jetzt mit kulturellen Werten, könnte so entkräftet werden. Kulturspezifische Begründungen und Metaphern wären demnach auch für das gemeinsame Ziel durchaus bereichernd. Die Grenze solcher Kompromisse ist aber durch den normativen Kern gesetzt, die Idee überpositiver, aus der Natur des Menschen abgeleiteter Rechte der einzelnen Person, die dem allgemein Guten oder dem Gemeinwohl vorgeordnet sind.

### *Ausweitung des Universalisierungsradius und problematische Grenzen des Menschseins*

In jüngerer Zeit hat die Ausweitung der Menschenrechte dazu geführt, dass der „anthropozentrische Universalisierungsradius“ eine neue Grenze erreicht. Zunächst waren die

Individualrechte der Menschenrechtskonvention von 1948 in den sog. Menschenrechten der „zweiten“ und „dritten Generation“ auf soziale Kategorien und Kollektive (z.B. Frauen, Kinder, indigene Gruppen) erweitert worden. Dies hat zu einer Diskussion über das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Minderheitenrechten geführt (Bielefeldt 2004:32). Stehen universale (allgemeine) Menschenrechte in einem strukturellen Widerspruch zu (besonderen) Minderheitenrechten? Alain Finkielkraut beispielsweise wendet sich gegen eine multikulturalistische Fokussierung auf spezifische Belange einzelner Gruppen. Er sieht hierin eine Erblast des Herderschen Denkens, das nur unendlich viele Erlebniskreise sieht, ein Kaleidoskop von narzisstischen Provinzialismen, aber keine Gemeinsamkeiten. Angesichts der Gefahr, die Menschheit wieder im Plural zu deklinieren, plädiert er dafür, Menschenrechte auf „menschenerichtlichen Universalismus“ zu beschränken (Finkielkraut 1989:19). Die kulturalistische Gegenposition argumentiert mit dem Bedürfnis des Individuums, in seiner Besonderheit anerkannt zu werden. Nach Charles Taylor geht es darum, nicht nur als Mensch, sondern als Individuum anerkannt zu werden – was er übrigens als universal ansieht. Dieses Recht auf Differenz könnte nicht auf Individuen beschränkt werden, da seine Sicherung unter Umständen auf kollektiver Vertretung beruhe (Taylor 1997, vgl. Honneth 1992, Schiffauer 1997:144). Die aus dem Recht auf Differenz abgeleitete Position, Menschenrechte als allgemeines Recht zum Anderssein aufzufassen, ist aber problematisch, denn sie ist kaum mit der Begründung universaler Normen zu vereinen (Apel 2005:15f.).

Noch kompliziertere Fragen werfen verschiedene und teils erhebliche Ausweitungen der Rechte auf, die in neueren Debatten in der Moral- und Rechtsphilosophie und in der ökologischen Ethik diskutiert werden. Bei der Ausweitung des Universalisierungsradius wird hier nämlich die anthropozentrische Scheidelinie überschritten (v.d. Pfordten 1996:16; vgl. Rolston 1999). So gibt es vor allem eine heftige Diskussion zur Rechtszuschreibung und Gleichberechtigung nichtmenschlicher Wesen. Insbesondere höhere Primaten, wie Schimpansen und Orang-Utans, erscheinen einigen aufgrund ihrer kognitiven wie auch Leidens-Fähigkeiten als Kandidaten. Diese Haltung wendet sich gegen einen auf den Menschen orientierten Speziesismus. Sie ist aber problematisch, denn es erscheint kaum möglich, nichtmenschliche Wesen mit Menschen in eine moralische Kategorie zu stellen, ohne gleichzeitig einige Menschen auszuschließen, etwa Ungeborene oder geistig extrem behinderte Menschen die z.B. potentiell sprechen können, aber nicht de facto (Hull 1998). Zweitens würde damit die Allgemeinheit (Unteilbarkeit) der Menschenrechte aufgehoben und so von Rechten zu Privilegien transformiert (Fernández-Armesto 2005:137). Innerhalb dieser Debatten wird also die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob *Homo sapiens* eine kohärente moralische Kategorie darstellt, was von vielen Kulturen in der Geschichte immer wieder verneint wurde.

Die Menschenrechtsdebatte ist nur eine der Arenen, in denen universalistische Fragen lebenspraktisch und politisch relevant werden. Universalistische Behauptungen sind oft Ausdruck einer allgemeinen, oft idealistischen, Denkform. Dies wird in der Arbeit der 1989 in Warschau gegründeten „International Society for Universalism“ (vgl. Beiträge in Claessens & Mackensen 1992) exemplarisch deutlich. Eine weitere Arena universalistischer Debatten ist die Biopolitik (Fukuyama 2002:184-251). 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). Mit Beginn des 21. Jahrhunderts werden diese Möglichkeiten der Biopolitik

und insbesondere Anthropolitik zunehmend realer (Steffens 1999, Lindemann 2001). 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 ange- sichts von Klonen, Cyborgs und vermeintlich intelligenten Computern auf neue Weise zur Disposition“ (Bröckling 2004:174). Die neuen technologischen Möglichkeiten las- sen damit die Frage, was die Kategorie Mensch beinhaltet, wieder aufleben und auch gefährdet erscheinen. 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 loosing it.“ (Fernández-Armesto 2005:155)

Argumentationen, die in antirelativistischer und präskriptiver Absicht nach Universali- en suchen, finden sich auch in der aktuellen Debatte um medizinische Ethik (Macklin 1999), in der ökologischen Ethik und in der Diskussion um kommunaristische Sozial- modelle (Matjan 1995). Eine zentrale Einsicht dabei ist einfach die, dass Menschen als Organismen Teil der Lebenswelt sind und die Biosphäre Grundlage allen menschlichen Lebens ist. Ein in diesen Debatten inzwischen weitgehend etablierter Konsens besagt, dass Menschen vor dem Missbrauch medizinischer Praktiken zu schützen sind (Kather 2008aa:56). Universalistische Annahmen werden in Debatten um ökologisch verant- wortliches Handeln etwa in den Positionen einer positiv bewerteten „Anthropozentrik“ verwendet. Anthropozentrismus wird dabei nicht als Herrschaft über die Natur, sondern als Verantwortung gegenüber der Natur gesehen. Natur schließt dabei auch die eigene ein, die durch Biotechnik zunehmend veränderbar ist:

„Alle Kulturen – seien sie auch noch so verschieden voneinander – finden sich unter einem ge- meinsamen Dach zusammen, der Anthropozentrik als dem menschlichen Bezugssystem der gesamten Menschheit. (...) Von diesem Dach aus gesehen können in dieser globalen Gemeinschaft nicht einzelne Völker auf Kosten der gemeinsamen Natur oder anderer Völker leben.“ (Schwarz & Pechmann 1995:142; vgl. v. d. Pfordten 1996:18-23, Mittelstraß 2004:27)

### *Universalreligion, Utopien und neuer Kosmopolitismus*

So wie soziale und persönliche Fragmentierung und Instabilität als Charakteristika der Moderne gelten können, so gehört ihr Gegenpol, der Universalismus und die Suche nach einem einheitlichen Menschenbild, in der Sicht heutiger Kulturtheorien ebenfalls zur Signatur der Moderne. Die Spannung zwischen diesen Polen charakterisiert Werke der Literatur, die als archetypisch modern gelten. Im *Ulysses* beschreibt James Joyce den fragmentierten Bewusstseinsfluss des Selbst in einem nichtrealistischen Erzählstil, aber er stellt dies in den Rahmen des Odysseus-Mythos, den ein universalistisches Menschenbild kennzeichnet (Barker 2003:194). Menschenbilder werden besonders häufig nicht nur als Annahmen über das Wesen der Menschen als sozial Handelnde diskutiert – wie das als Basis jeder Human- bzw. Sozialwissenschaft notwendig ist, sondern als normative Modelle menschlicher Existenz, als universale „Modelle des Menschseins“.<sup>3</sup> Auch viele universalistische Theorien aus soziologischer und psychologischer Warte, die rein wissenschaftlich auftreten, beinhalten neben deutenden und beschreibenden

<sup>3</sup> Im Folgenden wird der Begriff „Menschenbild“ jedoch nicht für universale Modelle des Menschseins verwendet, wenn sie sich nur auf eine bestimmte Epoche beziehen, wie z.B. in Titeln, wie „Der Mensch der Renaissance“ und „Der Mensch der Aufklärung“ (vgl. Gladigow 2004:73).

Dimensionen unausgesprochen normative Momente.<sup>4</sup> Immer lauert die Gefahr der Verwendung unzulänglich überprüfter und ideologisch gefärbter Begriffe des Menschen (Kapp 1983:144, Rippe 1999:11-14). Nur wenige Autoren sagen ausdrücklich, dass sie universalistische Untersuchungen mit dem Ziel verfolgen, bestimmte Werte zu fördern. Ein Beispiel für solche explizit wertsetzenden Ansätze ist Raoul Naroll mit seinem Konzept der „Sociometrics“, indem er mit einem kulturvergleichenden Ansatz für die universale Förderung von individueller und kultureller Autonomie und Vielfalt eintritt (Naroll 1983:27-33,48).

Die bei Menschenbildern notorische Gefahr der Vermischung von Ideal und Wirklichkeitsbeschreibung wird schon deutlich etwa in Johan Georg Adam Forsters (1754-1794) Vorstellungen vom Fortschritt hin zu einer „universalen Kenntnis des Menschen-geschlechts“ (Heintze 1990:77f.). Neuere Beispiele normativer oder utopischer Elemente finden wir in den ansonsten wissenschaftlich orientierten Theorien von Piaget, Kohlberg, Parsons und Inkeles, da sie implizit Entwicklungsziele ausweisen (Schöfthaler 1983:338; vgl. auch Sieferle 1989). Normative universale Vorstellungen zeigen sich auch in den Modellen für eine interpersonelle Sinnkonstitution bzw. für interkulturelle Interpretationsgemeinschaften, wie in Apels „universaler Transzendentagrammatik“ und Habermas‘ „kommunikativer Kompetenz“ (vgl. Masson 1980:135f.; Jörke 2005:73-87,127-131). Steven Pinker schließt einen Abschnitt zu überraschenden Gleichheiten entfernter Sprachen mit einer Äußerung, die in der Wahl der Worte und Beispiele schön zeigt, dass in der Universalienforschung immer auch ästhetische und normative Aspekte hereinspielen:

„Mit der Entdeckung dieser tiefgreifenden Parallelen in den Sprachen der Franzosen und Deutschen, der Araber und der Israelis, des Ostens und des Westens, der Menschen aus dem Zeitalter des Internets und der Menschen aus der Steinzeit erhascht man einen Blick auf die psychische Einheit der Menschen.“ (Pinker 2000:287)

Normative universalistisch orientierte Anliegen hat es außerhalb der Wissenschaft und der Rechtsnormen ebenso immer wieder in anderen Feldern, wie der Kunst, der Sprache und der Religion, gegeben. Besonders ausgeprägt ist das innerhalb der Theologie und Religionswissenschaft, besonders hinsichtlich Hierophanien, also Ereignissen, in denen das „Heilige“ erscheint bzw. Gegenstände als „heilig“ wahrgenommen werden. Frühere Generationen von Religionswissenschaftlern haben es, vor allem im Gefolge der Aprioritheorie Rudolf Ottos, für selbstverständlich gehalten, dass „das Heilige“ universell ist (Colpe 1997:1). Heute sieht man dies vorsichtiger und diskutiert eine Begrenzung auf

<sup>4</sup> In den 1990ern und besonders seit der Jahrtausendwende häufen sich Monographien und vor allem Sammelbände zu Menschenbildern. Eine Auswahl aus dem deutschen Sprachraum bezeugt das zunehmende Interesse am „Wesen“ bzw. an der „Natur des Menschen“ als auch den Drang zu (oft impliziten) normativen Folgerungen, z.B. Meinberg 1988, Cyran 1990, Weinke & Grabner-Haider 1993, Wulff 1997, Fritzschke & Kwiran 1998, Baumgartner et al. 1999, Reichhardt & Kubli 1999, Barsch & Hejl 2000 (historisch), Kleeberg & Walter 2001, Bredow & Mayer 2001, Elsner & Schreiber 2002 (besonders reichhaltig), Grunwald et al. 2002, Bolz & Münkel 2003, Hasse & Helbrecht 2003, Fahrenberg 2004 (breiter Überblick), Frühwald et al. 2004, Fröhlich et al. 2004, Jaeger & Straub 2004 und Thurnherr 2005; hervorragend: Schmied 2007. Gute international und universalhistorisch orientierte Überblicke zu Menschenbildern in verschiedenen Wissenschaften, Kulturtraditionen und Perioden bieten Barash 1998, Stevenson & Haberman 1998 und in populärer Form, besonders prägnant und kritisch Fernández-Armesto 2005.