Constantin
von Barloewen

Zur Ambivalenz des Fortschritts in der Pluralität der Kulturen

Wallstein

Constantin von Barloewen
Zur Ambivalenz des Fortschritts
in der Pluralität der Kulturen

Constantin von Barloewen

Zur Ambivalenz des Fortschritts in der Pluralität der Kulturen

WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der VolkswagenStiftung und der Udo Keller Stiftung Forum Humanum.

Inhalt

Constantin von Barloewen

Dank 9
Zu diesem Buch 10
Prolog 11
Zum evolutionsgeschichtlichen Raum 14
Entwicklung 21
Zu den kulturellen Programmen der Moderne:
Multiple Modernitäten 30
Zur Frage von Bio- und Kulturdiversität 35
Zur Kompatibilität von Kultur und Technologie 38
Zum Phänomen des Religiösen in seinen Schattierungen 45
Mythos und Logos: Zur Entwicklung des Begriffs
der Rationalität und seinen zivilisatorischen Auswirkungen . . 53
In Zeiten des Anthropozän: Die Forderung nach
einer integralen Tiefenökologie 73
Hominisation und Humanisation:
Auf dem Weg zu neuen Formen eines interkulturellen
und ökologischen Humanismus 80
Natur, Mensch und Kosmos:
Die Frage nach der zerbrochenen Einheit 96
Krisis der modernen Welt 107

Marc Augé

Fortschritt und Kultur 185

Zygmunt Bauman

Kollateralschäden des Fortschritts 189

Boutros Boutros-Ghali

Der westliche Fortschrittsbegriff und
die Vereinbarkeit von Technologie und
kultureller Vielfalt in einer planetaren Zivilisation:
Neue Paradigmen für die Entwicklungspolitik
der Vereinten Nationen 217

Yves Coppens

Die Idee des Fortschritts in der Geschichte der Menschheit . . . 221

Alexander Flores
Die Ambivalenz des Fortschrittsbegriffs im islamischen Orient . . 241

Ágnes Heller
Fortschritt, Rückschritt und Menschenrechte 257

Enrique V. Iglesias
Anforderungen an die ökonomischen Paradigmen Lateinamerikas 267

Wladimir Kantor
Das Konzept des Fortschritts in der Geschichte der Ideen:
Die russische Perspektive 277

John Mbiti
Der Fortschrittsgedanke in den kosmologischen
und religiösen Traditionen Afrikas 295

Edgar Morin
Die Erneuerung des Humanismus 305

Ashis Nandy
200 Jahre Schweigen – wie Fortschrittstheorien
das kulturelle Überleben bestimmen 313

Karan Singh
Die Bedeutung der Inklusivität für den Fortschrittsbegriff –
Anmerkungen aus Indien 327

Wole Soyinka
Das hässliche Antlitz des Fortschritts 331

Tu Weiming
Menschliches Gedeihen und
Fortschritt im konfuzianischen Denken 341

Ernst Ulrich von Weizsäcker
Eine volle Welt erfordert ein neues Denken 357

James Wolfensohn
Ein historischer Wendepunkt – die demografische Evolution in
Afrika, Asien, Lateinamerika und im Westen und der Fortschritts-
begriff in einer planetaren Weltzivilisation der Zukunft.
Die Perspektive der Weltbank 381

Beiträgerin und Beiträger 389

»Der intuitive Geist ist ein heiliges Geschenk und der rationale Verstand ein treuer Diener. Wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die den Diener ehrt und das Geschenk vergessen hat.«

Albert Einstein

Dank

Ende Mai/Anfang Juni 2015 haben Constantin und Sonia von Barloewen gemeinsam mit der Alliance of Civilizations, die offiziell mit den Vereinten Nationen assoziiert ist, und ihrem High Representative Abdulaziz Al-Nasser in der Ständigen Vertretung der Bundesrepublik Deutschland in New York an den Vereinten Nationen in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Ebert-Stiftung, der Alfred Herrhausen Gesellschaft, der Udo Keller Stiftung Forum Humanum eine internationale Konferenz zur Grundsatzfrage der »Ambivalenz des Begriffs des Fortschritts in der Vielheit der Kulturen« initiiert und organisiert in einer gemeinsamen Initiative mit dem ehemaligen Generalsekretärs der Vereinten Nationen Boutros Boutros-Ghali. Der Verfasser und Herausgeber dieses Buches dankt allen Beteiligten der Konferenz für ihr außerordentliches akademisches, humanitäres und politisches Engagement sowie für ihre Großzügigkeit, darüber hinaus für ihre Bereitschaft zur Mitgestaltung dieser Konferenz, gedanklich und politisch neue Wege in wesentlichen Grundsatzfragen einzuschlagen, im Besonderen auch dem langjährigen Weltbankpräsidenten James Wolfensohn für seine detaillierte, entwicklungspolitisch weitsichtige und außergewöhnliche Eröffnungsansprache.

Im Anschluss haben Constantin und Sonia von Barloewen ein Forschungsprojekt mit der VolkswagenStiftung und ihrem Generalsekretär Herrn Wilhelm Krull begründet, dem wir an dieser Stelle auch alle Dankbarkeit zum Ausdruck bringen wollen. Hiermit sei Sonia von Barloewen sehr herzlich gedankt für all ihre gewissenhafte und fortdauernde Arbeit bei der wissenschaftlichen Präparation der Konferenz und ihrer Organisation, ebenso für ihre Mitarbeit bei der Publikation dieses Buches, das von der VolkswagenStiftung und der Udo Keller Stiftung Forum Humanum bezuschusst wurde.

An dieser Stelle sei allen Autoren dieses Buches sehr herzlich gedankt für ihre wertvolle Mitarbeit, ohne die dieses Buch nicht hätte zustande kommen können: Marc Augé, Zygmunt Bauman, Boutros Boutros-Ghali, Yves Coppens, Alexander Flores, Ágnes Heller, Enrique V. Iglesias, Wladimir Kantor, John Mbiti, Edgar Morin, Ashis Nandy, Karan Singh, Wole Soyinka, Tu Weiming, Ernst von Weizsäcker und James Wolfensohn.

Constantin von Barloewen, Paris im Februar 2019

Zu diesem Buch

Der vorliegende Band beschäftigt sich mit der großen Frage nach dem Fortschritt in all seiner Ambivalenz in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Zunächst stehen grundsätzliche Überlegungen und Ausführungen zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, von den evolutionsgeschichtlichen Ursprüngen bis zu Big Data, vor allen Dingen auch die Kompatibilität von Technologie und Kultur in ihrer oft fatalen Auswirkung auf die Ökologie sowie die Pluralität der Kulturen als Reichtum menschlicher Evolution, die durch eine technologische Homogenisierung bedroht ist. Modernisierung ist nicht zwingend Verwestlichung in den multiplen Modernitäten.

Am Ende steht die Frage nach der »Seele« im technologischen Zeitalter in einer immer stärker werdenden »connected isolation« der Menschen und einer abebbenden metaphysischen Grundhaltung.

Das Buch enthält im Anschluss Beiträge führender Protagonisten aus vielen Teilen der Welt, die ihre Kulturen repräsentieren: sowohl Philosophen und Historiker als auch Anthropologen, Schriftsteller und Religionswissenschaftler sowie Praktiker wie der ehemalige Präsident der Weltbank und der langjährige Generalsekretär der Vereinten Nationen. Entscheidend ist, alle Beiträge werfen die kultur- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Frage nach dem Fortschritt auf – auch mit Blick auf die verschiedenen Logiken des Denkens und Handelns in den unterschiedlichen kulturellen Traditionen der Weltzivilisation. So vereint das Buch chinesische, indische, russische, islamische, afrikanische, nord- und südamerikanische sowie europäische Perspektiven, die nicht zuletzt alternative Sichtweisen auf den Begriff des Fortschritts ermöglichen für eine planetare Zukunft in all ihrer Fragilität und Bedrohung.

Prolog

In der heutigen Weltzivilisation ist ein sorgsamer Blick auf den Anderen unabdingbar. Gerade für den Begriff des Fortschritts geht es einerseits um die Betrachtung übergreifender Gemeinsamkeiten und andererseits um unterschiedliche Entwicklungsweisen. Wir leben in einer Epoche fortschreitender Migrationsbewegungen, aber auch zunehmender Kulturkonflikte. Es liegt auf der Hand, dass ein historisches Bewusstsein, das einzig auf die Dominanz des Westens gerichtet ist, hier keine tieferen Einsichten mehr erlaubt.[1] Gleichermaßen ist evident, dass der Begriff des Fortschritts in unterschiedlichen Kulturtraditionen nicht zwingend gleich sein muss. Auch Vorstellungen eines teleologischen Geschichtsbewusstseins sind nur kulturvergleichend weiterführend, auch jenseits der jüdisch-christlichen Vorstellungen, wo sie in Begriffen wie »Erfüllung«, »Messias«, »Vollendung« oder »tausendjähriges Reich« ihren Niederschlag finden. Der Begriff des Fortschritts im historischen Verlauf war sehr ungleichgewichtig, denkt man etwa an Edward Gibbon, bereits Vico entfaltete seine Deutung von »Corsi« und »Ricorsi« als eine Form der historischen Zyklen, Fortschritt galt als brüchig.[2] Immer wieder kreisen lineare Perspektiven des Geschichtsverlaufs im abendländischen Denken um den Fortschrittsbegriff, aber tauchen auch in der nichtabendländischen Welt auf, etwa in Gestalt von Hoffnungen, die an messianische Weisen oder an Millenarismus erinnern, etwa in der islamischen Welt, aber auch in China mit seinen verschiedenen Dynastien, in afrikanischen Traditionen oder selbst in Polynesien.

1 Der Historiker Fernand Braudel entgegnete diesem linearen Geschichtsverständnis mit dem Konzept der Geohistorie, vgl. *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*, Frankfurt a.M. 1990. Hayden White erweiterte das historische Verständnis um literarische Denkweisen, vgl. *Metahistory*, Baltimore, London 1973. Und bereits Herder sprach von einer universalen »Entwicklungslehre, vgl. J.G. Herder, *Sämtliche Werke* hg. v. V.B. Suphan, 13 Bde., Hildesheim 1967.

2 Vgl. Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker,* Berlin, New York 2000. Vgl. auch Edward Gibbon, *Verfall und Untergang des Römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reichs im Westen,* München 2003. Auch Wilhelm Dilthey erarbeitete eine eigenständige geschichtsphilosophische Betrachtung, vgl. *Gesammelte Schriften*, Bde. 20, Göttingen 2006.

So stellt sich die Frage, ob und wie es Vergleichbarkeiten mit anderen Kulturen gibt. Kultur ist anthropologisch verstanden eine entscheidende Vektorkraft in der sozialen, ökonomischen Entwicklung und Transformation in der heutigen Welt, ebenso für das Verständnis der Globalisierung insgesamt, nicht nur für das philosophisch-mentale Verständnis, sondern auch für geopolitische Perspektiven, Fragen der Identität, des Selbstverständnisses der Kulturen, die niemals statisch sind, sondern interkulturellem Wandel ausgesetzt. Dies betrifft auch das Funktionieren von Volkswirtschaften, geopolitischen Systemen und zuletzt Nationalstaaten in verschiedenen historischen Situationen, auch die politische Praxis. Gerade das Verständnis von Religion und Identität im geopolitischen Zusammenhang sei hier herausgehoben. Hierbei sind Kulturen und ihre Identitäten immer multipel. Die Frage nach kultureller Diversität, Pluralismus der Werte und Identitäten muss politisch beantwortet werden. Die politische und wirtschaftliche Wirklichkeit gewinnt heute einen immer kosmopolitischeren Charakter, wie Ulrich Beck trefflich vermerkte, wobei eine kosmopolitische Sichtweise immer auch eine Anerkennung des Anderen ist.[3] Das Fremde ist hierbei mehr als bloß ein Echo meiner selbst. Interkulturelles Verstehen bedeutet immer auch, einen konkreten Relativismus zu überwinden, auch absolute Ansprüche in Religion, Logik, Ethik, Kultur, Denkstrukturen, Mentalitäten sind hiervon berührt, keine Kultur, sei sie lateinamerikanisch, asiatisch, afrikanisch oder europäisch, alleine ist einzigartig oder allumfassend, dennoch erleben wir seit Jahrzehnten sich steigernd eine globale Kultur auf den Sektoren der Technologie, der Kommunikation, des Transports, der Organisationsformen der Institutionen, der Gesellschaften, Siedlungsformen, der Architektur, überall zeigt sich eine globale Universalität in den Denk- und Handlungsformen des Menschen.[4] Auch die Einsicht ist

3 Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Frankfurt a.M. 1986; *Gegengift. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a.M. 1988; *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt a.M. 1993; *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2002.

4 Vgl. Isaiah Berlin, *Das krumme Holz der Humanität*, Frankfurt a.M. 1992; *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, London 1979; *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1976; *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, London 1978; *Four Essays on Liberty*, London 1969.

wesentlich, dass es nicht nur abendländische Traditionen des Humanismus gibt, sondern dass in anderen kulturellen Traditionen, außerhalb des jüdisch-christlichen Erbes, etwa im Islam oder im traditionellen China oder in antiken Traditionen, eigene Werte zum Ausdruck kommen. Es ist fraglos nicht leicht, einer rein eurozentristischen Sichtweise zu entkommen und einen ernsthaften dialogischen Prozess in Gang zu setzen. Fred Dallmayr spricht von einer »inneren Selbstinfragestellung oder Selbstdezentralisierung europäischen und westlichen Denkens« und an anderer Stelle von einem »Unterschied« oder einer »Andersartigkeit«.[5] Er vertritt ebenso die Ansicht, dass man von einem »dialogischen Austausch« sprechen kann, der »Andersartigkeit über die Assimilation hinaus« beachtet.[6] Die Verschiebungen der heutigen Perspektiven beschreibt er als »entstehende Weltgemeinschaft oder Kosmopolis« und nimmt Bezug auf Hans-Georg Gadamers Schrift »Das Erbe Europas«, wobei er eine »gegenseitige kulturelle Befruchtung« erkennt.[7] Zvetan Toderov ergänzt dies mit seinem Statement von einer »Politik der (kulturellen) Verschiedenheit«.[8] Sowohl Ashis Nandy als auch sein Kollege Rajni Kothari sprechen von einer »echten Entwicklung, nicht als Ausweitung technokratischer oder administrativer Kontrolle, sondern als befreiender Wandel«.[9] Fred Dallmayr führt weiter aus, dass sein Begriff der »Humanisierung der Menschheit« von einem grundsätzlichen Paradoxon ausgeht, »nämlich, dass die moderne empirische Wissenschaft ein enormes Wissen über sämtliche Facetten des Universums hervorgebracht hat – außer über den Wissenschaftler als menschliches Wesen«. Die Moderne ist durchaus abendländischen Ursprungs, wie verhält es sich aber mit der Moderne in außereuropäischen Kulturen? Modernisierung muss nicht zwingend Verwestlichung bedeuten. Welche Relation besteht zwischen kulturellen Veränderungen und zivilisatorischem Fortschritt?

5 Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism. Essays on cross-cultural encounter*, New York 1996, S. 9.
6 Ebd., S. 11.
7 Ebd., S. 18.
8 Zitiert nach ebd., S. 22.
9 Vgl. Rajni Kothari, *Footsteps into the future. Diagnosis of the Present World and a Design for an Alternative*, New Delhi 1975, zitiert nach Dallmayr, S. 172.

Zum evolutionsgeschichtlichen Raum

Vor etwa 13,5 Milliarden Jahren hatten die Materie, die Energie, die Zeit und der Raum jene Konstellation, die in der Physik als Big Bang bezeichnet wird. Im Verlauf des letzten Jahrhunderts, in dem der Planet Erde ein exponentielles Wachstum auf vielen Sektoren durchlief, hat die Menschheit einen materiellen Reichtum vereint, der historisch unvergleichbar scheint. Durch die wissenschaftlich-technologische Revolution, die der Menschheit vermeintlich übermenschliche Kräfte, unbegrenzte Energie und Ordnung verleiht, wurde das tägliche Leben der Menschheit in weiten Regionen stabilisiert. Doch mit Blick auf die Steinzeit, das Mittelalter und Kulturen in Uruk oder Babylon, hat die kognitive Revolution das Leben wirklich »lebbarer« oder gar »lebenswerter« gemacht? Bedeutet die Macht des Marktes oder das Diktat des Materiellen wirklich das Vermögen zur Selbstbestimmung?

Für die Anthropologie ist es von großer Bedeutung, die Vielschichtigkeit der Entwicklungsstufen von Gesellschaften erkenntlich zu machen. Der Anthropologe Tim Ingold formuliert hier treffend: »Aus dieser Sicht ist menschliches Leben eine Bewegung vom Universellen zum Speziellen, vom natürlich Gegebenen zum kulturell Erlangten, was ein graduelles Ausschöpfen von Kapazitäten und das Einengen von Möglichkeiten mit sich bringt.«[10] Mit Blick auf die Gegenwart fügt er hinzu: »Ich glaube, dass wir das Gleichgewicht wiederherstellen müssen, indem wir wissenschaftliche Erkenntnis mit der Weisheit von Erfahrung und Fantasie verbinden.«[11] Eine evolutionäre Erkenntnistheorie veranschlagt die Grundlage der menschlichen Kulturfähigkeit gepaart mit einem biologischen Erbe als die sinnstiftende Voraussetzung für Evolution. Das Erbe aus Jäger- und Sammlertraditionen, das dem Menschen im Zuge seiner Evolution gegeben wurde, kann erkannt und genutzt werden, gerade mit Blick auf die Veränderungen von Technologie, Wirtschaft und der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung. Auch die Evolution von Weltbildern und Formen gesellschaftlicher Organisationen muss gesamthistorisch betrachtet werden. Bei

10 Vgl. Tim Ingold, *Anthropology why it matters*, Cambridge 2018, S. 43, übers. v. Henning Dedekind.

11 Ebd., S. 10, übers. v. Henning Dedekind.

der Evolution von Horden zu Staaten, wo die wirtschaftlich-technologischen Bedingungen tragenden Charakter hatten bei der Entstehung von Landwirtschaft, die auch eine Grundlage der zivilisatorischen Entwicklung war. Der Zusammenhang der Veränderungen von Weltbildern, Erkenntnisfähigkeit und den Formen der Nahrungserzeugung ist für eine zivilisatorische, evolutive Entwicklung von Wichtigkeit. Die kulturelle Evolution brachte eine tiefgreifende Veränderung des Sozialverhaltens und des Denkens mit sich. Das Glück der Menschen war in früheren Kulturen der Instanz der Götter unterstellt. Sie verkörperten die himmlischen Garanten einer irdischen Herrschaft. Mit Blick auf die heutige technologisch-wissenschaftliche Welt kann nur festgestellt werden, dass der Mensch die Verpflichtung der Götter selbst auf sich genommen hat. Die Vorstellung einer von Gott geschaffenen Ordnung wurde obsolet, auch die Auflage, diese Ordnung nicht in Frage zu stellen. Hieraus geht aber auch hervor, dass die Evolution den Menschen sich selbst überlässt in seinem Bemühen, Lösungen für anstehende Probleme zu finden und Stabilität wie Kontinuität in einer menschengeschaffenen Welt in eigener Verantwortung zu gestalten. In der Phase der antiken Welt wurde der Versuch erkenntlich, Geschichte bewusst zu gestalten. Geschichte wurde zu menschlichen Geschichten. Eine evolutionäre Erkenntnistheorie veranschlagt die Grundlagen der menschlichen Kulturfähigkeit als die sinnstiftende Voraussetzung für Evolution. Später – bei der Entstehung moderner Demokratien – wurde die Auseinandersetzung mit dem Gottesgnadentum, als einem der großen Topoi der Aufklärung, entscheidend. Es wird deutlich, dass die Biologie menschlichen Verhaltens ohne die Einbindung dieser kulturellen und damit auch politischen Dimension nicht möglich erscheint. Diese bindet den Menschen vor jeder pathologischen Sorglosigkeit, denkt man nur an die sich später abzeichnende ökologische Bedrohung. Es lässt sich folglich von einer kulturellen Verantwortung für den Zustand der Welt sprechen. In der menschlichen, genetisch-kulturellen Ko-Evolution ist von einer gleichsam angeborenen Kulturfähigkeit auszugehen, die sich mit einem evolutionären biologischen Erbe unbestreitbar paart. Gerade diese Kulturfähigkeit kennzeichnet und strukturiert auch das Verhältnis von Natur und Kultur. Hierbei darf die soziale Bedeutung des Religiösen nicht zu gering geschätzt werden, seit der Frühgeschichte stellt sich eine Verknüpfung zwischen biologischer Potenzialität und kultureller Notwendigkeit ein, wie

der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gould erkannte.[12] Die kulturelle Prägung des angeborenen Potenzials wird im Wandel der Glaubensvorstellungen und Riten widergespiegelt. Dieser Vorgang steht zudem mit den jeweiligen wirtschaftlichen Herausforderungen in Verbindung. Der Paläo-Anthropologe André Leroi-Gourhan erarbeitete diesen Zusammenhang auf Grund der Bemalung der Höhlen von Lascaux. Seine Erkenntnisse beruhen auf tieferen historischen Einsichten, auf der Herstellung von sehr frühen und noch sehr ungeschliffenen Steinabschlägen vor zweieinhalb Millionen Jahren als Beispiele von »Fortschritt« einer archäologisch benennbaren materiellen Kultur.[13] Es entstanden im historischen Verlauf symmetrische Faustkeile, die Nutzung des Feuers und von Holzspeeren. Die Sprache und andere Verhaltensweisen traten parallel zu den Werkzeugtechniken, um die Nahrungsquelle Wildnis für den menschlichen Gebrauch fruchtbarer zu gestalten. Vor ca. 500.000 Jahren veranstaltete der Homo erectus bereits Treibjagden, der Cro-Magnon-Mensch wurde zum Urheber von Kunstwerken, der Homo sapiens sapiens vermochte figurative Kunst in seinen Kulturen zu fördern, etwa in der Phase des Aurignacien (33.000-27.000 v. Chr.), zunehmend entstanden Formen einer höheren Geistigkeit, wobei der Kunst immer religiöse Wurzeln zugesprochen wurden. Menschliches Handeln unterstand dem Glauben an eine göttliche Ordnung als der Grundlage eines kulturellen Regelwerks in Paarung mit den rein biologischen Voraussetzungen. Betrachtet man den historischen Verlauf, so ist die Sprache vom Holozän als der geologischen Epoche, die etwa vor 10.000 Jahren begann, somit in der menschlichen oder neolithischen Phase. Die technologische Entwicklung, die gepaart ist mit der Selbstermächtigung des Menschen, wird gemeinhin als Anthropozän bezeichnet, die auch die Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen einschließt, aber auch das Zerstörungspotenzial in der bedrohten Ökologie. Diese geht Hand in Hand mit einer Bewegung,

12 Vgl. Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin*, New York 1977; *The Measure of Man*, New York 1981; *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge 2002; *Crossing Over. Where Art and Science Meet*, New York 2000; *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life,* New York 1999; *Full House. The Spread of Excellence. From Plato to Darwin*, New York 1996.

13 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a.M. 2006; *Die Religionen der Vorgeschichte*, Frankfurt a.M. 1981.

die sich nur noch als Profanisierung bezeichnen lässt, somit eines Verlustes des Sakralen in sehr verschiedenen Lebensbereichen, vor allen Dingen auch in der Haltung gegenüber der Natur an sich.

Immer stärker beschleunigte sich die kulturell-genetische Ko-Evolution. Dies ist für die Anthropologie von großer Bedeutung, da die Vielschichtigkeit in den Stufen der Gesellschaft erkenntlich wird. Es entstanden Zivilisationen von egalitären Verbänden und Siedlungen über Stammesfürstentümer bis zur Organisationsform des Staates. Hier liegen für Archäologen und Neurowissenschaftler auch die evolutionären Ursprünge von Sprache und Geist.

Der Homo sapiens vollzieht vor etwa 70.000 Jahren v. Chr. einen wesentlichen kognitiven Entwicklungsschritt. Im historischen Verlauf lässt sich ab diesem Zeitpunkt vom Phänomen einer kulturellen Intelligenz sprechen. Die Intentionalität des Menschen gewinnt entscheidende Gestalt, auch sein Vermögen zur Zusammenarbeit, so der Vor- und Frühhistoriker Michael Tomasello.[14] Auch die Entstehung von Sprachen steht hier mit epigenetisch-kulturellen Regeln in Zusammenhang, gerade im Sinn einer gen-kulturellen Ko-Evolution. Bisher wurde davon ausgegangen, der Homo sapiens habe als symbolisches Tier, im Sinne Ernst Cassirers,[15] das Vermögen zur Abstraktion und damit zur bildenden Kunst, wie Höhlenmalereien etwa um 35.000 v. Chr. in den Pyrenäen, in Nordspanien und Südwestfrankreich, etwa in der Grotte Chauvet in der südfranzösischen Ardèche zeigen, entfaltet. Neuste Entdeckungen in Spanien belegen jedoch, bereits vor 70.000 Jahren war der Neandertaler fähig, bildliche Darstellungen und geometrische Formen zu entwerfen. Etwa 70.000 v. Chr. verzeichnete der Geschichtsverlauf eine kognitive Revolution, vor etwa 12.000 Jahren erfolgte eine Revolution in Form des Ackerbaus, die wissenschaftliche Revolution, wie sie die Neuzeit prägt, setzte vor etwa 500 Jahren ein. Die heutige Kenntnis der Evolutionsgeschichte des Menschen erlaubt die Einsicht, dass es Primaten und Menschen gab, bevor sich ein wirklich histo-

14 Vgl. Michael Tomasello, *Primate Cognition*, Oxford 1997; *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge 1999; *Origins of Human Communication,* 2008; *A Natural History of Human Thinking*, 2014; *A Natural History of Human Morality*, 2016.

15 Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Darmstadt 1923-1929; *Zur Logik der Kulturwissenschaften,* Darmstadt 1942; *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.

risches Bewusstsein herausgebildet hat.[16] Es ist entscheidend festzustellen, dass bis in die Epoche der wissenschaftlichen Revolution die Mehrzahl der Kulturen nicht an einen linearen Fortschritt glaubte, die Welt wurde überwiegend als stagnierend verstanden. Die zunehmende Säkularisierung war für diesen Wandel des historischen Bewusstseins sicher von tragender Bedeutung. Bis zu diesem Zeitpunkt herrschte Zweifel, wenn selbst Mohammed, Jesus, Buddha und Konfuzius, die allwissend zu sein schienen, die Hungersnöte und Krankheiten, Krieg und Elend nicht verhindern konnten. Wie sollte dann der Mensch in der Lage dazu sein? Nun trat die Wissenschaft mit ihrem Vorschein auf eine Künftigkeit gewissermaßen als Retterin auf, sie erhob Einspruch gegen das Unwissen und versprach, die Probleme zu lösen. So entwickelte sich jener Glaube an Wissenschaft und Technologie, denen Vertrauen zukam, Antworten auf die entstehenden Fragen zu finden, ja, ein Paradies auf Erden zu schaffen.

Kann man aber wirklich sagen, dass im Verlauf des letzten Jahrhunderts, in dem der Planet Erde ein exponentielles Wachstum auf vielen Sektoren durchlief, die Menschheit einen materiellen Reichtum auf sich vereint hat, der historisch unvergleichbar ist? Durch die wissenschaftlich-technologische Revolution, die der Menschheit vermeintlich übermenschliche Kräfte verlieh, eine unbegrenzte Energie und eine soziale Ordnung, die das tägliche Leben der Menschheit in weiten Regionen stabilisiert hat, kann man wirklich davon ausgehen, dass Menschen glücklicher geworden sind?

Diese Fragen sind aus einer allein biologischen Sicht auf die materielle Entwicklung nicht zu beantworten. Das spezifisch »Menschliche« liegt auch in dem, was über eine rein biologische Evolution hinausreicht, in einer metaphysischen Dimension, und ist ohne eine kosmische Integration nicht erklärbar.[17] Thomas Merton spricht hier von dem Problem, dass der technologisierte Mensch, der seine innere Integrität nicht immer bewahren kann, seine innere Tiefe und hiermit

16 Vgl. Frans de Waal, *Shimpanszee Politics. Power and Sex among Apes*, Baltimore 2000; *Our Inner Ape. A Leading Primatologist explains why we are what we are,* New York 2005; Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel. The Tale of Human Societies,* New York 1997.

17 Vgl. Fred Dallmayr, *Spiritual Guides. Pathfinders in the desert,* Notre Dame 2017.

die »Integrität unserer Menschheit« gefährdet.[18] Er spricht hierbei auch von der Frage nach einem »authentischen Personsein«.[19] Es ist hier sogar von einer Forderung nach einer »Komtemplation in Aktion«[20] die Rede. Erkenntnisse und Wissen, die sich nur auf die materielle Welt gründen und die Dimension des Unendlichen und Absoluten aussparen, reichen über einen quantitativen Aspekt nicht hinaus. In dem unter der Leitung von Henry de Lumley herausgegebenen Sammelband »Le Symbolic, le Sacré et l'Homme. Emergence de la transcendance« (Symbolik, Göttlichkeit und Mensch. Die Entstehung der Transzendenz) findet sich die Einsicht, »dass die theologisch-transzendente Polarität streng genommen einen Teil des inneren Gleichgewichts von Gesellschaften und Zivilisationen ausmacht.«[21] In der hinduistischen Tradition ist die Sprache von einem »kosmischen Labyrinth« oder »Maja«, im Buddhismus von »Samsara«. Dies betrifft auch die kritische Haltung gegenüber einem exponentiellen Wachstum der Technologie und der rein ökonomischen Ausdeutung von wissenschaftlich-materiellem Fortschritt. Es darf festgestellt werden, dass die Evolution des Religiösen in der kulturell-biologischen Ko-Evolution einen Wendepunkt in der Familie der Hominiden darstellt. Es lassen sich historische Hinweise auf das Bewusstsein erkennen, wonach die Wirklichkeit nicht nur als selbstverständlich wahrgenommen und hingenommen wurde, sondern zunehmend Fragen nach Ursache, Sinngebung und Wirkung gestellt wurden. Die Welt der Erscheinungen wurde hinterfragt, wie das Totenritual der Neandertaler vor etwa 70.000 Jahren deutlich macht. Hier wurden nicht nur Bestattungen ausgeführt, sondern es entstanden Ordnungsgefüge auf Grundlage grundsätzlich religiöser Sinngebung, die auch über soziale Konsequenzen verfügte und ihren Niederschlag in Beispielen figurativer Kunst fand.

Das Vermögen zur Religion zeigt, dass das Verhältnis von Natur und Mensch auf einer Ebene eingeordnet wurde, die der menschlichen Einsicht überlegen war. Durch ein mythisches Weltbild bestand eine Geborgenheit, die den Menschen Schutz vor dem Empfinden der Verlassenheit im Kosmos bot. Historisch war prägend, dass es eine

18 Ebd., S. 78.
19 Ebd., S. 126.
20 Ebd., S. 57f.
21 Henry de Lumley (Hg.), *Le Symbolic, le Sacré et l'Homme. Emergence de la transcendance,* Paris 2019, S. 215, übers. v. Katja Hald.

Wechselbeziehung zwischen Denk- und Kulturordnung gab, selbst in Zeiten der mythischen Weltbilder. Im Verlauf ihrer Entwicklung haben Naturwissenschaft und Technologie eine künstliche Erweiterung dieses Verhältnisses weit über die vormaligen Handlungs- und Wahrnehmungsformen des Menschen gestaltet. Dies vollzog sich durch den Bruch der verlorenen Einheit des mythisch-religiösen Weltbildes. Die Nebenwirkungen von Wissenschaft und Technologie lassen erkennen, dass kein archimedischer Punkt gefunden wurde – ganz im Gegenteil –, um Gefährdung von der Welt abzuwehren, die Symptome, die wir heute feststellen können, lassen hingegen verstärkt nach den anthropologischen Ursachen der Gefährdungen fragen. Eine grundsätzliche Neubestimmung steht als Konsequenz der heutigen zivilisatorischen Krise im Vordergrund, um nach Zielen und Abgründen des »Fortschritts« zu fragen, die wissenschaftliche Partikularität, die das Leben heute prägt, trat an die Stelle der Ordnung einer umfassenden Entwicklung, mythisch-ökologisch ebenso wie wirtschaftlich und sozial. Auch Interessen, faktische Machtinteressen bedürfen der Kontrolle, da sie über den Einsatz von Technologie entscheiden mit grundliegender und nicht nur kosmetischer Stringenz. Geschichte kann man letztlich nur als Globalgeschichte verstehen, folglich auch mit Bezug auf Regionen außerhalb von Europa und Nordamerika. Die Perspektive ist hierbei immer eine »longue durée«.[22] Die langfristige Perspektive betrifft zivilisatorische Schritte im Verlauf der Evolutionsgeschichte, wie den aufrechten Gang des Menschen, die Formung der Sprache, die Entwicklung des Ackerbaus, der Einsatz des Pfluges, die Gestaltung der Landwirtschaft, der Einsatz des Feuers, frühe Bestattungen und Grabrituale, die Entstehung der Stadt, das Konzept von Eigentum und seine geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, die Entstehung der Schrift, des Rechts, des Geldes als Tauschmittel, die Sesshaftigkeit des Menschen in der neolithischen Revolution, die Entfaltung des symbolischen Vermögens des Menschen, die Entstehung der Kunst und das Ausscheinen der Religionen, dies sind nur wenige Beispiele im evolutiven Verlauf menschlicher Geschichte.

22 Vgl. vor allem Fernand Braudel, »La longue durée«, in: *Annales* (1958), S. 725-753; Marc Bloch, *Die Feudalgesellschaft*, Stuttgart 1999, sowie Lucien Febvre, *La terre et l'évolution humaine,* Paris 1970; vgl. auch George Duby, *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420,* Frankfurt a.M. 2002.

Entwicklung

Kulturen verkörpern die Gesamtheit der geistigen und praktischen Kenntnisse einer Gesellschaft. Sie sind Netzwerke ordnender Sinngebung (meaning), wie es Clifford Geertz in seinem Buch »Dichte Beschreibung« herausgearbeitet hat.[23] Eine Kultur ist – wie eine Gesellschaft – nie im Stillstand, sondern in einem Entwicklungszustand. Wirtschaft und wirtschaftliches Wachstum sind Kernstücke dieser Entwicklung, wenn sie von der kulturellen Dimension jener Entwicklung begleitet sind. Entwicklung sollte immer am Menschen zentriert sein. Kultur verkörpert auch in aller Vielschichtigkeit symbolische Werte, die das Verhalten lenken, sie kanalisiert Aktivitäten der Mitglieder einer Gemeinschaft. Soziokulturelle Faktoren zeigen die Grenzen einer rein ökonomischen Entwicklung auf und verweisen auf die Bedeutung eines ganzheitlich-holistischen Verständnisses von Entwicklung und ökonomischem Wachstum. Der Entwicklungstheoretiker Arturo Escobar, der in dieselbe Richtung denkt, spricht von einer Politik der »alternativen Modernität« sowie einer »relationalen und pluralistischen Ontologie«.[24] Mit Blick auf die Vergangenheit Lateinamerikas formuliert Anibal Quijano aus Peru beispielhaft eine »Kolonialität der Macht«.[25] Kulturelle Werte bestimmen die Identität bei der Bedeutung der endogenen Entwicklung im Bewusstsein von der Pluralität der Kulturen. Ein entscheidendes Problem liegt in der Wirtschaftszentriertheit von Entwicklungspolitik. Kulturelle Werte bestimmen die Identität bei der Bedeutung der endogenen Entwicklung. In diesem Zusammenhang spricht Arturo Escobar ebenso kritisch von einer »mono-ontologischen Übernahme des Planeten«.[26] Rein ökonomische Aggregate und das Bruttosozialprodukt als finanzieller Parameter sind noch kein adäquates Mittel, um menschliches Wohlbefinden und Lebensqualität zu messen. Kultureller und struktureller Wandel sind gemeinsam zu verstehen im Zusammenhang mit wirtschaftlicher Entwicklung, die

23 Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung,* Frankfurt a.M. 2009; *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 2007.

24 Vgl. Arturo Escobar, *Sentir – Penser avec la Terre,* Paris 2018, S. 10, übers. v. Katja Hald.

25 Zitiert nach ebd., S. 22.

26 Ebd., S. 160.

wiederum von Reformen untergliedert werden muss. Ein wesentliches Problem liegt in der Transformation der Identitäten. Hier bedarf es eines integralen Ansatzes, zumal in einer internationalen Ordnung. Gerade Entwicklungs- und Schwellenländer sind sich zunehmend ihres kulturellen Erbes bewusst, vor allen Dingen bei der notwendigen Forderung einer endogenen und nicht rein exogenen Entwicklung. Der britische Sozialanthropologe Jack Goody hat in seinen Studien und Büchern klar herausgearbeitet, dass Formen früher Industrialisierung weit vor dem 19. Jahrhundert in anderen Regionen, Kulturen und religiösen Traditionen stattgefunden haben, etwa in Indien oder in China, und historisch nachweisbar sind, denkt man etwa an die bolivianische Stadt Potosi im 16. und 17. Jahrhundert, als sie eine durchaus europäischen Städten vergleichbar blühende Metropole war. Dies nimmt auch Einfluss auf Fragen einer vielleicht anderen wirtschaftlichen Globalisierung in einer Epoche, in der »westliche« Staaten noch keineswegs diese Entwicklungsstufe erreicht haben oder erst später nachrückten, selbst wenn sie zu diesem historischen Zeitpunkt vergleichsweise ebenbürtig gewesen sein könnten.[27]

Die bestehenden Ansätze der Entwicklungspolitik sind tatsächlich unzureichend, die Berücksichtigung von Identität und den kulturellen Elementen einer globalen Entwicklung sind unabdingbar.[28] Endogene Entwicklung ist aus dem Grund von solcher Wichtigkeit, da sie in kausaler Verbindung steht mit der Bejahung der kulturellen Identität, die sich ihrerseits im Ausgleich mit einer neuen internationalen wirtschaftlichen Ordnung bewähren muss, um die Achtung der kulturellen Werte zu sichern. Endogene Formen der Entwicklung sind auch an Erkenntnisse der Technologie gekoppelt und wiederum an das Problem der Identität, um eine reine Dominanz von Technologie zu vermeiden. Das Pluriversum der heutigen planetaren Welt fordert neue Formen der politischen Ökonomie, die das Wechselspiel von Wirtschaft, Ökologie, der kulturellen Dimension der Entwicklung und auch Spiritualität in ihrer Gesamtheit berücksichtigen – vom »Buen Vivir« als integralem

27 Vgl. Jack Goody, Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde, 2 Bde., Paris 2010.

28 Der Verfasser hat gemeinsam mir Klaus Töpfer zu dieser Frage ein internationales Forschungsprojekt verantwortet. Vgl. Constantin von Barloewen, Klaus Töpfer, Manuel Rivera, *Nachhaltige Entwicklung in einer Pluralen Moderne. Lateinamerikanische Perspektiven,* Berlin 2013.

Ansatz bis zum »Well-Being«, wobei auch die Geopolitik in einem globalen Bewusstsein eine wichtige Rolle spielt. Entscheidend ist die »Décroissance«, eine Entschleunigung des Wachstums in den heutigen Tendenzen des »Post Development« im globalen Süden wie im Norden, das »Immaginaire« der Modernisierung ist einem deutlichen Wandel unterzogen. Wie lässt sich heute eine indigene Modernisierung erreichen? Zumal im Bewusstsein der kulturellen Differenz in einer pluralen Moderne, Fortschritt und Modernität sind durch eine Anthropologie der Globalisierung verändert worden. Ausdruck dieser zivilisatorischen Krise sind Fragestellungen, die sich mit Alternativen zur Entwicklung ebenso befassen wie mit religiösen und technologischen Transformationen. Die Entwicklung schreitet voran von einer Globalisierung zu einer Planetarisierung. Der Wechsel zu pluriversalen Sichtweisen erfordert aber auch einen ontologischen Wandel, von der Sicht des rein Biophysikalischen zum Humanen, unter Einbeziehung einer übernatürlichen Dimension beim Verhältnis von Mensch und Natur, bei den ökologischen Fragen, jenseits der Sicht eines reinen industriellen Wachstums. Dies entspricht einem »Quantum Shift«, eines Übergangs in eine differenziertere Welt, getragen durch eine holistische Kultur. Ein ökologischer Wandel setzt tiefe wirtschaftliche, wissenschaftliche und politische Transformationen voraus, sowohl der Intuitionen als der Praktiken. Eine Ökologie im Übergang schafft immer wieder auch neue Identitäten, ein neues Zivilisationsmodell der Modernisierung und globalisierten Entwicklung, neue kulturelle und wirtschaftliche Paradigmen, auch agro-ökologisch, denkt man an das »Buen Vivir«, etwa in den indigenen Kulturen Boliviens, Ecuadors oder Perus als Beispiel. Indigene Ontologien oder Kosmovisionen stellen Alternativen zu linearen Formen der Entwicklung dar. Beispielsweise das Konzept des »Sumak Kawasy« in Quechua und »Suma Qamana« in Aymara sind Ausdruck hiervon. In diesen indigenen Ontologien wird auf eine Ethik der Entwicklung Wert gelegt, die ökologische Kriterien über ökonomische stellt. »Patcha Mama« – die »Mutter Welt« – ist in jenen Kosmovisionen[29] handelndes Rechtsubjekt, nicht entfremdetes und ausgebeutetes Objekt. In der Verfassung von Ecuador ist diese biozentrische Wahrnehmung festgeschrieben und schützt die Umwelt

29 Für traditionelle afrikanische Kulturen hat Leopold S. Senghor analog überlegt. Vgl. *L'ésthétique négro-africaine,* Diogène (UNESCO), Paris 1956.

so vor Zerstörung. Dieser Ansatz ist Ausdruck eines zivilisatorischen Wandels insgesamt. Nicht nur in Lateinamerika, auch in anderen Teilen der Erde rückt ökologisches Bewusstsein in das Zentrum kulturell-politischer Mobilisierungen. Ein ökologisches Bewusstsein beeinflusst alle Praktiken des Seins, Wissens und Tuns. Das »Buen Vivir« etwa fasst die gesamte soziale Wirklichkeit neu, jenseits einer eurozentristischen Tradition mit ihrem Lebensstil des Wohlstands. Der globale Norden könnte aus dieser Sichtweise ebenso Gewinn ziehen wie der globale Süden. Die Interkulturalität, die sich über Konzepte wie Würde und Gerechtigkeit äußert, wird hierbei zum Leitprinzip und öffnet Tore zu einer neuartigen politisch-wirtschaftlichen Sichtweise von Entwicklung. Es ist evident, dass in diesem Kontext auch der Begriff »Unterentwicklung« hinterfragt und überwunden werden muss. Die Wurzeln der ökologischen Krise liegen tief verankert in der Geschichte der Wissenschaft. Es ist sicher aufschlussreich oder sogar hilfreich, die traditionellen Kosmologien der alten orientalischen Wissenschaften wieder als authentische Quellen der traditionellen Kosmologien zu Rate zu ziehen, wo Begriffe der Logik nicht ohne Einbindung der Transzendenz aufscheinen. Die ökologische Krise kann nur wirklich verstanden werden als Ausdruck einer inneren »Malaise« des Menschen und kann gewiss nicht alleine technologisch gelöst werden, sondern gewissermaßen nur durch eine spirituelle Neugeburt, zumal des Menschen der okzidentalen Traditionen. Wesentlich, um eine neue Harmonie mit der umgebenden Natur herzustellen. Das zerstörte Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur ist nicht einfach durch »mehr Entwicklung« im herkömmlichen Sinne der Beherrschung der Natur zu erreichen. Es lässt sich zwar von »Unterentwicklung« sprechen, aber auch von einer bedrohlichen »Überentwicklung« mit Blick auf Wissenschaft und Technologie. Erinnert man sich an die Rede des amerikanischen Präsidenten Harry Truman vom 20. Januar 1949, so hatte die westliche Entwicklungspolitik eine über Jahrzehnte eindeutige Marschroute. Der Präsident artikulierte die Notwendigkeit eines »Fair Deal« für sogenannte Entwicklungsländer in seiner Truman-Doktrin: »Keeping up with the west.« Urbanisierung, Industrie, Technologie und Waren galten als wichtigste Faktoren für einen »rapid economic progress«. Diese Wortwahl spiegelt Hochmut und ethnozentristisches und hegemonistisches Denken wider, auch der Begriff der »Unterentwicklung« müsste hinterfragt werden. Der Import/Export von Vor-

stellungen, die von außen kommen und nahezu mechanisch übernommen werden (sollen), ist zweifelhaft. In den letzten Jahrzehnten aber wurde der Ruf nach einer partizipatorischen und ökologisch bewussten Entwicklung laut. Die isolierte Genealogie rein westlicher Entwicklungsmodelle wurde durch eine Vielzahl von Staaten Asiens, Chinas, Indiens, Indonesiens, Afrikas und Lateinamerikas erweitert. Entwicklung gleicht seitdem nicht mehr einer einzigen historischen Erfahrung und ihrer steten politischen-wirtschaftlichen Aktualisierung. Sie ist nicht mehr Domäne des Denkens und Handeln einer rein okzidentalen Tradition. Vielmehr hat eine neue Anthropologie der Moderne mit ihren besonderen Mutationen und Erkenntnissen alternative Formen des wirtschaftlichen Denkens und der sozialen Verantwortung hervorgebracht, die rein reduktionistische Modelle des Denkens überschritten und neuen Narrativen den Weg bereiteten.

Es ist entscheidend festzustellen, dass wir historisch von einem wesentlichen interkulturellen Wachstum der Wissenstraditionen ausgehen müssen. Die indische Wissenschaft beispielsweise erfuhr Verbreitung im islamischen Raum, noch vor der griechischen Wissenschaft, umgekehrt verbreitete sich die islamische Wissenschaft in der frühen Neuzeit in Indien. Die Jesuiten ihrerseits brachten um 1700 europäische Wissenschaft nach China, aus gegenläufiger Richtung drang bereits vom 11. bis 13. Jahrhundert die griechische und islamische Wissenschaft und Philosophie in die europäischen Zentren des Denkens.[30] Wir können davon ausgehen, dass sich der Transfer von Wissen in verschiedenen Kulturen über die Jahrhunderte deutlich beschleunigt hat im Sinne einer vergleichenden Analyse der Wissenssysteme.[31] Gerade der interkulturelle Dialog von Gedanken in historischer Zeit zeigt, wie sehr heute die Gegenwart Merkmale sehr verschiedener Kulturen trägt, was sich auch in Zukunft fortschreiben wird. Es gibt keine universell gültige Definition der Kultur des Menschen. Wir müssen von der Einsicht ausgehen, dass wir es mit raum- und zeitspezifischen Unterschieden der Kulturen zu tun haben als Merkmal der kulturellen

30 Vgl. Franz Rosenthal, *Die fortlebende Antike im Islam*, Zürich 1965. Vgl. weiter David Pingreel, »The Greek Influence on Early Islamic Astronomy«, in: *Journal of the American Oriental Society,* (1993/93), S. 197, S. 32-43; Kim Plofker, *Mathematics in India,* Princeton 2009.

31 Vgl. S.H. Nassr im Gepräch mit Muzaffar Iqbal, *Islam, Science, Moslems and Technology*, Sherwood Port 2007.

Evolution des Menschen.[32] Die westlichen Erfahrungen der Moderne dürfen nicht daran hindern, die Besonderheiten der Erfahrung anderer Kulturen zu missachten. Wir können hier von einer historischen Ontologie sprechen, von den Auswirkungen auf Gegenwart und Zukunft, die Moderne gleicht immer einer Antwort auf historische Entwicklungen in ihrer Vielheit.[33] Der Begriff des Fortschritts steht im Kern des zivilisatorischen Selbstverständnisses in einer zukunftsfähigen Weltgemeinschaft, wobei keine bestimmte Kultur letzte Weisheiten für sich beanspruchen kann. Die historischen Erfahrungen, ihre kulturellen und religiösen Werte bedürfen gleichsam eines Weltgesprächs, um das eigene Selbstbild zu hinterfragen, wobei es eine einzige Sicht der Moderne ebenso wenig geben kann wie ein einziges Entwicklungsmodell im Zivilisationsprozess, der nicht notwendigerweise westlichen Denkmustern folgen muss. Die Einbeziehung des Anderen für ein globales Gemeinwohl ist erstrebenswert. Es ließe sich auch von einer »Würde des Unterschieds« sprechen, im Dialog von Mensch zu Mensch ist auch der Zugang zu sich selbst zu finden. Dies betrifft eindeutig Probleme, die das westliche Zivilisationsmodell aufwirft, von Entsakralisierung vieler Aspekte des Lebens bis hin zur Bedrohung des Ökosystems, wie es sichtbar in globaler Präsenz zum Ausdruck kommt. Die Pathologien der instrumentellen Ratio führen immer wieder ins Irrationale, sicher zu keiner vermeintlichen Objektivität, sondern zur Erstarrung und Verdinglichung des Menschen, was eine Empfindung des Verlustes hervorruft, wie dies etwa auch Hassan Hanafi für islamische Traditionen feststellt als Ausdruck der Diversität.[34] Seit einigen Jahren verstehen sowohl die Vereinten Nationen als auch die Weltbank Entwicklung weit mehr als nur ökonomisch, die Parameter zur Erstellung des Bruttosozialproduktes werden heute immer mehr auch durch qualitative Kategorien erweitert, durch die soziale Einbindung der Bildung, selbst des künstlerischen Vermögens. Immer stärker steht auch das kulturelle und soziale Kapital im Vordergrund, eben »der menschliche Faktor«.

32 Vgl. Donald Munro, *A Chinese Ethics for the New Century,* Hongkong 2005, sowie E.O. Wilson, *Consiliance. The Unity of KnowledgeI*, New York 1998.

33 Vgl. Kwame Appiah, *In my Father's House. Africa and the Philosophy of Culture*, London 1992; V.J. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, London 1988; Stephan Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity,* New York 1990.

34 Vgl. Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution,* Kairo 1977; *Islam in the Modern World*, Kairo 2000; *Cultures and Civilizations*, Kairo 2006.

Entwicklung ist nicht immer synonym zu verstehen mit Modernisierung, worauf der Ökonom Albert Hirschman bereits verwies.[35]

Mit Blick auf viele Schwellenländer Asiens, Afrikas und Lateinamerikas wird klar, dass der Begriff der Modernisierung letztlich ein westlicher ist. Der Import von Vorstellungen, die von »außen« kommen und die dann mechanisch übernommen werden, ist von zweifelhaftem Wert. Anthony Giddens spricht als Soziologe von einer Universalisierung der Modernität, die im Zuge der Globalisierung mit der kulturellen Dimension der Entwicklung durch eine zerstörte und bedrohte Kompatibilität im Konflikt liegt.[36] Heute stellt sich die Forderung einer »enlightened awareness« für diesen Zusammenhang. Die gegenwärtige Sicht der Nachhaltigkeit muss durch eine Perspektive der Ökologie für die Anderen erweitert werden. Die ökologische Erfahrung der Gegenwart steht vor dem Problem, dass ab dem 19. Jahrhundert die Wissenschaft sich von der Natur und die Wirtschaft von der Kultur zunehmend abspaltete.[37] Es ist im Grunde eine bestimmte Form einer »Ökospiritualität« gefordert. Michael Crichton vermerkte in seiner Schrift »Environmentalism as Religion« (Commonwealth Club, 15. September 2003), dass das Umweltbewusstsein in der Gegenwart eine Ausgestaltung der traditionellen Glaubenshaltungen des jüdisch-christlichen Erbes ist – und gewiss nicht nur dort, sondern in anderen Weisen, auch in anderen Kulturen und Religionen. Er bezieht sich auf die Vorstellung eines ursprünglichen Eden, eines Paradieses, das dem Zustand der Gnade gleicht und einer Verbindung zur Natur, dann natürlich einem Verlust jener Gnade, was jene Verschmutzung hervorbringt mit der Vision des Unheils, die auf alle Menschen zukommt. In diesem Sinne ist eine ökologische Bedrohung mit einer spirituellen Erfahrung verknüpft, indem der Mensch seine Einstellung zur Natur zu definieren versucht. Hierin verbergen sich nicht nur grundsätzliche anthropologische Überlegungen, sondern wesentliche kosmologische und in diesem Sinne auch theologische Grundsatzfragen, gerade heute,

35 Vgl. Albert O. Hirschman, *A Bias for Hoper. Essays on Development and Latin America,* New Haven 1971. Vgl. auch D.A. Rustow, *A World of Nations. Problems of Political ModernizationsI,* Washington 1968.

36 Vgl. Anthony Giddens, *Kritische Theorie der Spätmoderne*, Wien 1992; *Modernity and Self-Identity. Self & Society in the Late Modern Age,* Cambridge *1991; Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996.

37 Vgl. Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Socio-Biology*, Chicago 1976.

in der Zeit ökologischer Krisen. Der fatale Zusammenhang in der Beziehung von Mensch und Natur ist letztlich nur Ausdruck einer tiefen spirituellen Krise des Menschen in der Gegenwart und sicher auch im Verlauf seiner historischen Entwicklung. Dies bedeutet letztlich, dass sich eine Verbesserung der ökologischen Bedingungen nur durch eine grundsätzliche Veränderung menschlicher Einstellungen gegenüber der Natur verändern ließe, zumal zu seinen Einstellungen gegenüber der Schöpfung selbst, besonders in den christlichen Traditionen und keineswegs nur dort. Auch andere Kulturen und Religionen stehen in der technologischen Moderne vor der gleichen Herausforderung. Vorstellungen von der Überlegenheit des Menschen über die Natur sind hier gewiss hinderlich, da die Natur herabgestuft wird und somit ihre Ausbeutung eine nicht zu rechtfertigende Begründung erfährt. »In Anbetracht einer Gesellschaft, in der immer weniger Menschen Christen sind und die von scheinbar unumkehrbaren technologischen und wirtschaftlichen Entwicklungen beeinflusst ist, scheinen die uns angebotenen spirituellen Lösungen utopisch.«[38] An anderer Stelle heißt es in dem Buch von Jean-Claude Larchet sinngemäß: »Die ökologische Krise […] lässt sich auf den Verlust von Werten und Verhaltensregeln zurückführen, auf denen das traditionelle Verhältnis zwischen Mensch und Natur gründet, weshalb auch nur die Rückkehr zu ebendiesen spirituellen Werten und Verhaltensregeln eine wirkliche und dauerhafte Lösung bieten kann.«[39] Andere religiöse Traditionen kennen sicherlich weitere Antworten im Vergleich zum christlichen Erbe. Im hinduistischen Gedankengut etwa wird alles als göttlich empfunden und löst sich in einem umgreifenden Ganzen auf. Auch der Buddhismus kennt diese Vorstellung, dass sich alle Lebewesen auf eine einzigartige Gegenwart beziehen, die sich auf das Nichts bezieht, auch auf die Bedeutung der Leere, die für spirituelle Formen buddhistischen Empfindens und Denkens prägend ist. In diesen Traditionen kennt der Mensch nicht die vergleichbare Vorstellung der eigenen Einzigartigkeit, sondern vielmehr die Vorstellung der Re-Inkarnation. Im Vergleich hierzu kennen die christlichen Traditionen die biblische Betonung eben der Einzigartigkeit, die hohe Schätzung der einzelnen Person, wobei der Mensch als Gipfel der Schöpfung verstanden wird. Diese christliche Vorstellung

38 Jean-Claude Larchet, S. 125, übers. v. Katja Hald.
39 Ebd., übers. v. Katja Hald.

erkennt den Menschen als dem tierischen Leben überlegen an, ebenso etwa den Mineralien, und hierdurch wird dem Menschen die Macht über alle Lebewesen zugeordnet, wie es in der Genesis ausgewiesen ist, zumal über alles tierische Leben. Dieser grundsätzliche Gedanke steht natürlich im Verlauf der Geschichte mit dem exponentiellen Wachstum verschiedener Technologien und auch mit der Entwicklung der Naturwissenschaften in Verbindung. Hierdurch wird der Mensch zum Maß aller Dinge. Er definiert Vorstellungen von Sinn, Wertstrukturen und natürlich auch ihre politische und wirtschaftliche Umsetzung. Wir durchleben in der Gegenwart eine Entspiritualisierung der Natur und hiermit eine Spaltung von Erkenntnis und Wahrnehmung sowie der Erfahrung des Menschen mit Bezug auf die Vorstellung des Menschen und der Natur.[40] Dieser Bruch in den verschiedenen religiösen und auch geistesgeschichtlichen Traditionen hat natürlich auch wesentlich Einfluss genommen auf die verschiedenen Formen und Wahrnehmungen von »Fortschritt« mit nur vermeintlichen Visionen einer Perfektionierung der Menschheit.[41]

40 Vgl. ebd., S. 25 f.

41 Vgl. Gaston Barchelard, *Le nouvel esprit scientific,* Paris 1934; Joseph Epes Brown, *L'Heritage spirituel des Indes d'Amérique,* Paris 1990; Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme,* Paris 1985.

Zu den kulturellen Programmen der Moderne: Multiple Modernitäten

Die Koppelung von Modernisierung und Globalisierung, von technologischer Entwicklung und gesichtslosem Materialismus wirkt auf weite Weltbevölkerungssegmente immer bedrohlicher. Außereuropäische Kulturen wollen sich nicht mehr einfinden in die westliche Sicht eines linearen Geschichtsverlaufs. Immer stärker beanspruchen sie Zugang zu einer eigenen »wissenschaftlichen Wahrheit« und melden Zweifel an der »richtigen Weltsicht« an.

Kann es einen dritten Weg geben zwischen Eurozentrismus und der Achtung vor den verschiedenen Traditionen ohne eine Verneinung der Eigenen? Zumal in einer Welt, die immer neuere Formen sowohl säkularer als auch fundamentalistischer Tendenzen in hybrider Form erlebt bis hin zu Gewalt und Terror. Die Globalisierung erscheint unumkehrbar in dem Maße, wie westliche Werte Verbreitung finden und das kulturelle Besondere auslöschen. Globalisierung spricht immer von Macht und Machtausübung, von der Promiskuität des Güteraustauschs, dem exponentiellen Anwachsen der Kapitalflüsse. Die Homogenisierung als Logik der Globalisierung bedeutet die Desintegration von Werten. Durch den Verlust der schöpferischen Vielfalt menschlicher Kulturen geht die Fähigkeit, sich von Werten leiten zu lassen, verloren. Wir leben in einer ephemeren Wissensgesellschaft. In den politischen Handlungsstrukturen setzen sich verstärkt kurzfristige wirtschaftliche Motive durch, seien sie strikt materialistisch oder zunehmend auch narzisstisch, im Konsumverhalten rein hedonistisch. Dem Rückgang traditioneller Wertstrukturen paart sich die Ambivalenz des Religiösen und einer oft sehr persönlichen Suche nach spirituellem Ersatz. Das Aufbegehren, die Revolte, die ethnisch-religiösen Spannungen verkörpern die andere Seite der Medaille und nehmen immer gewalttätigere Formen an, man mag sie populistisch als gering einschätzen oder als vormodern, ja archaisch in verschiedenen Teilen der Welt. Oftmals stehen diese Bewegungen gegen die Abstraktion einer Globalisierung – etwa verkörpert durch den Antagonismus zwischen dem Islamismus und der westlichen Welt. Gerade weil er als Exponent gegen die westliche Globalisierung steht, wird er zum öffentlichen Feind. Die Besonderheiten der Kulturen können das Äußerste an Bedrohung oder Aus-

druck menschlicher Schöpfungskraft bedeuten, sie können gewalttätig sein oder auch friedfertig. Bei Fragen nach Modernisierung wird heute als analytisches Werkzeug die Vorstellung von multiplen Modernitäten benannt, die auch Fragen der politischen Ordnung und kollektiven Identität betrifft. Das kulturelle Programm der Moderne kristallisierte sich historisch in Europa und Nordamerika heraus und erstarkte unter verschiedenen Strukturmerkmalen in unterschiedlichen Teilen der Welt. Dies kann festgehalten werden in den westlichen Kolonien, seien sie britische oder französische Weltreiche, in Amerika oder Ozeanien, noch zu Zeiten des historischen Imperialismus, auch in China oder der japanischen Variante. Modernität entfaltet immer wieder neue organisatorische Prinzipien und kulturelle Kodierungen und zerstört damit traditionelle soziale Ordnungen. Die Modernisierung konzentriert sich oft auf wirtschaftliche, legale und soziale Tatbestände.

In diesem Zusammenhang entstand die Besonderheit der »Rationalität« in der Wahl des Erreichens und des Nutzens und der Zielsetzung von Lebensentwürfen in Einklang mit der Aufklärung. Traditionelle Kulturen wurden der Vergangenheit überantwortet, multiple Modernitäten zu verstehen bedeutet, dass sich Modernität mit verschiedenen kulturellen Traditionen auseinandersetzen muss, angesichts einer Universalisierung von Modernität in der jeweiligen Signifikanz. Dies betrifft auch die Fragen der politischen Ordnung. Die kulturellen Programme der Moderne umfassen ein weltweites Spektrum. Wir müssen von verschiedenen kulturellen Agenden ausgehen – sowohl in der historischen Entwicklung als auch in der Gegenwart und in der Zukunft. Weit jenseits der hegemonialen oder homogenisierenden Perspektive der Moderne. In diesem Sinne bedeutet Modernisierung nicht zwingend Verwestlichung. Heute kristallisieren sich miteinander agierende moderne Zivilisationen heraus mit partikularistischen Tendenzen, die Modernität kulturspezifisch erfassen vor dem Hintergrund verschiedener historischer Entwicklungen. Wir erkennen Antinomien und Widersprüche der Moderne, gleichsam Variationen der grundsätzlichen Prämissen der Moderne. Gerade in diesem Sinne kann von verschiedenen Modernitäten gesprochen werden.

Heute ist menschliches Leben in gewissem Sinne durch ein hegemoniales Regelwerk nicht nur in der westlichen Zivilisation mit allen wirtschaftlichen, geistigen und vor allen Dingen technologischen Folgen gekennzeichnet, wie es etwa in antiken Traditionen oder auch

im historischen spanischen Weltreich oder in der Kolonialzeit oder auch später im britischen Weltreich des 19. Jahrhunderts nicht gegeben war. Wir kennen heute förmlich einen Druck zur »Entwicklung« oder »Modernisierung« in einer globalen Welt, nicht nur in den Industriestaaten, sondern entscheidend und zunehmend auch in den sogenannten Schwellenstaaten. Dies ist entwicklungspolitisch von sehr großer Wichtigkeit. Lokale oder indigene Wertstrukturen und auch kulturelle Traditionen können, aber müssen keineswegs ein Hindernis sein in einem Modernisierungsprozess bei weltweiter Betrachtung. Es muss vermieden werden, von einem regressivem Beharren auf lokalen Traditionen entwicklungspolitisch auszugehen. Alle Tendenzen einer westlichen Aufklärung mit ihren Einflüssen auf andere Kulturen, die einen metaphysisch-kognitiven Bruch mit sich führten, können nicht unbedingt auf andere kulturelle und religiöse Traditionen angewendet werden, was sicherlich Einfluss auf eine fehlerhafte Vorstellung von einer linearen Vision von »Fortschritt« für eine globale Zivilisation hat.[42] Ashis Nandy spricht auch immer wieder von einer kulturellen Resistenz in globalen Vorgängen der Modernisierung, wobei er die Wichtigkeit kultureller Wurzeln und damit auch von Ressourcen bejaht, im Gegensatz zu Vorstellungen universaler menschlicher Rationalität, wie sie einem wissenschaftsgläubigen Denken gegeben sind als Ausdruck einer zunehmenden Entwicklung globaler Rationalität. So wird der Begriff der Kultur ein Gegensatz zu einer globalen Uniformierung und auch Standardisierung rein sogenannter westlicher Wertstrukturen.

Ein pluralistisches Verständnis von Moderne muss sich entwickeln, und sicher nicht mehr nach einem ausschließlich westlich-hegemonialen Modell der Modernisierung. Wirtschaft, soziale Ordnung oder auch Philosophie sind nie die Leistung einer einzigen Kultur. Das Allgemeine und das Besondere sind miteinander verbunden, ja, aufeinander angewiesen, die interkulturellen Orientierungen vermögen Einheit nur angesichts der Vielheit überhaupt zu beschreiben und zu erfassen. Jürgen Habermas schreibt: »Meine Überlegungen laufen auf die These hinaus, dass die Einheit der Vernunft allein in der Vielfalt ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit

42 Vgl. Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism in Rabindranath Tagore and the Politics of Self,* New Delhi, Oxford 1994.

eines, wie immer, okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden.«[43] Vielleicht ließe sich von einer Polyphonie des denkerischen Logos ausgehen. Ein wahres interkulturelles Denken verneint eine Verabsolutierung der einen lokalen, d.h. orthaften Vernunft als einer Universalität und Einheit.

Ein interkulturelles Denken steht gegen Vereinheitlichung – in welcher Form auch immer –, vielleicht ließe sich sagen, gegen eine Alleinherrschaft des singulären Denkens. Zumal der kognitive Pluralismus vermag den Begriff der Rationalität relativ zu gestalten. Interkulturelles Denken schreitet per se über jeden Monismus hinaus, wir erleben Einheit nur angesichts der Vielfalt. Ein Verstehen der Kulturen vermag nur dann möglich zu sein, solange Einheit in ihrer Variante als Einheitlichkeit auf Aneignung und nicht auf Nichtbeachtung abzielt. Ein Verstehen der Kulturen bedeutet immer auch Einspruch, ja, Veto gegen jeglichen Anspruch der Absolutheit. R.J. Tagore äußerte sich vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago vor mehr als hundert Jahren, indem er auf die Bedeutung der Vielfalt verwies: »Sollte die Menschheit je von der Sintflut eines bigotten Exklusivismus überschwemmt werden, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor der Katastrophe einer seelischen Vernichtung zu retten.«[44] Clifford Geertz beantwortete die Frage nach Einheit und Vielfalt in folgender Form: »Nicht um einen Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen.«[45] Nicht das Bemühen um einen bestimmten Standpunkt wird bereits als Irrtum begriffen, sondern der Ansatz, diesen Standpunkt als absolut zu betrachten. Eine wirkliche interkulturelle Perspektive zeichnet immer eine mögliche Weise, Einheit zu erlangen, angesichts der bestehenden Vielfalt. Die Begegnung der Kulturen und die kulturelle Vielfalt stehen im Zentrum der Erkenntnis mit der Maßgabe, dass die westlichen Denkformen nicht die einzigen sind, die den Anspruch auf Anerkennung fordern können, vor allen Dingen in Zeiten der Globalisierung

43 Vgl. Jürgen Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit der Stimmen«, in: *Merkur* (1987/1), S. 2.
44 Vgl. Rabindranath J. Tagore, *Boundless Sky*, Kalkutta 1964.
45 Vgl. Clifford Geertz, *Welt in Stücken,* S. 82.

und einer planetaren Welt, die von technologischer Homogenisierung und technologischer Uniformierung getragen sind. Dies hat auch Auswirkungen auf das philosophische Denken mit der Rücksicht auf die Differenz, bei der unterschiedliche Kulturen in all ihrer Heterogenität ihren Platz finden. Das Ziel ist darauf gerichtet, eine gewissermaßen integrative, plurale Einheit zu erzielen in einer globalen Welt, somit ein polylogisches Verständnis anzustreben, ohne in den Primat eines Kulturrelativismus abzugleiten. In der Zeit der Aufklärung stellte sich die Vision einer Welt unter dem Vorzeichen einer Universalgeschichte ein etwa bei Voltaire in Frankreich oder Humboldt in Deutschland, wobei Sinnstrukturen anderer Kulturen in den Hintergrund traten.

Zur Frage von Bio- und Kulturdiversität

Kultur im anthropologischen Sinn ist ein symbolisches System von kausal in Verbindung stehenden Wertstrukturen. Die Begriffe Kultur und Zivilisation werden in verschiedenen Traditionen unterschiedlich verwendet. Vielleicht lässt sich sagen, dass Zivilisation eine Frage der Tatbestände ist, Kultur eine der Werte, auch der symbolischen Praxis – jedoch keineswegs antithetisch. Kultur im anthropologischen Sinn kann neben Religion auch eine instrumentelle Ratio, in Form von Erkenntnis und technologischen Konzepten, beinhalten. Es liegt auf der Hand, dass für eine menschliche Gemeinschaft Kultur als Voraussetzung des Überlebens von größter Wichtigkeit ist. Kultur in ihrer Essenz ist immer auch ein Fundament für die Findung von Identität, zugleich aber auch Grundlage menschlichen Lebens im Verlauf der langen Evolutionsgeschichte. Der Homo sapiens erfährt diese Voraussetzung in der Diversität des Lebens. A. Boas hat diese Relativität der Kulturen in der Anthropologie früh erkannt.[46] Dies trifft auch heute auf Anthropologen wie Arjun Appadurai, James Clifford oder Cornelius Castoriadis zu, die dem historischen Beispiel folgten und an Pascal erinnerten, der in der Kultur die zweite Natur des Menschen erkannte.[47]

Die Diversität ist evolutionsgeschichtlich im Zuge der Kulturrevolution der Spezies Mensch von hoher Bedeutung. Das griechische Denken ist durch frühe Einsichten in eine Kulturdiversität geprägt, sei es bei Herodot mit der Wahrnehmung des Fremden, auch in mythischen Weltbildern im zivilisatorischen Zentrum, wie in der noch entfernteren Peripherie, aber auch bei Hellanikos von Lesbos (5. Jahr-

46 Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York 1965; *Anthropology and Modern Life,* New York 1928.

47 Arjun Appadurai, »Disjuncture and difference in the global cultural economy«, in: *Theory, Culture and Society* 7 (1990), S. 295-310; *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis 2005. James Clifford, *Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art,* Cambridge 1988*; On the Edges of Anthropology,* Chicago 2003; *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethngraphy*, Berkeley 1986. Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie,* Frankfurt 1984; *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft,* Frankfurt 1981. Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen,* Stuttgart 1997*; Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, Hamburg 2005.

hundert v.Chr.) oder bei Hippokrates von Kos (ca. 460-370 v. Chr.). Das Mittelalter war in der Wahrnehmung des Fremden von einem Exotismus geprägt, dem morgenländisch-orientalischer Charakter zukam. Die Renaissance und die frühe Neuzeit trugen Formen transatlantischer und äquatorialer Ausgestaltungen von exotischem Denken in sich, es sei nur an Forschungsreisen europäischer Gelehrter und Forschungsreisender wie Alexander von Humboldt erinnert. Exportierte Technologien waren hierbei für die indigenen Kulturen sehr fremd, ebenso Wirtschaftsformen, denkt man an die Reiseberichte Vasco da Gamas, Christoph Kolumbus' sowie Amerigo Vespuccis »Mundos Novos«. Auch Pilger, Kreuzfahrer, Handelsleute waren mit Kulturdiversität und -transfer konfrontiert als einem einschneidenden Welthorizont. Freilich war Kulturdiversität noch nicht als tragende Funktion einer neuen Weltzivilisation anerkannt und verstanden in der politischen Wahrnehmung. Es war zum Beispiel auch Georg Forster, der hier zu nennen wäre mit seinen universalen anthropologischen Überlegungen eines europäischen Humanismus mit der Betonung der Fähigkeit des Menschen zur kulturellen Ausgestaltung in nicht nur eurozentristischem Sinne, sondern gerade in der Verschiedenheit.[48] Alexander von Humboldt erweiterte diese Einsicht auf die Felder der Erdkunde und Biologie, es wurde ein Doppelgespann von Natur- und Kulturwissenschaft erschaffen als frühes Merkmal der kulturellen und biologischen Vielheit, wie es spätere Jahrhunderte kennzeichnen sollte.[49] Der Mensch konnte sich erfolgreich auf der Welt niederlassen und verbreiten eben durch dieses Vermögen zum Kulturwandel, dem Erschließen neuer Denk- und Lebensräume, Wirtschaftsformen und Technologien, gleichermaßen durch Methoden der Wahrnehmung sozialer Ordnung, dies weist die kognitive Anthropologie in der langen Evolutionsgeschichte nach. Kulturdiversität ist immer auch Ausgestaltung der Freiheit menschlicher Schöpfungskraft, was ebenso kulturökologisch von Wichtigkeit ist. Gerade die Biodiversität erklärt diesen Zusammenhang: Biologische und kulturelle Vielfalt hängen untrennbar miteinander zusammen, genau wie Sprachenvielfalt. Der Schwund der Artenvielfalt ist für Biologen und Ökologen ebenso bedrohlich wie

48 Georg Forster, *Reise um die Welt,* hg. Gerhard Steiner, Frankfurt a.M. 1983.
49 Alexander von Humboldt, *Ansichten der Natur,* Frankfurt a.M. 2004; *Kosmos*, Frankfurt a.M. 2004.

für Anthropologen und Kulturwissenschaftler.[50] Auf den untrennbaren Zusammenhang biologischer und kultureller Vielfalt verweist E.O. Wilson: »Die Biodiversität zu verlieren, kommt dem Verlust eines ungeheuren Ausmaßes evolutiver Flexibilität gleich, zum Schaden des grandiosen evolutionären Projekts, welches das Leben auf der Erde ist.«[51] Die Wechselbeziehung zwischen Biodiversität und Kulturdiversität verkörpert einen wesentlichen Topos der Lebens- und Kulturwissenschaften und verfügt über tiefe geistesgeschichtliche Wurzeln in dem Bewusstseinswerden des Menschen und ist durch gemeinsame strukturelle Elemente gekennzeichnet. Zwischen Sprachenvielfalt, Kulturvielfalt und Artenvielfalt erstrecken sich wesentliche funktionale Zusammenhänge und Gestaltungsprozesse neuer Arten, neue Ideen oder das Entstehen neuer Kulturen in der Kulturgeschichte sind hierfür ein wichtiges Beispiel. Dieser Zusammenhang ist auch für eine Bio-Kultur-Diversitätsperspektive bezeichnend und grundlegend für ein neues integrales ökologisches Bewusstsein, menschliches Kulturschaffen ist immer auch mit biologischen Komponenten und Voraussetzungen in Verbindung zu bringen.

50 Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Erdpolitik*, Darmstadt 1989.
51 Edward O. Wilson (Hg.), *Biodiversity,* Washington D.C. 1981.

Zur Kompatibilität von Kultur und Technologie

Das Verhältnis von Kultur und Technologie ist im Sinne der Anthropo-Technologie von Bedeutung, um die Essenz der Technologie zu ergründen, um die Funktion zu unterscheiden vom Funktionieren vor dem Hintergrund der menschlichen Wirklichkeit im Gegensatz zur technologischen Wirklichkeit. Eine philosophisch-anthropologische Perspektive ist hier sehr sinnvoll, da sie den Hintergrund der historischen Wirklichkeit beleuchtet. Levi-Strauss sucht einen Sinn in der Technologie, indem er sie mit der Kultur in Verbindung bringt.[52] Es gibt zwar keine Identität zwischen Sakralität und Technologie, aber ihre Strukturen sind isomorph. Bereits die Inkas etwa haben als Ausdruck der Ehrerbietung für die Sonnengötter enorme Steinblöcke auf die Gipfel der Berge gesetzt.

Technologische Gegenstände sind immer Ausdruck einer menschlichen Wirklichkeit, zuweilen auch der Zurückstufung. Im Kern steht der Bezug des Menschen zur Welt, wobei die Welt nicht als Objekt gesehen wird, sondern die Technologie immer als eine Frage der Beziehungen zwischen dem Menschen und einer Welt zu sehen ist, bevor sie den technologischen Objekten ausgesetzt war. Das technologische Objekt wird durch den Menschen vervollständigt, und es wird ihm die Möglichkeit verliehen zu funktionieren. In diesem Sinne bezieht der Mensch seine Technologiefähigkeit wie ein Eigentum, das nur ihm gehört. Er setzt die Technologie gleichsam ins Werk, und es entsteht eine wechselseitige Abhängigkeit von den technologischen Objekten. Beide Ebenen sind komplementär, es ließe sich von einer kumulativen Kausalität sprechen, jedes technologische Objekt besitzt eine gewisse Geschichtlichkeit, was zur Degradation des Sakralen bei modernen Menschen führt und die Einheit der Kultur gefährdet, da nicht notwendigerweise von einer Konvergenz von Technologie und Sakralität auszugehen ist und nicht mehr vom Aufstieg der Technologie an sich, da eine Monstrosität mit einer negativen Funktionalität auftritt in der modernen Welt mit einer Aufgipfelung des Logos, der Maschine, wie

52 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M. 1968; *Strukturale Anthropologie II*, Frankfurt a.M. 1975; *Anthropologie in der modernen Welt*, Berlin 2012.

André Leroi-Gourhan in seiner Schrift »Milieu et Technique« skizziert.[53] In gewissem Sinne lässt sich von einer Theologie der Technologie sprechen, wie dies etwa René Girard erkannte, auch für die jüdisch-christlichen Wurzeln der ökologischen Krise, Teilhard de Chardin und Harvey Cox sprechen hiervon.[54] Von Bedeutung ist das Verhältnis der Begriffe Natur und Schöpfung, die Nicht-Macht bedeutet nicht immer Ohnmacht. Es lässt sich auch von einer technologischen Fatalität sprechen als Substitut einer natürlichen Fatalität. Technologie bedeutet aber auch Entsakralisierung, und der Mensch wird entfremdet durch eine vermeintliche Befreiung. Die Technologie erlaubt dem Menschen in letzter Konsequenz eine Eliminierung Gottes, die technokratische Kraft ersetzt den Schöpfer, es entsteht eine Einheit ohne Versöhnung, die Technologie ist in ihrem Anspruch erschöpfend, ohne eine Synthese oder Kohärenz zu erwirken, die einzelnen Elemente stehen nur in einer mechanischen Beziehung zueinander, die keine organische Einheit erlaubt. Das Qualitative wird ebenso ausgeschlossen wie das Spirituelle, Rationalität schlägt um in Irrationalität ohne synthetische Harmonie, es entstehen Brüche und Teilungen und eine Fragmentalisierung der Natur ohne Vereinigung.[55] Technologie bedeutet zunächst Teilung, Anonymität, Künstlichkeit, in illusorischer Form, verknüpft mit der Notwendigkeit einer wirklichen Metanoia, einer Umkehr und Einkehr. Technologie in ihrer praktischen Auswirkung erfasst unser gesamtes Leben und zeichnet sich grundsätzlich durch eine agnostische Haltung aus als entscheidender Faktor unserer Gegenwart. Sie kennzeichnet das vielschichtige Netzwerk, in dem der Mensch lebt, im Anspruch auf diese Gesamtheit wirkt sie totalitär in ihrem universellen Zugriff und dem Gehorsam einer Technologie gegenüber ihrer spezifischen Rationalität. Kennzeichen sind Wachstumsbestrebungen, Automatismen, kausales Voranschreiten, die Tendenz der Beschleunigung, Disparität, aber eben Ambivalenz als ontologische Voraussetzung. Technologie ist folglich niemals neutral, sie verändert die Gesamtheit menschlicher

53 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Milieu et Technique*, Paris 1948.

54 Vgl. Bernhard Charbonneau, Teilhard de Chardin, *Prophèt d'un age totalitaire*, Paris 1963; Harvey Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York 1984; *The Silencing of Leonardo Boff. The Vatican and the Future of World Christianity*, New York 1988.

55 Vgl. Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man,* New York 1964.