

HUMANISMUS

SEIN KRITISCHES POTENTIAL
FÜR GEGENWART UND ZUKUNFT

HERAUSGEGEBEN VON
ADRIAN HOLDEREGGER, SIEGFRIED WEICHLIN
UND SIMONE ZURBUCHEN

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
SCHWABE VERLAG BASEL

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
Einleitung: Hat der Humanismus eine Zukunft?	11
SEKTION I NATURALISMUS	
Adrian Holderegger Einleitung	25
Michael Pauen Empathie und Eigennutz. Warum die Zukunft des Humanismus durch die Neurowissenschaften nicht bedroht wird	27
Günter Rager Humanismus und Freiheit (Kommentar zu Michael Pauen)	49
John-Dylan Haynes Die Vorhersagbarkeit menschlicher Handlungen aus der Hirnaktivität	55
Jean-Pierre Wils Probleme mit dem Schummeln. Philosophische Bemerkungen (Kommentar zu John-Dylan Haynes)	63
Martin Kurthen Naturalistischer Humanismus?	71
Adrian Holderegger Naturalismus versus Humanismus? (Kommentar zu Martin Kurthen)	91
SEKTION II SPEZIESISMUS	
Jean-Claude Wolf Einleitung	97
Dieter Birnbacher Gibt es überzeugende Gründe für eine axiologische Sonderstellung des Menschen?	99

Klaus Peter Rippe	Kann es eine naturalistische Begründung für die moralische Sonderstellung des Menschen geben? (Kommentar zu Dieter Birnbacher)	117
Angelika Krebs	Anthropologie und Ethik	127
Beat Sitter-Liver	Ergänzungen zum Konzept der Anthropologischen Ethik (Kommentar zu Angelika Krebs)	133
Jean-Claude Wolf	Der Humanismus und die Paradigmen der Grausamkeit	145
Andreas Brenner	Grausamkeit und Blindheit (Kommentar zu Jean-Claude Wolf)	157

SEKTION III VIELFALT DER KULTUREN

Simone Zurbuchen	Einleitung	167
Martha C. Nussbaum	Religion, Kultur und die Gleichstellung der Geschlechter	169
Samantha Besson	Gruppen, Rechte und Konflikte (Kommentar zu Martha Nussbaum)	197
Georg Lohmann	Unterschiedliche Kulturen – warum universelle Menschenrechte?	217
Eva Maria Belser	Weshalb universelle Menschenrechte nicht notwendigerweise weltweit für Menschlichkeit sorgen (Kommentar zu Georg Lohmann)	233
Simone Zurbuchen	Lässt sich die universale Geltung der Menschenrechte im Rekurs auf die Idee eines übergreifenden Konsenses verteidigen?	251

Isabelle Wienand	Skeptische Überlegungen zum Begriff der Menschenwürde (Kommentar zu Simone Zurbuchen)	273
SEKTION IV NEUORDNUNG DES WISSENS		
Siegfried Weichlein	Einleitung	279
Thomas Lau	Humanismus – eine Spurensuche	283
Siegfried Weichlein	Zu «Humanismus – eine Spurensuche» (Kommentar zu Thomas Lau)	299
Jörn Rösen	Traditionsprobleme eines zukunfts-fähigen Humanismus	307
Volker Reinhardt/ Jörn Rösen	Kommentar, Replik und Duplik zu Jörn Rösen	325
Jürgen Oelkers	Der Neuhumanismus und die Entwicklung des deutschen Gymnasiums	333
Christiane Thompson	Der Streit um die Bildung (Kommentar zu Jürgen Oelkers)	349

SEKTION V SÄKULARE UND RELIGIÖSE DEUTUNGEN

Ruedi Imbach	Einleitung	355
Theo Kobusch	Die Kultur des Humanen. Zur Idee der Freiheit	357
Ruedi Imbach	Philosophiehistorische Fußnote (Kommentar zu Theo Kobusch)	369
Hans-Christoph Askani	Heideggers «Brief über den «Humanismus» wieder gelesen	373

Emil Angehrn	Das sprechende Wesen (Kommentar zu Hans-Christoph Askani)	391
Magnus Striet	Religiöser Humanismus und säkulare Vernunft	403
Walter Lesch	Korrespondenzen und Übersetzungen zwischen religiösem Humanismus und säkularer Vernunft (Kommentar zu Magnus Striet)	411
Jean-Pierre Wils	Wozu religiöser Humanismus?	423
Ulrich H. J. Körtner	Christentum und Humanismus (Kommentar zu Jean-Pierre Wils)	437
SEKTION VI DER ZUKÜNFTIGE MENSCH		
Oliver Krüger	Einleitung	443
Oliver Krüger	<i>Much Ado about Nothing</i> – oder: Der Transhumanismus als Phänomen der Jahrtausendwende?	445
Sebastian Knell	Von Oldtimer-Autos und Oldtimer-Personen (Kommentar zu Oliver Krüger)	463
Peter Cornelius Mayer-Tasch	Quo vadimus? Versuch einer Ortsbestimmung zwischen Humanismus und Metahumanismus	475
ANHANG		
	Autorinnen und Autoren, Herausgeberin und Herausgeber	493
	Abbildungen zu den Beiträgen von Michael Pauen und John-Dylan Haynes	499

VORWORT

Der Begriff ›Humanismus‹ steht in der abendländischen Geschichte für ganz unterschiedliche Bewegungen, Positionen und Ausrichtungen, wenngleich – allen gemeinsam – das ›Humanum‹ in irgendeiner Form als Referenzgröße aufscheint. Vor dem Hintergrund dieser Bedeutungsvielfalt stellt sich die Frage, ob sich ein Kernbestand an Merkmalen des ›Humanum‹ ausmachen lässt, der als kritisches Potential in Gegenwart und Zukunft zur Geltung gebracht werden kann. Eignet sich der Humanismus als Basis einer Verständigung zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen sowie als Orientierung für die Neuordnung und Neuausrichtung des Wissens? Welchen Sinn kann die Rede von ›humanistischen Werten‹ annehmen? Ist der Humanismus als Begriff und Konfiguration bereits historisch? Oder besteht die Möglichkeit, ihn zeit- und sachgemäß zu rekonstruieren und ihn in die aktuellen anthropologischen, ethischen und naturwissenschaftlichen Debatten einzubringen? Welchen Einfluss haben die jüngsten Erkenntnisse der Neurowissenschaften bzw. der Lebenswissenschaften, die eine Diskussion auf Augenhöhe zwischen den empirischen und hermeneutischen Wissenschaften längst nicht mehr ausschlagen können, auf die Bestimmung des ›Humanum‹ in den Geisteswissenschaften? Wie muss der Humanismus verstanden werden, will man den gegenwärtigen Wissensstand um das so genannte ›Humanum‹ in den Wissenschaften nicht ignorieren?

Im Rahmen eines interdisziplinären Symposiums¹ mit dem Titel ›Hat der Humanismus eine Zukunft?, das vom 3. bis 5. Dezember 2009 an der Universität Freiburg/Schweiz stattfand, stellten sich zahlreiche Forscherinnen und Forscher aus dem In- und Ausland, aus Geistes- und Naturwissenschaften den Herausforderungen, die gegenwärtig im Brennpunkt des Interesses stehen: Lässt sich ein gehalten der Begriff der Menschenwürde vor dem Hintergrund naturalistischer Deutungen des Menschen verteidigen? Kann die Sonderstellung des Menschen gegenüber anderen Lebewesen angesichts des Vorwurfs willkürlicher Selbstprivilegierung noch aufrechterhalten werden? Ist die universale Geltung der Menschenrechte mit der Existenz einer Vielfalt von Kulturen vereinbar? Hat der Humanismus auch in Zukunft eine Chance, oder werden der Mensch und das ›Humanum‹ überwunden, wie dies neuere Bewegungen prognostizieren?

Anstoß zu diesem Symposium gab nicht zuletzt das Leitbild der Universität Freiburg, das den Begriff des Humanismus zwar aufgreift, aber nicht näher erläutert. Dieser zielt wohl nicht zuletzt darauf ab, die verschiedenen Wissenschaften bzw.

¹ Das wissenschaftlich-organisatorische Komitee bestand aus: Prof. Adrian Holderegger, Moralthologie und Ethik, Universität Freiburg; Prof. Ruedi Imbach, Philosophie des Mittelalters, Université Paris-Sorbonne, Paris IV; Prof. Oliver Krüger, Religionswissenschaft, Universität Freiburg; Prof. Siegfried Weichlein, Zeitgeschichte, Universität Freiburg; Prof. Jean-Claude Wolf, Ethik und politische Philosophie, Universität Freiburg; Prof. Simone Zurbuchen, Ethik und Menschenrechte, Universität Freiburg.

Fakultäten durch die Ausrichtung und Verpflichtung auf das *Humanum* innerlich zu verbinden. Damit stellt sich die Frage, ob und in welcher Form sich der Humanismus heute im *Streit der Fakultäten* als Vermittlungs- und Orientierungsbe-griff anbieten kann.

Der vorliegende Band nimmt diese Frage auf, fächert die Thematik jedoch auf, indem er sich den Herausforderungen stellt, die dem Humanismus aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen erwachsen. Er enthält die Beiträge, die am Freiburger Symposium vorgetragen wurden und nun in wesentlich überarbeiteter Form vorliegen. Einige Autorinnen und Autoren, die an der Tagung nicht anwesend sein konnten, wurden gebeten, zusätzliche Aspekte ergänzend und ab-rundend zu behandeln. Allen haben wir zu danken für das geduldige Einlassen in einen Denkprozess und schließlich für das Abstimmen der Beiträge.

Verschiedene Institutionen haben die Durchführung dieses Symposiums und die Publikation seiner Ergebnisse ermöglicht. Allen voran haben die Herausgeber zu danken: der Universität Freiburg/Schweiz, die mit ihren Leitungsgremien und Institutionen das Symposium tatkräftig gefördert hat; dem Hochschulrat Freiburg/Schweiz; der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Salzburg – Stiftung Schweiz; der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozial-wissenschaften (SAGW), Bern; der *cogito foundation*, Wollerau. Danken möchten wir auch Frau lic. rer. pol. Ute Heimburger, die den Band mit großer Sorgfalt für die Publikation vorbereitet hat, sowie der Academic Press Fribourg und dem Schwabe Verlag Basel für die unkomplizierte und ausgezeichnete Zusammenarbeit.

Fribourg, im Juli 2011

Adrian Holderegger
Siegfried Weichlein
Simone Zurbuchen

EINLEITUNG: HAT DER HUMANISMUS EINE ZUKUNFT?

Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein, Simone Zurbuchen

In unserem Kulturkreis hat die humanistische Denktradition ihre Ursprünge zweifellos in der Antike (griechische Klassik, Stoa, Römischer Recht). Eine besondere Ausprägung hat diese Tradition in der Renaissance und in der Aufklärung erfahren, bevor der Humanismus im 19. Jahrhundert zum Leitbegriff einer Neuordnung der Bildung und des Wissens avancierte.¹ Bis heute war und ist die inhaltliche Ausgestaltung dieser Tradition einem starken Wandel unterworfen; die Interpretationen reichen von abstrakten Begriffen der Selbstbestimmung oder der Menschenwürde über marxistische und existentialistische Auslegungen bis hin zum politisch-religiösen Kulturkampf. ² Angesichts dieser Deutungsvielfalt ist es als eine erstaunliche Tatsache zu bezeichnen, dass heute – zumindest auf politischer Ebene – ein weitgehender Konsens darüber zu bestehen scheint, dass die Achtung der Menschenwürde und der Schutz eines Kernbestandes von Menschenrechten eine unhintergehbare zivilisatorische Errungenschaft darstellen. In diesem Konsens ist nicht nur ein wesentlicher Bestandteil des abendländischen humanistischen Erbes aufgehoben, sondern daran finden offensichtlich auch andere Kulturen und Denktraditionen Anknüpfungspunkte für eine kulturübergreifende Verständigung.³

Da die Bezugnahmen auf den Begriff und die Tradition des Humanismus jedoch sehr vielfältig sind, stellt sich die Frage, ob wir heute noch (bzw. wieder) von einem Humanismus sprechen können. Lassen sich die geistes- und kulturwissenschaftlichen, die moralischen, politischen und gesellschaftlichen Bemühungen um eine deskriptive oder normative Artikulation des Spezifikums des Menschen mit dem Begriff des Humanismus verbinden? Wenn es um den Inhalt des Humanismus geht, stellt sich die Frage, in welcher Gestalt dieser eine Zukunft haben könnte. Handelt es sich dabei um einen rein formalen Humanismus im Sinne der Kantischen Tradition⁴ oder muss sich die Form mit *bleibenden* Existenzformen verbinden?⁵ Wie verhalten sich religiöse und säkulare Deutungen des Humanismus zueinander? Es hängt von der Beantwortung dieser Fragen ab, ob die humanistischen Tradition

1. Vgl. TH. MAISSEN/G. WALTHER (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006.

2. Bezeichnend ist etwa folgender Titel: G. REBANE/K. BENDELS/N. RIEDLER (Hg.), *Humanismus polyphon. Menschlichkeit im Zeitalter der Globalisierung*, Bielefeld 2009.

3. J. NIDA-RÜMELIN (*Humanismus als Leitkultur*, München 2006) hat diese schwierige und sehr kontrovers verlaufende Diskussion aufgegriffen; vgl. auch M. TURKI, *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Leipzig 2010.

4. Vgl. J. NIDA-RÜMELIN, *Naturalismus und Humanismus*, in: V. GERHARDT/J. NIDA-RÜMELIN (Hg.), *Evolution in Natur und Kultur*, Berlin/New York 2010.

5. R. A. MALL, *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Darmstadt 2000, 3–14.

ein kritisches Potential gegenüber neuen Herausforderungen entfalten kann, welche die anthropologischen und moralischen Grundlagen der heutigen Zivilisation zu gefährden scheinen (Naturalismus, Posthumanismus, Kulturrelativismus usw.). In diesem Zusammenhang ist zu diskutieren, ob sich der Humanismus als Vermittlungs- und Orientierungsbegriff anbieten kann.

1. Die Herausforderung durch den Naturalismus

Der Begriff ‚Naturalismus‘ bezeichnet ein uneinheitliches Ensemble von verwandten Theorien, die die Welt ausschließlich als naturhaftes Geschehen beschreiben und sich meist an den Erklärungsmodellen der Naturwissenschaften orientieren.⁶ Dabei wird vorausgesetzt, dass sich die Strukturen der Welt und des in der Welt ‚anwesenden‘ Menschen aus naturwissenschaftlicher Perspektive grundlegend beschreiben lassen; deshalb ist es naheliegend und folgerichtig, diesen methodischen Zugang im Vergleich zu allen anderen erklärenden und deutenden Zugängen der Geistes- und Kulturwissenschaften für überlegen zu halten. In diesem Sinne erklärte Wilfried Sellars: «Wenn es um die Beschreibung und Erklärung der Welt geht, sind die Naturwissenschaften das Maß aller Dinge.»⁷

In exponierter Weise ist auch der Mensch selbst Gegenstand naturalistischer Deutungen, denn er lässt sich in naturwissenschaftlichen Kategorien beschreiben. Die humane Entwicklungsbiologie, die Genetik und die Hirnforschung sind offensichtliche Beispiele dafür, auch wenn sie bisher nur Teile des Gegenstandes ‚Mensch‘ zu erfassen vermögen. Ob sie ausgehend von diesen Teilbeschreibungen allerdings je das Ganze in den Blick bekommen, ist gleichermaßen umstritten wie fraglich. Denn der Mensch ist nicht bloß Natur-, sondern auch Kulturwesen – ein Wesen also, welches das ihm Vorgegebene selbsttätig gestalten, verändern und transformieren kann. Insofern bringt der Mensch ‚seine‘ Geschichte hervor, die er in Sprache, Architektur, Technik und Kunst als eigenen, originären Leistungen repräsentiert.

Vor dem Hintergrund der Fortschritte in den Neurowissenschaften, die kulturelle Attribute des Menschen wie Geist, Freiheit oder Wille empirisch durchschaubar zu machen versuchen, spitzt sich heute die Frage zu, ob der Mensch als Kulturwesen tatsächlich nur verstanden werden kann, weil und insofern er eine ‚Geistkomplexität‘ aufweist, das heißt Intentionen, Wünsche, Gedanken und Emotionen hat, die in naturwissenschaftlichen Kategorien nicht angemessen deutbar sind.⁸

6 Vgl. T. SUKOPF/G. VOLLMEYER, *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme*, Tübingen 2007; L. HONNEFELDER/M. C. SCHMIDT (Hg.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007; G. KEIL/H. SCHNÄDELBACH (Hg.), *Naturalismus*, Frankfurt a. M. 2000; K. APPEL U. A. (Hg.), *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Würzburg 2008.

7 W. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, London 1963, 173.

8 Vgl. P. JANICH (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008; P. SCHULTE, *Zwecke und Mittel in einer natürlichen Welt. Instrumentelle Rationalität als Problem für den Naturalismus?*, Paderborn 2010.

Es geht in diesem Zusammenhang um eine doppelte Herausforderung: Insofern der Mensch Naturwesen ist, stellt sich *erstens* die Frage, wie der Mensch als Natur wahrgenommen werden kann. Welches wäre sein Realitätsstatus? Was ist überhaupt Natur am Menschen? Ist es sinnvoll, von der Einheit der Natur als einem organischen und personalen System zu reden? Aus ethisch-praktischer Perspektive wäre zu fragen, inwieweit die Natur für das Gelingen menschlicher Existenz überhaupt noch Orientierung oder zumindest Hinweis sein kann (vgl. Naturrechtstradition).⁹ Diese Frage stellt sich mit erhöhter Dringlichkeit, seit die konstruierende Biologie und die Genetik sich anschicken, die Grenzen zwischen Natur und Kultur zu verwischen und die kulturelle Innenperspektive auf die naturale Außenperspektive zu verengen.¹⁰ Die ehemals evolutiv vorgegebene Natur wird nun selbst zum Artefakt. Lassen sich die dadurch aufgeworfenen Probleme im Rückgriff auf die Vernunftrechtstradition lösen oder ist die Frage nach dem Seinkönnen innerhalb eines naturalen Koordinatensystems wieder neu zu stellen? Gibt es einen gehaltvollen und gleichsam orientierenden Naturbegriff?

Der zweite Problemkomplex geht von der These aus, dass sich die humanistische Tradition als *opponents* eines strikten scientistischen Naturalismus ins Feld führen lässt. Dies impliziert, dass sich die oben formulierte ethisch-politische Frage auf biologischer Grundlage gar nicht beantworten lässt. Der moderne Menschenrechtsgedanke, der mit Konzepten wie Menschenwürde, selbst- und fremdverantwortlicher Subjektivität, autonomer Selbstbestimmung, Zurechnungsfähigkeit usw. verbunden ist, stellt offenbar darauf ab, dass der Mensch eine ‚Geistkomplexität‘ aufweist (Bewusstsein, Intentionalität, Wille), die naturalistisch nicht adäquat erfasst werden kann. Davon ausgehend stellt sich die Frage, was diese ‚Geistkomplexität‘ sei, in welchem Verhältnis sie zur biologischen Natur steht und in welchem Sinn sie normativ sein kann. Ist diese geistige Dimension selbst Naturphänomen im Sinne der Emergenz?¹¹ Handelt es sich um eine irreduzible Grunddimension? Schließlich wäre auch zu diskutieren, ob ein so verstandener Humanismus der biologischen Konstruktions menschlichen Seins Grenzen zu setzen vermag, oder ob der Humanismus selbst mit seinen traditionellen Wurzeln angesichts neuer Erkenntnisse und Perspektiven gar in einen Posthumanismus umtransformiert werden muss.¹²

9 Vgl. L. HONNEFELDER, *Erste und zweite Natur des Menschen: Woran orientieren wir uns?*, in: DERS./M. C. SCHMIDT (Hg.), *Naturalismus als Paradigma*, 34–48.

10 Vgl. etwa die klassische Kritik von: H. PUTNAM, *Philosophy and Our Mental Life*, in: DERS., *Mind, Language, and Reality*, Cambridge 1992.

11 Vgl. A. BECKERMANN/H. FLOHR/H. KIM (Hg.), *Emergence or Reduction*, Berlin 1992; J. GREVE/A. SCHNABEL (Hg.), *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*, Frankfurt a. M. 2011.

12 Vgl. ST. HERBRECHTER, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009.

2. Der Speziesismusvorwurf

In der Tradition des abendländischen Humanismus wird dem Menschen gegenüber anderen Lebewesen und gegenüber seiner Umwelt eine ‚Sonderstellung‘ eingeräumt. Damit verbindet sich eine maximal inklusive Haltung gegenüber allen Menschen: Kein Mensch wird von der tätigen Liebe (Fürsorglichkeit) und Gerechtigkeit systematisch ausgeschlossen. Allen Mitgliedern der Spezies *homo sapiens* ist ein minimaler Schutz garantiert, weil ihnen ein Wert zugeschrieben wird, der nicht von Vorleistungen oder Verdiensten abhängig ist. Wir müssen uns den Status von Menschen als Trägern von Grundrechten nicht erkämpfen und nicht verdienen. Aus humanistischer Sicht gibt es keinen überzeugenden Grund, diese Position aufzugeben. Eine grundsätzliche Ablehnung der ‚Sonderstellung‘ des Menschen könnte als Einladung zu einem Rückfall in die Barbarei der Diskriminierung und Sklaverei verstanden werden.

Gleichwohl muss die Frage gestellt werden, ob die deutliche Betonung des Wertes und der Würde aller Menschen nicht zur Folge hat, dass der Wert nichtmenschlicher Lebewesen oder der nichtmenschlichen Natur – ungewollt? – abgewertet wird, so dass zum Beispiel Tiere nur als Wesen ohne Eigenwert oder als Wesen mit inferiorerem Wert betrachtet werden können.¹³ Ist der Humanismus auf einem Auge blind? Ist er das Resultat einer bequemen und eiteln Selbstprivilegierung, nach der alle Menschen als ‚Adlige von Geburt auf‘ deklariert werden? Setzt der Humanismus eine willkürliche Bevorzugung der Menschen gegenüber extrahumanen Lebewesen voraus? Baut der Humanismus notwendigerweise auf einer Dichotomie zwischen Menschen und Ressourcen bzw. Waren auf? Ist die Auffassung von Tieren als ‚lebendigen Waren‘ in sich kohärent und moralisch überzeugend? Machen das Streben nach Verdiensten und der ‚Kampf um Anerkennung‘ (Hegel) angesichts einer solchen ‚geschenkten‘ Selbstbewertung des Menschen überhaupt noch Sinn?

Gegen den Speziesismusvorwurf lässt sich jedoch kritisch einwenden, dass die Umweltethik gelegentlich dazu führt, die metaphysische Differenz zwischen Mensch und Natur zu bagatellisieren. Die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das ohne ‚kulturelles Gedächtnis‘¹⁴ nicht existieren kann, braucht nicht unbedingt als Vorwand für eine unbeschränkte Ausbeutung der Natur verstanden zu werden; vielmehr könnte das Konzept der ‚Geschichtlichkeit‘ oder einer ‚Kritik der historischen Vernunft‘¹⁵ auch dazu benutzt werden, die Verant-

13 Vgl. D. EHRENFELD, *The Arrogance of Humanism*, New York 1978; R. D. RYDER, *The Political Animal. The Conquest of Specieism*, Jefferson, NC 1998; DERS., *Animal Revolution. Changing Attitudes towards Specieism*, Oxford 2000; DERS., *Painism. A Modern Morality*, London 2001; P. SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994; H. F. KAPLAN, *Leichtschmaus*, Reimbek 1993; J.-C. WOLF, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Erlangen 2005.

14 J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002.

15 W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* Bd. 7, hg. von B. Groethuysen, Göttingen 3 1992.

wortung der Menschen für die Beziehungen zwischen den Generationen besser zu verstehen. Denn ohne Theorie der Kultur und der Geschichte ist die Ethik blind für die Potentiale eines historischen Humanismus und einer historischen Anthropologie. Man könnte auf dieser Basis eine ‚Vergangenheits-Ethik‘ und eine ‚Zukunftsethik‘ formulieren und für Selbstbeschränkungen der gegenwärtigen Generation im Blick auf eine allen Generationen gemeinsame Umwelt plädieren. Der Vorteil dieser Position besteht darin, dass sie die humanistische Auffassung der ‚Sonderstellung‘ des Menschen nicht brüskiert, sondern aufnimmt und für eine Tier- und Umweltethik fruchtbar macht.

3. Universalität der Menschenrechte und Vielfalt der Kulturen

Menschenrechte sind per definitionem universale Rechte, die allen Menschen in gleicher Weise zukommen – unabhängig davon, zu welchem Staat oder zu welcher kulturellen Gemeinschaft sie gehören. Obwohl sich heute die große Mehrzahl der Staaten dieser Welt zumindest formal zu den Menschenrechten bekennt, ist deren Universalitätsanspruch weiter umstritten. So wird öfter argumentiert, die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte führe zur Vernachlässigung oder sogar zur Unterdrückung kultureller Differenzen.¹⁶

Auf der Ebene der internationalen Beziehungen wird die Einforderung der Menschenrechte kritisiert, weil diese das Recht auf nationale Selbstbestimmung unterminiere; auf einzelstaatlicher Ebene wird der universale Geltungsanspruch durch kulturelle Gruppen oder Gemeinschaften (indigene Völker, nationale, ethnokulturelle oder religiöse Minderheiten) im Namen ihrer besonderen Identität kritisiert. Der Anspruch auf Anerkennung kultureller Differenz, den solche Gemeinschaften erheben, wird in der Regel durch die Forderung nach gruppenspezifischen Sonderrechten (wie Ausnahmerechten, Subsistenzrechten, Selbstbestimmungsrechten usw.) konkretisiert, die es den kulturellen Minderheiten erlauben sollen, ihre besondere Identität zu erhalten. Während diese Forderung in den öffentlichen Debatten über die Integration muslimischer Einwanderer heftig umstritten blieb, wurde sie in der politischen Philosophie weit produktiver aufgenommen. Während der letzten zwanzig Jahre trat das Problem der kulturellen Vielfalt vor allem in der anglophonen Welt in den Mittelpunkt der politischen Philosophie.

Im Hinblick auf die Frage, ob ein universales Menschenrechtsregime mit der Existenz einer Vielfalt von Kulturen zu vereinbaren sei, ist besonders hervorzu-

16 Vgl. H. BIELEFELD, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, 115–201; CH. MENKE/A. POLLMANN, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007, 71–128; E. M. BELSER, *The White Man's Burden. Arbeit und Menschenrechte in der globalisierten Welt*, Bern 2007, 571–700; N. JANZ/TH. RISSE (Hg.), *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, Baden-Baden 2007; T. DUNNE/N. J. WHEELER (Hg.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge 1999; D. A. REIDY/M. N. S. SELLERS (Hg.), *Universal Human Rights. Moral Order in a Divided World*, Lanham 2005; G. ERNST/ST. SELLMAYER (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*, Stuttgart 2010.

haben, dass Theorien des Multikulturalismus entwickelt wurden, die fest in der Tradition des westlichen Liberalismus verankert sind, der sich an den Idealen der individuellen Freiheit und Gleichheit orientiert. So wurde denn auch nicht etwa postuliert, die Geltung der Menschenrechte solle eingeschränkt werden; die zentrale Forderung lautete vielmehr, die 'traditionellen' Menschenrechte müssten durch gruppenspezifische Sonderrechte ergänzt werden, um der kulturellen Vielfalt unserer Gesellschaften angemessene Rechnung zu tragen.¹⁷

Wie in der jüngeren Debatte zum Vorschein kam, bleibt aber fraglich, ob universale Menschenrechte und gruppenspezifische Sonderrechte nebeneinander bestehen können, ohne miteinander in Konflikt zu geraten. Die Schwierigkeit, Menschenrechte und gruppenspezifische Sonderrechte widerspruchsfrei in einer Theorie zu vereinigen, wurde als »Paradox der multikulturellen Verletzbarkeit«¹⁸ auf den Begriff gebracht. Damit wird der Befürchtung Ausdruck gegeben, dass die Formen, die zum Schutz kultureller Minderheiten angestrengt werden, sich zum Nachteil von deren verletzbarsten Mitgliedern (oft Frauen und Kinder) auswirken könnten, indem hierarchische und patriarchale Elemente der jeweiligen Kultur legitimiert und gestärkt werden. Diese Befürchtung trifft ins Zentrum der Frage, ob die universale Geltung der Menschenrechte mit der Existenz einer Vielfalt von Kulturen zu vereinbaren sei. Bleibt als Reaktion auf das Paradox nur die Möglichkeit, Befreiung von Autorität und Tradition anknüpf? Oder schlägt der so verstandene Humanismus in einen »Fundamentalismus der Aufklärung« um, der mit den Idealen von Toleranz und Freiheit nicht mehr zu vereinbaren ist?¹⁹

Die Diskussionen über das »Paradox der multikulturellen Verletzbarkeit« sowie über das wahre Ideal der Freiheit und Toleranz werfen eine Reihe von Fragen auf. Wie sind die aufklärerischen Ideale von Freiheit und Toleranz zu interpretieren und im Kontext der Gegenwart neu zu artikulieren? Wieviel Autonomie oder Selbstbestimmung kann kulturellen Gemeinschaften gewährt werden, ohne die individuellen Rechte ihrer Mitglieder zu vernachlässigen? Wie lässt sich der Grundsatz der Gleichheit verteidigen, ohne bestimmte Gruppen durch die Hintertür doch wieder auszuschließen? Können zum Beispiel Menschenrechte von Frauen ernst genommen werden, ohne dadurch Mitglieder nicht-westlicher kultureller Gemeinschaften aufgrund ihrer partikularen Zugehörigkeit pauschal abzuwerten? Lässt sich Kritik an missbräuchlichen und diskriminierenden kulturellen Praktiken mit der Achtung der individuellen Würde von Mitgliedern kultureller Minderheiten vereinbaren?

17 W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.

18 A. SHACHAR, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge 2001, 3–6 passim.

19 Vgl. die Kontroverse, die Timothy Garton Ash und Ian Buruma mit Pascal Bruckner austrugen, abgedruckt in: TH. CHERVEL/A. SEELIGER (Hg.), *Islam in Europa. Eine internationale Debatte*, Frankfurt a. M. 2007.

4. »Humanismus als Leitbegriff für eine Neuordnung des Wissens?«

Eine Neuordnung des Wissens, der Wissenschaft und der Universitätslandschaft wird heute nicht zum ersten Mal in Angriff genommen. Wir befinden uns in einer Situation, in der sich die Rationalitätskriterien und Zuteilungsmechanismen dramatisch in Richtung der Naturwissenschaften verschoben haben. Die Einheit der Wissenschaften ist damit faktisch aufgelöst. Aus den hermeneutisch arbeitenden Sozial- und Geisteswissenschaften wird dagegen Einspruch angemeldet mit dem Argument, es handle sich um Verkürzungen und Vereinseitigungen. Ausgehend von diesem Befund stellt sich die Frage, ob sich aus der kritischen Reflexion auf die humanistische Tradition sachliche Kriterien für die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Einheit der Wissenschaften gewinnen ließen.²⁰

Aus der langen Geschichte der Verwendung des Begriffes »Humanismus« stehen zwei Epochen hervor: der »Humanismus« der Frühen Neuzeit und der »Neuhumanismus« (Paulsen) des 19. Jahrhunderts. Schon die beiden Kollektivsingulare zeigen das Problem an. Denn sie tendieren dazu, die Unterschiede zwischen dem italienischen, dem französischen und deutschen Humanismus zu verwischen, ganz abgesehen davon, dass es im 15. Jahrhundert kein Italien und daher auch keinen italienischen Humanismus gab, sondern vielmehr einen florentinischen etc. Humanismus. Verbunden werden die verschiedenen »humanistas« der Frühen Neuzeit – wie sie sich selbst nannten – durch den Antikebezug, also die Vorstellung, Bildung und Wissensordnungen durch Bezug auf antike Sprachen und Wissensbestände zu konstruieren. Ein Thema dieses Bandes ist es daher, nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den räumlich und zeitlich über mehrere Jahrhunderte verschiedenen Sozial- und Deutungsformationen zu fragen, die mit dem Begriff »frühneuzeitlicher Humanismus« gemeint sind.²¹

Um 1800 war es der Begriff des Neuhumanismus, der für eine Neuordnung der Wissenschaften und der Universalität im deutschsprachigen Raum erfolgreich in Stellung gebracht wurde. Schon diese eingeschränkte Reichweite unterschied ihn vom Humanismus der Frühen Neuzeit.²² Der sogenannte Neuhumanismus bereitete dem neuen Bildungsgedanken den Weg und gab ihm eine geradezu revolutionierende Wirkung. Er fungierte als Leitbegriff für die Neuordnung des Wissens. Entscheidend war dabei, dass die Neuordnung des Wissens mit einer neuen sozia-

20 Dieser Fragestellung widmet sich dezidiert der von Jörn Rüsen am Essener KWI geleitete Schwerpunkt. Vgl. u. a. J. RÜSEN, *Interkultureller Humanismus. Menschlichkeit in der Vielfalt der Kulturen*, Schwalbach/Ts. 2009; DERS., *Perspektiven der Humanität: Menschsein im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld 2010; H. CANZIK/M. VÖHLER, *Genese und Profil des europäischen Humanismus*, Heidelberg 2009.

21 Vgl. TH. MAISSEN/G. WALTHER, *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006.

22 Vgl. zum Neuhumanismus: E. TENORTH/E. WIERSING (Hg.), *Humanismus und Menschenbildung. Zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der bildenden Begegnung der Europäer mit der Kultur der Griechen und Römer*, Essen 2001.

len Ordnung verbunden war. Das aufsteigende Bürgertum wehrte sich durch die Proklamation einer neuen Wissensformation gegen die Privilegiengesellschaft des Ancien Régime. Neuhumanismus war damit ein politisch-sozialer Kampfbegriff im Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft (Reinhart Koselleck).

Durch eine Ausweitung des Bildungsbegriffs und eine Orientierung am antiken Ideal der Selbstvervollkommnung der menschlichen Seelenkräfte strebte der Neuhumanismus die Emanzipation von der ständischen Privilegiengesellschaft an. Seine Leitdisziplinen waren die klassische Philologie und die Philosophie, die Kunstgeschichte und die Geschichtsschreibung. Er war ein gemeineuropäisches Phänomen, das die Antike und die Beschäftigung mit ihrer Kultur aufwertete. In den Gesellschaften mit älterer etablierter Staatlichkeit diente zumeist Rom, im deutschsprachigen Raum dagegen Griechenland als Vorbild. Die Organisation des Wissens an der Universität, die Ausbildungs-, Bildungs- und Erziehungsideale sowie der Zugang zu Ämtern hatten sich an diesem normativen Leitbild hellenischen Menschentums zu orientieren.³³

Der Neuhumanismus hatte spezifisch protestantische Wurzeln. Der Appell zur Bildung knüpfte an den Aufruf der protestantischen Predigt zu Eigentätigkeit und zur Erfüllung der menschlichen Seele an. Gleichzeitig säkularisierte der Neuhumanismus die protestantische Ethik. Das Bildungserlebnis bildete das protestantische Erweckungserlebnis innerweltlich ab. Statt in der Bibel Gnade und Erfüllung zu finden, verwies der Neuhumanismus das entstehende Bürgertum auf die weltlichen Medien Geschichte, Natur und Kunst als eine Art verwirklichter Gnade. Der Neuhumanismus stellte die Geburtsstunde der Bildungsreligion dar.

Damit hing eng die sozial-distinktive Funktion des Neuhumanismus zusammen. Im Kampf gegen die ständische Privilegiengesellschaft war er ein Vehikel der sozialen Gruppenmobilität. Bildung sollte fortan den Status in der Gesellschaft und den Zugang zu staatlichen Laufbahnen regeln. Gebildet war, wer Bildungspatente an Gymnasien und Universitäten vorweisen konnte. An die Stelle der Persönlichkeitsentfaltung trat enzyklopädisches Wissen. Bildung wurde zum Berechtigungstitel für attraktive Berufe und damit zum Distinktionsmerkmal des Bildungsbürgertums gegenüber den unteren Schichten. Der Neuhumanismus spiegelt das Distanzierungsbemühen des frühen Bildungsbürgertums, seinen neu errungenen sozialen Rang abzusichern. Schulgeld und allgemeine Kosten, Hauslehrer und eigene Vorschule, das Universitätsstudium, die Examina und die neue Ausbildungszeit stabilisierten dessen soziale Position. Diese programmatischen Zielvorstellungen und sozialen Funktionen waren mitsamt ihren Angleichungs- und Sperrmechanismen um 1800 bereits voll ausgebildet. So sehr der (Neu-)humanismus die Verbürgerlichung der Gesellschaft vorantrieb, so sehr diente er

³³ Vgl. H.-U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1, München 1989, 214 ff.; G. BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, 160–225.

gleichzeitig der Aufrichtung von Bildungsschranken. Bereits G. E. Lessing hatte 1780 skeptisch kommentiert, dass die heraufziehende bürgerliche Gesellschaft trotz ihrer antiständischen Tendenz die Menschen nicht vereinen könne, «ohne sie zu trennen, [...] ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie zu ziehen».³⁴ Damit ist das Erbe des Neuhumanismus zutiefst ambivalent: seinem emanzipatorischen Anspruch stehen neue Bildungsbarrieren gegenüber.

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Begriff Humanismus an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert einen politisch-sozialen Kampfbegriff im Streit um gesellschaftliche und berufliche Zugangschancen darstellte, wird man im Blick auf die heute anstehende Neuordnung des Wissens und der Wissenschaften zur Vorsicht raten müssen: Es sollte zum einen vor übertriebenen Erwartungen an den Humanismus als möglichen Leitbegriff gewarnt werden; zum anderen muss auf eine inhaltliche Bestimmung des Humanismus im Lichte unseres gesamten, also auch des naturwissenschaftlichen Wissens um den Menschen gedrungen werden. Trotz dieser Vorbehalte bleibt jedoch die Frage offen, welche Elemente des humanistischen Erbes bei der Neuorganisation von Bildung und Wissen im Kontext der Gegenwart auch weiterhin eine zentrale Rolle spielen sollten. Der kritische Blick des Historikers auf den Humanismus und den Neuhumanismus kann möglicherweise einen wichtigen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen integrativen und ausschließenden Tendenzen leisten, die vom Leitbild des Humanismus ausgehen.

5. Säkulare und religiöse Deutungen des Humanismus

Die Überzeugung ist heute weit verbreitet, dass der Grundgedanke von Menschenwürde und Menschenrechten, in dem das Erbe des abendländischen Humanismus aufgehoben ist, auch anderen Kulturen und Denkt raditionen Anknüpfungspunkte für eine kulturübergreifende Verständigung bieten könnte. Wenn es um die Realisierbarkeit eines «übergreifenden Konsenses» (John Rawls) geht, sind immer auch die verschiedenen Religionen und religiösen Überzeugungen im Blick. Im Zusammenhang mit der zunehmenden Migration steht dabei oft die Frage im Vordergrund, ob Menschenwürde und Menschenrechte auch aus der Perspektive nicht-westlicher Religionen Zustimmung finden können. So berechtigt und dringlich diese Frage heute erscheint, darf doch nicht übersehen werden, dass auch zwischen christlichen und säkularen Deutungen des Humanismus ein Spannungsverhältnis besteht. Dieses artikuliert sich einmal in Bezug auf den Ursprung des abendländischen Humanismus, dann aber auch im Blick auf die aktuelle Auslegung des humanistischen Erbes.

Dass der Begriff Humanismus – der in der deutschen Sprache bekanntlich erst relativ spät (1808) eingeführt wurde – ein historischer Begriff ist, wird von niemandem bestritten, wobei historisch hier zweierlei bedeutet: Zum einen verweist dieser Begriff auf mehrere, in der Geschichte Europas identifizierbare, geistige Strömungen, die

³⁴ Zit. nach H.-U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1, 217.

mungen; zum anderen war und ist seine Auslegung historischen Veränderungen unterworfen, wobei das Spektrum von den *studia humanitatis* der Renaissance bis zu den existenzialistischen oder marxistischen Interpretationen des 19. und 20. Jahrhunderts reicht. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, inwiefern der Begriff des Humanismus und das damit Gemeinte an die historisch entscheidende Form des *Humanismus der Renaissance* geknüpft ist und auch heute noch damit in Verbindung gebracht werden soll.

Die Geschichte der Humanismusforschung ist selbst Ausdruck ganz verschiedener philosophischer und weltanschaulicher Auseinandersetzungen, in denen das Verhältnis des Humanismus zur christlichen Religion eine entscheidende Rolle spielt: Ist die vom Humanismus der Renaissance propagierte neue Bewertung des Individuums – wie zum Beispiel Jacob Burckhardt meint²⁵ – als Gegensatz zum mittelalterlichen Christentum und als Erneuerung des antiken Heidentums zu deuten? Oder stellt dieser gerade die Vollendung des christlichen Menschenbildes dar, wie zum Beispiel Henri de Lubac glaubt?²⁶ Steht die mit dem Humanismus verbundene Anthropozentrik im Gegensatz zu einem christlichen Bekenntnis zu Gott?

Die Verständigung darüber, ob und inwiefern die verschiedenen historischen Gestalten des Humanismus Aspekte der christlichen Religion aufgreifen und verändern oder aber kritisieren und zurückweisen, ist nicht nur von historischem Interesse; sie kann und soll vielmehr auch einen Beitrag zur Klärung der Frage leisten, inwiefern und auf welche Weise ein erneuerter Humanismus christlich gedeutet oder umgekehrt die christliche Lehre humanistisch ausgelegt werden kann.

6. Der zukünftige Mensch

Aus der Sicht des *Posthumanismus*²⁷ ist der Mensch ein Auslaufmodell, überholt von seinen eigenen technischen Schöpfungen. Posthumane, künstliche Intelligenzen und Roboter sollen die neuen Triebkräfte der Evolutionsgeschichte werden, während die obsoletere Spezies der Menschheit spätestens bis zum Ende des 21. Jahrhunderts aussterben wird. Der Verzicht auf sich selbst verbindet sich jedoch mit der Utopie einer menschlichen Existenz in der Virtualität. Als Informationsmuster, als exakte Kopie der originalen Menschen, soll eine unsterbliche Weiterexistenz in Computerspeichern ermöglicht werden, die sich *post-biologisch* und *super-natural* definiert. Während der Posthumanismus auf eine Steigerung der eigenen Informationsverarbeitung zielt, vereinigt die heterogene Bewegung des

25 J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Wien 1935.

26 H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1958.

27 Vgl. S. HERBRECHTER, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009; CH. V. KOENEN u. A. (Hg.), *Die Debatte über «Human Enhancement»*. *Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*, Bielefeld 2010; B. IRREGANG, *Posthumanes Menschsein. Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designermenschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2005; O. KRÜGER, *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg i. Br. 2004.

Transhumanismus eine Vielzahl von Utopien, die von der technischen Aufrüstung des Menschen (Cyborgisierung) über die gentechnische Optimierung bis hin zum Einsatz von «bewusstseins- und intelligenzverstärkenden» Drogen und Diäten reichen.

Die posthumanistischen Überlegungen zur Natur des Menschen, die die Prävalenz des Geistes vor dem Körper in einem Maße akzentuieren, dass der Körper nur noch eine zu vernachlässigende Größe abgibt, können an den postmodernen Diskurs über das Verschwinden des Körpers geknüpft werden.²⁸ Aus dieser Sicht kulminiert die abendländisch-zivilisatorische Idee der Herrschaft des Geistes über den Körper in der Vision eines willkürlich veränderbaren und unendlich perfektionierbaren Körpers, der im virtuellen Raum einem technisch immortaleren Geist nach Belieben zur Verfügung steht. Markiert bislang der Tod die Grenze der Herrschaft des Geistes über einen von ihm verschieden erachteten Körper, so konvergiert nun die transhumanistische und posthumanistische Vision von der technischen Überwindung der Sterblichkeit mit der endgültigen Bezwingung des menschlichen Körpers. Diese Vervollkommnung des Menschen ist jedoch verbunden mit der unumgänglichen Auslöschung des biologischen Menschen.

Der philosophische Posthumanismus ist in seiner gegenwärtigen Form stark von Elementen der Science-Fiction geprägt. Dies provoziert gleichzeitig kritische Rückfragen an die abendländische Tradition des Humanismus. Nicht zuletzt die beschleunigte Posthumanisierung verschärft die alte Frage nach dem Menschen, nachdem diese Frage hier zu einer Domäne der Kombinatorik von visionärer Futurologie, forcierter Technologie und gesteigerter Kybernetik geworden ist. Mit Fug und Recht lässt sich die Frage stellen, ob dieser Prozess nicht selbst durch die neue zeitliche Rationalität in Gang gesetzt wurde. Genauer: Ob der neuzeitliche Rationalismus, der den Menschen im Modell der Maschine begriff, nicht selbst der Tendenz Vorschub leistet, die narzisstischen Science-Fiction Träume in der Menschmaschine zu realisieren? Die neuen, genetischen wie medizinischen Enhancement-Technologien, die in das Design des Menschen immer mehr eingreifen, sind nur ein fahler Vorschein des Prognostizierten. Lässt sich unter diesen Vorzeichen der Posthumanismus als Spitze eines Prozesses der Zivilisation deuten, dem nicht zu enttrinnen ist, der aber in der unerbittlichen Logik des Rationalismus das «Humanum» in großer Unbekümmertheit neu definiert? Umgekehrt ist dann aber auch zu fragen, ob die humanistische Tradition noch eine Grundlage abgibt, um dem realen – im Gegensatz zum bisher beschriebenen philosophischen – Posthumanismus Grenzen zu setzen. Jedenfalls scheint die posthumanistische Provokation in ihrem de-konstruktivem Aspekt den herkömmlichen philosophischen Humanismus, aber auch die religiösen Weltanschauungskonzepte insofern herauszufordern, als sie sich in diesem Prozess der Posthumanisierung kritisch zu profilieren haben.

28 Vgl. D. KAMPER, *Ästhetik der Abwesenheit. Die Entfernung der Körper*, Paderborn 2008.

Literatur

- APPEL, KURT U. A. (Hg.), *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Würzburg 2008.
- ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002.
- BECKERMANN, ANSGAR U. A. (Hg.), *Emergence or Reduction*, Berlin 1992.
- BELSER, EVA MARIA, *The White Man's Burden. Arbeit und Menschenrechte in der globalisierten Welt*, Bern 2007.
- BIELEFELD, HEINER, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998.
- BOLLENBECK, GEORG, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M./Leipzig 1994.
- BURCKHARDT, JACOB, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Wien 1935.
- CANZI, HUBERT/VÖHLER, MARTIN, *Genese und Profil des europäischen Humanismus*, Heidelberg 2009.
- CHERVEL, THIERRY/SEELIGER, ANJA (Hg.), *Islam in Europa. Eine internationale Debatte*, Frankfurt a. M. 2007.
- DILTNEY, WILHELM, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* Bd. 7, hg. von B. Groethuysen, Göttingen 1992.
- DUNNE, TIM/WHEELER, NICHOLAS J. (Hg.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge 1999.
- EHRENFELD, DAVID, *The Arrogance of Humanism*, New York 1978.
- ERNST, GERHARD/SELLMAIER, STEPHAN (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*, Stuttgart 2010.
- GREVE, JENS/SCHNABEL, ANNETTE (Hg.), *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*, Frankfurt a. M. 2011.
- HERBRECHTER, STEFAN, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009.
- HONNEFELDER, LUDGER, *Erste und zweite Natur des Menschen: Woran orientieren wir uns?*, in: DERS./M. C. SCHMIDT (Hg.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007, 34–48.
- HONNEFELDER, LUDGER/SCHMIDT, MATTHIAS C. (Hg.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007.
- IRRGANG, BERNHARD, *Posthumanes Menschsein. Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designermenschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2005.
- JANICH, PETER (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008.
- JANZ, NICOLE/RISSE, THOMAS (Hg.), *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, Baden-Baden 2007.
- KAMPER, DIETMAR, *Ästhetik der Abwesenheit. Die Entfernung der Körper*, Paderborn 2008.
- KAPLAN, HELMUT K., *Leichtschmuss*, Reinbek 1993.
- KEIL, GEERT/SCHNÄDELBACH, HERBERT (Hg.), *Naturalismus*, Frankfurt a. M. 2000.
- KOENEN, CHRISTOPHER/GAMMEL, STEFAN U. A. (Hg.), *Die Debatte über «Human Enhancement».* Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld 2010.
- KRÜGER, OLIVER, *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg i. Br. 2004.
- KYMLICKA, WILL, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.
- LUBAC, HENRY DE, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1998.
- MAISSEN, THOMAS/WALTHER, GERRIT (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006.

- MALL, RAM A., *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Darmstadt 2000.
- MENKE, CH./POLLMANN, ARND, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007.
- NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Humanismus als Leitkultur*, München 2006.
- NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Naturalismus und Humanismus*, in: V. GERHARDT/J. NIDA-RÜMELIN (Hg.), *Evolution in Natur und Kultur*, Berlin/New York 2010.
- PUTNAM, HILARY, *Philosophy and Our Mental Life*, in: DERS., *Mind. Language, and Reality*, Cambridge 1992.
- REBANE, GALA/BENDELS, KATJA/RIEDLER, NINA (Hg.), *Humanismus polyphon. Menschlichkeit im Zeitalter der Globalisierung*, Bielefeld 2009.
- REIDY, DAVID A./SELLERS, MORTIMER N. S. (Hg.), *Universal Human Rights. Moral Order in a Divided World*, Lanham 2005.
- RÜSEN, JÖRN, *Interkultureller Humanismus. Menschlichkeit in der Vielfalt der Kulturen*, Schwalbach/Ts. 2009.
- RÜSEN, JÖRN, *Perspektiven der Humanität: Menschsein im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld 2010.
- RYDER, RICHARD D., *Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford 2000.
- RYDER, RICHARD D., *Painism. A Modern Morality*, London 2001.
- RYDER, RICHARD D., *The Political Animal. The Conquest of Speciesism*, Jefferson, NC 1998.
- SCHULTE, PETER, *Zwecke und Mittel in einer natürlichen Welt. Instrumentelle Rationalität als Problem für den Naturalismus?*, Paderborn 2010.
- SELLARS, WILFRID, *Science, Perception and Reality*, London 1963.
- SHACHAR, AYELET, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge 2001.
- SINGER, PETER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994.
- SUKOPP, THOMAS/VOLLMER, GERHARD, *Naturalismus. Positionen, Perspektiven, Probleme*, Tübingen 2007.
- TENORTH, ELMAR/WIERSING, ERHARD (Hg.), *Humanismus und Menschenbildung. Zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft der bildenden Begegnung der Europäer mit der Kultur der Griechen und Römer*, Essen 2001.
- TURKI, MOHAMED, *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Leipzig 2010.

WEHLER, HANS-ULRICH, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1, München 1989.

WOLF, JEAN-CLAUDE, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Erlangen 2005.

ZONS, RAIMAR, *Die Zeit des Menschen. Zur Kritik des Posthumanismus*, Berlin 2001.

SEKTION IV: NEUORDNUNG DES WISSENS

Einleitung von Siegfried Weichlein

Als Deutungs- und Sozialformation erhebt der Humanismus den Anspruch, Wissensbestände neu zu ordnen und sie mit den sozialen Interessen und Dispositionen seiner Träger zu verknüpfen. Wissensordnungen organisieren und strukturieren je in ihrer Zeit die Einheit des Wissens sozial plausibel. Sie stellen soziale Akzeptanz für eine behauptete Einheit von Wissensbeständen her und vermitteln die Vielheit der Erfahrung mit einer vorgestellten Einheit. Im Altertum und über weite Teile des Mittelalters dominierten religiöse Einheitsvorstellungen. Kognitiv und sozial (auch politisch!) vermittelten sie Einheit und Vielheit. Die Verwerfungen des Spätmittelalters, vor allem die Pestkatastrophe und das päpstliche Schisma von Avignon (1378–1417) führten zu einem Riss in den Wissensordnungen. Die tiefe Verunsicherung, die daraufhin das intellektuelle Leben erfasste, rührte von der Erschütterung zweier Gewissheiten und religiös-weltlicher Einheitsvorstellungen her: einerseits wurde die magisch-sakrale Aufladung von Weltlichem und Historischem aufgrund der Zuwendung Gottes zur Welt durch die Pestwellen des 14. Jahrhunderts nachhaltig erschüttert. Welch ein Gott musste das sein, der sich so um die Welt kümmerte? Andererseits warf das Schisma von Avignon, also die jahrzehntelange Existenz zweier, zeitweise sogar dreier Päpste, große Zweifel an der engen Verknüpfung von Heil und Papstamt auf. Was war das Heil noch, wenn eines in Avignon und ein anderes in Rom galt? Die in sich bewegten und ständig weiterentwickelten Ordnungsmodelle des Mittelalters waren an eine Grenze gekommen.¹ Vielheit und Einheit wurden danach neu vermittelt. Die Neuordnung des Wissens im 15. und 16. Jahrhundert war das Ergebnis. Der Humanismus stand am Beginn der Moderne.

Einen späteren und besonders prominenten Versuch, das Wissen der Aufklärung nach den Erschütterungen der Religionskriege neu zu ordnen, unternahmen die Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts. Denis Diderot etwa entwickelte die Vorstellung vom Baum des Wissens, die sowohl der Einheit als auch der Vielheit Platz ließ und sie dennoch integrierte. «Dieser Baum des menschlichen Wissens läßt sich auf mannigfaltige Weisen gestalten, entweder indem das vielfältige Wissen den unterschiedlichen Fähigkeiten unseres Verstandes zugeordnet wird oder indem es den Dingen zugeordnet wird, die es zum Gegenstand hat.»² Aber auch die Einheitsvorstellungen des Wissens der Aufklärung und des 18. Jahrhunderts wur-

1 Vgl. H.-J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentalthologie*, Düsseldorf 1991, 218 f.

2 Zit. nach R. DARNTON, *Philosophen stützen den Baum der Erkenntnis: Die erkenntnistheoretische Strategie der Encyclopédie*, in: CH. CONRAD/M. KESSEL (Hg.), *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*, Stuttgart 1998, 209–241, 214.

den mit den kataraktischen Umwälzungen der atlantischen Revolutionen 1776 in Amerika und 1789 in Frankreich in Frage gestellt. In diesem Fall war der soziale Wandel durch wirtschaftliche und demographische Kräfte verstärkt und beschleunigt worden. Der ›Neuhumanismus‹ kann als Versuch der Neuordnung der Wissensbestände und der Wissensvermittlung vor diesem Hintergrund neu gelesen werden. Beide, ›Humanismus‹ wie ›Neuhumanismus‹, versuchten, Wissen neu zu ordnen und der Einheit des Wissens eine klare Basis zu geben, die sie jeweils in der Antike fanden. Sie waren gleichzeitig Neuordnungen des kognitiven und des sozialen Raumes.

Für den Historiker nicht ungewöhnlich, fallen beide Räume, also Deutungs- und Sozialformation, nicht zusammen bzw. lassen sich Verhältnisse der Instrumentalisierung, Differenzierung, der Anerkennung und Zurückweisung usw. beobachten. Das Verhältnis zwischen der Deutungsformation und der Sozialformation ›Humanismus‹ wird in dieser Sektion für die Frühe Neuzeit und das 19. Jahrhundert nachgezeichnet. Der Historiker Thomas Lau und der Pädagoge Jürgen Ölkens schildern Akteure, Wirkungsmuster und Vermittlungsinstanzen der Neuordnung des Wissens im ›Humanismus‹ der Frühen Neuzeit und des 19. Jahrhunderts. Die Pointe beider Texte im Zusammenhang dieses Bandes ist jedoch keine rein historische. Die selbst gestellte Aufgabe des ›Humanismus‹ war es, die Deutungs- und die Sozialformation zur Deckung zu bringen, also soziale Träger mit einem bestimmten Wissen auszustatten. Das galt für Nicht-Kleriker im 15. Jahrhundert genauso wie für das deutsche Bürgertum im 19. Jahrhundert, das seine Söhne auf die humanistischen Gymnasien schickte. Geformt wurden diese Akteure anhand großer Individuen aus der Antike und deren Texten in den alten Sprachen. Der ›Neuhumanismus‹ ist daher auch eine Station bei der Herausbildung des letztlich bürgerlich gedachten Individuums. In den bioethischen Debatten des beginnenden 21. Jahrhunderts geht es jedoch zunehmend um die Frage nach den Kriterien für das Menschsein, seinen Beginn und sein Ende. Die Fragen der Präimplantationsdiagnostik werfen immer mehr auch Fragen nach den Kennzeichen der Gattung Mensch auf.³ In Ethikkommissionen wird nach Ressourcen für die minima humana gesucht, nach unhintergehbaren Standards in der Bestimmung des Menschsein. Der Humanismus und das von ihm immer schon Gemeinte, aber immer schon Verzweckte, scheint hier als Ressource neu aufzutau- chen. Jörn Rüsen untersucht daher gleichsam historisch-genetisch die abgeglotteten und die unabgeglotteten Potentiale des ›Humanismus‹. Zwischen historischer Einlässigkeit und systematischer Weitergeltung entscheidet er sich in der nachfolgend dokumentierten Debatte mit Volker Reinhardt für die fortdauernde Bedeutung der historischen Vorstellung vom ›Humanismus‹.

3 Vgl. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a. M. 2001.

Zur Bestimmung eines gehaltvollen Begriffes vom Menschen tragen nicht nur die hermeneutisch arbeitenden Geisteswissenschaften bei. Seit mehreren Jahrzehnten wird unser Wissen um den Menschen durch die Genforschung und die Neurowissenschaften bereichert, die die Grundlagen für das Nachdenken über den Menschen erweitern. Die Debatte über das Humanum hat sich nicht kontinuierlich von den Geisteswissenschaften in die Naturwissenschaften erweitert, sondern wird gleichsam in begrifflichen Paralleluniversen geführt, wobei wechselseitige Vorverurteilungen die Szene beherrschen. Der wohl wichtigste Vorwurf an das geisteswissenschaftliche Nachdenken über das Humanum betrifft die empirische Erfahrungsgrundlage, auf der Aussagen über das Humanum gemacht werden. Die begriffliche Arbeit der Geisteswissenschaften sei erfahrungsresistent, lautet der implizite Vorwurf. Damit stellt sich zumal für Historiker, die über die Formation ›Humanismus‹ arbeiten, die Frage, welche Formen von Erfahrung in den geisteswissenschaftlichen und zumal historischen Begriffen des ›Humanismus‹ (genauer: der Humanismen) gespeichert und verarbeitet sind. Der generelle Verweis auf die Antike, wie er in den historischen Formationen des ›Humanismus‹ als Kriterium genannt wurde, wird diese Frage nicht mehr beantworten können. Er würde die Frage nur weiterleiten auf die antiken Texte selbst. Welche menschlichen Erfahrungen sind in ihnen gespeichert, dass sie Aussagen über das Humanum erlauben, die erfahrungsgesättigt sind und nicht unter Metaphysikverdacht stehen? Mehr noch: Der Bezug auf (antike) Texte verengt die Fragen nach der Erfahrungs Offenheit der Geisteswissenschaften. Schließlich äußern sich Erfahrungen mit menschlichem Handeln nicht nur in Texten. Unter den drei Möglichkeiten einer Zukunft des ›Humanismus‹, die der Historiker formal vor dem Hintergrund der Geschichte dieser Formation erkennt – einfache Fortsetzung, selektive Abwandlung und Neuanfang –, spricht daher viel für die zweite oder die dritte Möglichkeit.

- VOIGT, GEORG, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin 1859.
- WAGNER, ADALBERT, *Peter Falcks Bibliothek und humanistische Bildung*, in: Freiburger Ge-
schichtsblätter 28 (1926), 1–221.
- WEIGEL, SIGRID, *Zum topographical turn. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kul-
turwissenschaften*, in: KulturPoetik 2/2 (2002), 151–165.
- WEINER, ANDREW D., *Taking More Seriously. Humanism, Cultural Criticism and the Possibility of a
Past*, in: T. HOENSELAARS/J. F. KINNEY (Hg.), *Challenging Humanism. Essays in Honor of
Dominic Baker Smith*, Cranbury 2005, 54–74.
- ZIMMERMANN, JOSEPH, *Peter Falck. Ein Freiburger Staatsmann und Heerführer*, in: Freiburger
Geschichtsblätter 12 (1905), 1–151.

ZU «HUMANISMUS – EINE SPURENSUCHE»¹

Siegfried Weichlein

In den Geschichtswissenschaften steht der Humanismus für eine bildungs- und sozialgeschichtliche Bewegung in der frühen Neuzeit. Jüngst wurde er verstanden als «eine Bildungsbewegung, die sich unter spezifischen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen (und in steter Wechselwirkung mit diesen) in Italien des 14. Jahrhunderts entfaltete und bis zum 16. Jahrhundert auf ganz Europa ausstrahlte».² Thomas Lau rekonstruiert diese Bewegung anschaulich und auf mehreren Ebenen. Auf einer ersten Ebene fällt der Bezug auf die alten Sprachen, besonders auf das Lateinische und Griechische, teilweise auch auf das Hebräische auf. Die Humanisten, die Lau zitiert, wählten die alten Sprachen bewusst als Medium ihrer Gelehrtenkommunikation. Sie bildete eine Sphäre der Gelehrtensprache und verdeutlicht, dass Humanismus zuerst einmal ein Phänomen einer bestimmten sozialen Gruppe war. Er war von bestimmten Voraussetzungen geprägt und stellte hohe Anforderungen an diejenigen, die sich ihm zuschrieben. Der Humanismus spielte eine wichtige Rolle bei der Ausbildung desjenigen Wertehorizontes, in dem sich später Gelehrte und Bildungsbürger bewegten. Diese sozialgeschichtliche Spezifik steht neben der universalistischen Aufladung des humanistischen Geschichts-, Gesellschafts- und Menschenbildes. Sie deutete bereits die Ambivalenz des Phänomens an: einerseits die spezifische historische Verortung eines weltgeschichtlichen Anspruches, andererseits die menschheitliche Überhöhung von Spezifischem.

Die zentrale Bedeutung des Gebrauchs der alten Sprachen zeigte sich noch an einem anderen Punkt. Ihr rechter Gebrauch bis hin zu den stilistischen Feinheiten des ciceronianischen Lateins galt als Kriterium der Perfektionierung als Humanist. Gleichzeitig diente es der Abgrenzung gegenüber anderen Gelehrten. Die «Dunkelmännerbriefe» als Teil der Reuchlinkontroverse, auf die Thomas Lau näher eingeht, ist hierfür ein Beispiel unter vielen. Sie zeigen den Humanismus als Medium der Gelehrtenkommunikation, als Instrument von Inklusion, Exklusion und sozialer Distinktion und als einen Gegenstand, der Fragen der Rhetorik und der Antikerezeption betraf. Stilistische Fragen griffen sofort über auf Charakterfragen. Stil und Moral waren kaum mehr zu trennen. 1476 argumentierte der Humanist Hermann Schedel: «Eben dies muss man auch mit den Dichtungen der Alten machen, dass man alles, was darin über die Götter und die Zauberkünste der Liebe steht, wegschneidet und das übrige, worin sie das Lob der Tugenden singen

¹ Ein Kommentar zu: TH. LAU, *Humanismus – eine Spurensuche*, in diesem Band, 283–298.

² SO G. WALTHER, *Funktionen des Humanismus. Fragen und Thesen*, in: DIES. U. A. (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 9–17, 9. Für seine kritische Antikritik dankt der Autor Thomas Lau.

und die Laster verdammen, unbedenklich übernimmt.» Als Beispiel führte er Basilius von Caesarea an, dessen Humanismus mit Sittenreinheit einherging: Basilius, «der wegen seiner Tugend ›der Große‹ hieß, [...] war ein solcher Asket, dabei von solcher Sittenreinheit, solchem Eifer für die Wissenschaften und solcher theologischer Gelehrsamkeit beseelt, dass man ihn fast allen anderen vorzog: Basilius also war bestrebt, die Trägheit und Verkehrtheit derer zu bekämpfen, die auf die humanistischen Studien schimpften.»³ Basilius wurde wegen seiner Schrift «De adolescentibus» von Salutati und Bruni als Kronzeuge für ihre eigene Position angeführt und mit Cicero in die humanistische Tradition eingereiht.

Auf einer zweiten Ebene gelingt es Thomas Lau, allgemeinere Motive der humanistischen Gelehrtenkultur herauszuarbeiten. Die neue Gelehrtenkultur stellte eine Antwort auf soziale und politische Veränderungen, auf Neuordnungen und Verdichtungsprozesse territorialer Herrschaften dar. Dass der Humanismus zu einem «soziokulturellen Interaktionsraum» mit weitreichenden Folgen wurde, hatte nicht nur bildungsgeschichtliche oder philosophiegeschichtliche Gründe, sondern lag in einem Netz aus sozialen, politischen und kulturellen Faktoren begründet. Hinter der Aufstiegsrhetorik vom Dunkel der Ignoranz zum Licht der Erkenntnis standen Versuche der Delegation älterer Wissensordnungen, die ihrerseits in bestimmte soziale und kulturelle Kontexte eingebettet waren.

Diese sich verfestigenden und verdichtenden Herrschaften waren auf einer dritten Ebene darum bemüht, die inneren Kohäsionskräfte zu stärken, die Anerkennung von Außenakteuren zu erhalten und die Struktur überregionaler Mechanismen mitzubestimmen. Im Zusammenhang der Territorialverschiebungen und des Aufstiegs neuer italienischer Staaten im Spätmittelalter stellte sich vermehrt die Frage nach der Zugehörigkeit zu Dynastien.

Auf allen zwei Ebenen boten die Humanisten Lösungsansätze, wie Lau betont. Es lag sowohl im Interesse der Gelehrten als auch der Territorialherrscher, sich über den Humanismus zu profilieren. Gemeinsam war ihnen die Frage nach der Zugehörigkeit: bei den einen ging es um den Zugang zur elitären Bildungskommunikation, bei den anderen um die Zugehörigkeit zu einem politischen Herrschaftsverband und bei wieder anderen um die Zugehörigkeit des einzelnen Herrschaftsverbandes zu einem größeren politischen Interaktionsraum wie dem Heiligen Römischen Reich oder der Christenheit. Die Humanisten beantworteten die Frage nach dem Zugang zur Gelehrtenkommunikation mit antikenbezogener Philologie.⁴ Diese neue kulturelle Kompetenz wurde Zugangsqualifikation zu Ressourcen und zu Entscheidungsträgern. Gelingen konnte das nur in Zusammenarbeit mit Akteuren, die außerhalb der Gelehrtenkommunikation standen, die die neue kultu-

3 N. MOUT, *Brief an Hartmann Schedel, Über die humanistischen Studien in Deutschland* (1463), in: DIES., *Die Kultur des Humanismus. Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler*, München 1998, 63–66, 65.

4 Vgl. G. WALTHER U.A., *Funktionen des Humanismus*, 79.

relle Kompetenz anerkannten und bereit waren, sie zu fördern und zu unterstützen. Gleichzeitig relativierten sie damit andere kulturelle Kompetenzen, vor allem diejenigen der theologischen Fakultäten, des kanonischen Rechts etc. Die Zugehörigkeit zur Gelehrtenkommunikation der Humanisten konnte auch durch Besitz von Büchern und Manuskripten nachgewiesen werden, was den Adressaten- und Rezipientenkreis des Humanismus enorm ausweitete.

Besonders die Frage der Zugehörigkeit verband die Humanisten mit ihrer politischen und sozialen Umwelt, in der im 14. und 15. Jahrhundert die Zugehörigkeit zu Territorial- und Personalverbänden zur Streitfrage geworden war. Auf welcher Grundlage konnte man seine Zugehörigkeit zu einem Verband behaupten: auf der Grundlage ererbter und verliehener Rechte oder auf der Grundlage erworbener Fähigkeiten? Für die neueren Territorialherrschaften war allgemein die Herrschaftsbegründung aufgrund erworbener und erwiesener Fähigkeiten attraktiv. Der Humanismus diente hier der Delegation älterer Begründungsmuster und Herrschaften. Gleichzeitig aber nutzen die Humanisten die Geschichtsschreibung, um historische Begründungsmodelle politischer Herrschaft zu entwickeln. Am deutlichsten trat dies im Vaterlandsdiskurs der ›Deutschen‹ in Erscheinung, die anders als die ›Franzosen‹ und ›Italiener‹ nicht auf einen historischen Ursprung im Trojaner-Mythos verweisen konnten. Die Entdeckung des Tacitus und seiner Schriften über Germanien stellte den Ausgangspunkt einer umfangreichen Historisierung deutscher Identität bis zurück zur Antike dar.⁵ Das historische Argument gebrauchten die Humanisten aber auch bei den italienischen Stadtstaaten und andernorts.

Was aber blieb? Thomas Lau sieht hier in erster Linie eine Differenzierung der Wissenschaften und der Felder des humanistischen Austausches. Beispiele sind die Astronomie, die Mathematik, die Kunst und ansatzweise auch die Rechtswissenschaft. An die Stelle der *res publica litteraria* trat die ausdifferenzierte Kultur der Fachwissenschaften. Wichtiger und langfristig bedeutsamer sind für ihn aber die Rollenbilder der Gelehrsamkeit und die Strategien wechselseitiger Anerkennung, hinter die es kein Zurück gab. Mein Kommentar kann lediglich einige Linien des Textes weiterziehen und auf wenige grundsätzliche epistemologische Fragen eingehen. Vier Linien seien im Folgenden angedeutet.

5 Vgl. D. MERTENS, *Die Instrumentalisierung der «Germania» des Tacitus durch die deutschen Humanisten*, in: H. BECK (Hg.), *Zur Geschichte der Gleichung «germanisch – deutsch». Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, Berlin 2004, 37–101; H. GRÜNBERGER, *Die Exklusion des Barbaren aus Nation und Konfession im Diskurs der deutschen Humanisten – eine Rhetorik der Intoleranz?*, in: H. SCHILLING/M.-A. GROSS (Hrsg.), *Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Minderheiten und Erziehung im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich 16.–18. Jahrhundert*, Berlin 2002, 29–51.

1. Gegenbegriffe

«Kein Begriff ohne Gegenbegriff» ist eine Grundregel der modernen Begriffsgeschichte in der Nachfolge von Reinhart Koselleck. Was also ist der Gegenbegriff zum Humanismus? Es kommen mehrere in Frage: die scholastische Theologie des Hoch- und Spätmittelalters, die gewaltige gesellschaftliche Mobilisierung durch das Wachstum der frühneuzeitlichen Handelsstädte in Mittel- und Südeuropa, auch die sich ausbildenden territorialen Herrschaftszentren mit ihrer gestiegenen Strukturierungs- und Handlungsfähigkeit. Der Humanismus entstand in einer Epoche des verstärkten Wandels, der auf der italienischen Halbinsel im 14. und 15. Jahrhundert beobachtet werden kann. Sein Rückbezug auf Leitbilder in historischer Ferne kann als Gegenbewegung zu verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Dynamiken gelesen werden, die zusammengekommen eine tiefe Verunsicherung unter den Gelehrten auslösten.

Auch die Konfessionalisierung ist ein möglicher Gegenbegriff, auch wenn dieser Begriff analytischen Ursprungs ist und ex post formuliert wurde. Zeitgenössisch war der ‚Scholastikus‘ der Gegenbegriff zum Humanista. Das Verhältnis von Konfessionalisierung und Humanismus muss zeitlich und räumlich qualifiziert werden. Regional fällt auf, dass die Konfessionalisierung in Frankreich, den Niederlanden und der Schweiz die humanistischen Netzwerke nicht zerstörte, während sie andernorts zu einer Zäsur wurde. Insgesamt funktionierten die humanistischen Netzwerke weiter. Besonders für die Schweiz galt, dass die Suche nach der internationalen Reputation interne Streitigkeiten überwog. Und der Humanismus legte hier Ehre für diejenigen Entscheidungsträger ein, die ihn förderten.

2. Polemische Kommunikation

Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu der These, die bei Thomas Lau implizit aufscheint: Der Humanismus stellte eine polemische Form der Gelehrtenkommunikation mit einem defensiven Grundtenor dar. Der humanistischen Aufbruchsstimmung entsprach eine polemische Abgrenzung. Gerade die von Thomas Lau immer wieder akzentuierte Streitkultur macht deutlich, dass dem Humanismus eine polemische Note zukam. Die ausgeprägte humanistische Streitkultur arbeitete mit starken Feindbildern. Zum Feind stilisiert werden konnte jeder, der kein perfektes und stilistisch avanciertes Latein schreiben konnte. Durch dieses der Politik der Religion im Grunde sachfremde Kriterium war es den Humanisten möglich, politische und religiöse Gegner zu disqualifizieren. So ging die Rede vom ‚finsternen Mittelalter‘ auf die humanistische Polemik zurück, die sich auf ästhetisch-kulturhistorische Zusammenhänge richtete. Gemeint war damit aber auch die mittelalterliche Gelehrtenkultur und ihre Aristoteles-Rezeption. Das 15. Jahrhundert kannte scharfe anti-aristotelische Polemiken der Humanisten. Für viele, freilich nicht alle Humanisten – eine wichtige Ausnahme bildete Philipp Melancthon – war der Antiaristotelismus ein Hebel zur Kritik am mittelalterlichen Wissenschafts-

betrieb.⁶ Außerdem erlaubte es der von den Humanisten behauptete Zusammenhang von Rhetorik und Charakter, den Gegner moralisch zu diffamieren. Beispiele dafür nennt Thomas Lau.

Die andere Seite der polemischen Abgrenzung und Abwertung einer anderen Gruppe oder eines anderen Autoren war die soziale Selbstermächtigung der Humanisten. Der Humanismus diente als soziale Ermächtigungsformel, die ihren Benutzern eine Aura zusprach, die sie über andere erhob. Es war die Aura der Unabhängigkeit, des Kontaktes zu den Ursprüngen und den vermeintlichen Wurzeln in der Antike. Diese Aura stärkte ihre Träger sozialpsychologisch im Konflikt der Konfessionen und politischen Gruppen. Selbstermächtigung und soziale Distinktion gingen mit der neuen Bildungsformation Humanismus Hand in Hand. Dieses Merkmal teilte er mit dem Neuhumanismus des frühen 19. Jahrhunderts.

3. Ordnungen des Wissens

Die Neukonstruktion von Wissensordnungen verbindet den Humanismus mit dem Neuhumanismus, der von Jürgen Oelkers behandelt wird. Mit der Aufwertung antiker Sprachen, Autoren und Stilfiguren wurden andere Autoren und Stilfiguren abgewertet, vor allem innerhalb der Antike. Die Antikerezeption stellte für sich genommen kein Alleinstellungsmerkmal für den Humanismus dar. Die Antike stand auch im Zentrum der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption, die die Scholastik prägte. Neu war die Antikerezeption also mitnichten. Wichtiger als ihre Rezeption war die Umwertung bzw. Neubewertung der Antike. Nicht mehr theologisch-philosophische Referenzautoren – wie Aristoteles – standen im Mittelpunkt, sondern Autoren, die für die Tradition der Rhetorik entscheidend waren, vor allem Cicero. Die neuen Referenzsysteme der Rhetorik führten zu einer Neuordnung des Wissens, für die neue Polaritäten maßgebend waren: nicht mehr die intellektuelle Bemühung, das Viele auf eine zugrunde liegende Einheit hin zu analysieren (Metaphysik und Ontologie) oder die Frage nach dem logischen Widerspruch und dem ‚sed contra‘ (Scholastik), sondern die Polarität zwischen stilistischer Nachahmung und Verfehlung des Vorbildes. Die Antikerezeption betrat damit eine völlig neue Ebene.

Ähnliches galt später für den Neuhumanismus. Auch er stand für eine durchgreifende Neuordnung der Wissensbestände des späten 18. Jahrhunderts. Diese Bestände, wie sie etwa in Diderots *Encyclopédie* vorlagen, wurden neu geordnet. Anders als beim Humanismus verbanden sich die neuen Wissensbestände jedoch stärker mit dem sozialgeschichtlichen Aufstieg des Bildungsbürgertums, das den Zugang zu den Bildungsinstitutionen ebenso wie die Bildungspatente verwaltete. Beide, der Humanismus wie auch der Neuhumanismus, griffen nachhaltig in die

6 Vgl. C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinarum*, übers. von P. M. Schenkel, München 1990; D. N. HASSE, *Die humanistische Polemik gegen arabische Autoritäten: Grundsätzliches zum Forschungsstand*, in: Neulateinisches Jahrbuch 3 (2001), 65–79.

Wissenssicherung, Wissensordnung, Wissensverarbeitung und Wissensspeicherung ein.⁷ Das ist das Gemeinsame und dies teilen sie mit der Scholastik genauso wie mit dem Zeitalter der *life sciences*. Gemeinsam ist ihnen auch, dass sowohl der Humanismus als auch der Neuhumanismus Neuordnungen des Wissens und der rationalen Gründe darstellten und tief in die soziale Ordnung eingriffen.

4. *Quem in finem?*

Geht der Humanismus in seinen Funktionen auf oder gibt es einen zukunftsweisenden Rest, von dem alle weiteren Generationen profitieren? Ist der Humanismus gebunden an seinen Entstehungskontext oder reichen seine Potentiale und Rationalitätsfiguren über die Sozial- und Deutungsformation Humanismus hinaus? In der Nachwirkung sollte unterschieden werden zwischen den faktischen Weiterwirkungen und dem Humanismus als positive Ressource, die in den Debatten der Gegenwart zur Verfügung steht. Nicht jede historische Entwicklung mit weitreichenden Folgen eignet sich zur Zukunftsgestaltung.

Damit wäre bereits die Frühgeschichte des Nationalismus unter den deutschen Humanisten als Nachwirkung angedeutet.⁸ Die hohe Bedeutung der Frage nach der Zugehörigkeit schlug sich im Nationalismus der Humanisten nieder. Ihre Streitkultur untereinander weitete sich zur Ausbildung von nationalen Stereotypen, Fremd- und Feindbildern aus. Hier ging der Humanismus über die nationes der spätmittelalterlichen Konzilien und Universitäten hinaus, wo die nationes noch Landsmannschaften gewesen waren. Jenseits der Dauerfrage nach dem Beginn des modernen Nationalismus zeichnet sich als Konsens in der Forschung jedoch ab, dass der humanistische Nationalismus eine massive Energiezufuhr und eine Aufwertung für die Deutungskategorie Nation bedeutete, ohne dass sie jedoch bereits zu deren Politisierung führte, wie das caveat des Zeithistorikers lauten wird.⁹ Die Betriebstemperatur der Deutungsformation ‚Nation‘ erhöhte sich.

Bei den Nachwirkungen des Humanismus muss außerdem zwischen dem Einfluss auf das politische Denken, auf die Künste, die Reformbewegungen und die Naturwissenschaften unterschieden werden. Hinzu kommen starke regionale Unterschiede zwischen Süd- und Nordeuropa, zwischen Spanien und Italien, Osteuropa und Mitteleuropa.¹⁰ Es macht einen Unterschied, ob wir von den Nachwirkungen in Italien oder Spanien, in den Künsten oder in der politischen Philosophie reden. Die deutlichsten Nachwirkungen lassen sich wahrscheinlich formal beschreiben.

7 Vgl. hierzu die Beiträge in: TH. STAMMEN/W. E. J. WEBER (Hg.), *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Berlin 2004.

8 Vgl. H. MÜNCKLER U. A. (Hg.), *Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland*, Berlin 1998.

9 So auch: W. HARDTWIG, *Vom Elitebewusstsein zur Massenbewegung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500–1840*, in: DERS., *Nationalismus und Bürgerkultur*, Göttingen 1994, 34–54.

10 Vgl. A. GOODMAN/A. MACKAY (Hg.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, London 1990.

Sie liegen in der emanzipatorischen Konstitution einer Gelehrtenkultur, die eigene Maßstäbe setzte und sich von den Strukturen kirchlicher Theologie und Ausbildung emanzipierte. Daraus ergab sich ein enormes Potenzial an kritischer Urteilskraft und intellektueller Selbstständigkeit, das über die Beschäftigung mit den alten Sprachen hinaus langfristig wirksam blieb. Die Frage ist erlaubt, ob sein kritisches Potenzial überhaupt je abgegolten wurde.

Die Literatur zum Humanismus fragte die längste Zeit nach seinem Wesen. Damit machte sie sich mit dem untersuchten historischen Phänomen gleichzeitig. Historisch spricht dagegen mehr für die Frage nach seinen Wirkungen, den kurzfristigen und den langfristigen, den lokalen, den regionalen und internationalen sowie denjenigen in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen beziehungsweise bei der Konstitution dieser Disziplinen. Die Funktionen des Humanismus gehen nicht in seinem Wesen auf. Hieraus ergibt sich die Forderung nach einer konsequenten Historisierung des Humanismus.

Je spezifischer die Formation Humanismus in ihren soziokulturellen Kontext eingebettet war, desto deutlicher wird die Historisierung ihre Einzigartigkeit herausarbeiten. Abstrahiert man dagegen und blickt auf die formale Seite der humanistischen Gelehrtenkultur, so wird man Muster finden, die weiterwirken.

Es bleibt die methodische Grundsatzfrage nach dem epistemologischen Status des Begriffs Humanismus. Bleibt der Humanismus ein Quellenbegriff mit normativem Anspruch, den er womöglich weiter stellt, oder taugt er darüber hinaus für die Forschung als analytischer Begriff, der seinerseits die Empirie strukturiert? Humanismus als einen Quellenbegriff (Humanista, *Studia humanitatis*) zu sehen, trägt seiner enormen Vielfalt Rechnung, die es sehr schwer macht, überhaupt vom Humanismus im Singular zu sprechen. Die enorme regionale Heterogenität und zeitliche Veränderbarkeit steht dem Humanismus als einem zeitlich und räumlich übergreifenden Phänomen entgegen. Es gab immer mehrere Humanismen und unterschiedliche Vorstellungen davon, was er zu sein hat. Vom Humanismus im Singular zu reden, erhebt im Grunde schon einen analytischen Anspruch, nämlich heterogene Phänomene unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen. Der Streit um den Humanismus als argumentative Ressource für die Zukunft wird sich an dieser Frage entscheiden.

Literatur

- GOODMAN, ANTHONY U. A. (Hg.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, London 1990.
- GRÜNBERGER, HANS, *Die Exklusion des Barbaren aus Nation und Konfession im Diskurs der deutschen Humanisten – eine Rhetorik der Intoleranz?*, in: H. SCHILLING/M.-A. GROSS (Hg.), *Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Minderheiten und Erziehung im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich 16.–18. Jahrhundert*, Berlin 2002.
- HARDTWIG, WOLFGANG, *Vom Elitebewusstsein zur Massenbewegung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500–1840*, in: DERS., *Nationalismus und Bürgerkultur*, Göttingen 1994, 34–54.
- HASSE, DAG NIKOLAUS, *Die humanistische Polemik gegen arabische Autoritäten: Grundsätzliches zum Forschungsstand*, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 3 (2001), 65–79.

- MERTENS, DIETER, *Die Instrumentalisierung der «Germania» des Tacitus durch die deutschen Humanisten*, in: H. BECK (Hg.), *Zur Geschichte der Gleichung «germanisch – deutsch»: Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, Berlin 2004, 37–102.
- MOUT, NICOLETTE (Hg.), *Brief an Hartmann Schedel. Über die humanistischen Studien in Deutschland (1463)*, in: DIES., *Die Kultur des Humanismus. Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler*, München 1998, 63–66.
- MÜNKLER, HERFRIED/GRÜNBERGER, HANS/MEYER, KATHRIN (Hg.), *Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland*, Berlin 1998.
- SALUTATI, COLUCCIO, *De nobilitate legum et medicinae*, übers. von Peter Michael Schenkel, München 1990.
- STAMMEN, THEO/WEBER, WOLFGANG E. J. (Hg.), *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Berlin 2004.
- WALTHER, GERRIT, *Funktionen des Humanismus. Fragen und Thesen*, in: DIES. U. A. (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006.

TRADITIONSPROBLEME EINES ZUKUNFTSFÄHIGEN HUMANISMUS¹

Jörn Rüsen

Hubert Cancik gewidmet – als Ausdruck meiner Bewunderung seiner weitgespannten Gelehrsamkeit und als Dank für seine inspirierenden Anregungen zum Verständnis des abendländischen Humanismus.

1. Warum der Humanismus zukunftsfähig sein muss

1.1 WAS IST HUMANISMUS?²

Humanismus ist eine kulturelle Orientierung der menschlichen Lebenspraxis, die ihre entscheidenden Gesichtspunkte einer bestimmten Deutung des Menschseins des Menschen entnimmt. Er beruht in seiner neuzeitlichen Ausprägung auf der Annahme, dass sich die Grundfragen der menschlichen Daseinsorientierung nur beantworten lassen, wenn sie als Fragen nach dem Menschen gestellt und aus dem Potential des Menschseins beantwortet werden. Immanuel Kant hat das in seiner bekanntesten Zusammenstellung dieser Grundfragen, die sich dem Menschen immer zur sinnhaften Bewältigung seines Lebens stellen, zum Ausdruck gebracht: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Alle drei Fragen lassen sich nach Kant zu einer einzigen zusammenfassen: Was ist der Mensch?³

Diese Frage ist natürlich keine bloß empirische, sondern sie zielt auf eine Qualität des Menschseins, die sein besonderes Sein als Kulturwesen betrifft. Es gehört zu diesem Sein, sich als Mensch eine ontologische Qualität zuzuschreiben, mit der man sich von anderem Seienden, z. B. von der Natur, unterscheidet und sich zu sich selbst und zu anderen ethisch verhält. Diese Qualität des Menschseins ist dann humanistisch, wenn sie das Verhältnis der Menschen zueinander und zu sich selbst unter die Direktive wechselseitiger kritischer Anerkennung setzt. Kant hat dieser Direktive die Fassung eines kategorischen Imperativs gegeben. Dieser besagt, dass

1 In erster Fassung veröffentlicht als J. RÜSEN, *Traditionsprobleme eines zukunftsfähigen Humanismus*, in: H. CANCEK/M. VÖHLER (Hg.), *Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert*, Bd. 1: *Genese und Profil des europäischen Humanismus*, Heidelberg 2009, 201–216. Ich danke Martin Vöhler für kritische Hinweise. – Meine Überlegungen zur Zukunftsfähigkeit des modernen Humanismus gehören in den Kontext eines von der Stiftung Mercator finanzierten und dem kulturwissenschaftlichen Institut in Essen durchgeführten Projektes über «Der Humanismus in der Epoche der Globalisierung – Ein interkultureller Dialog über Kultur, Menschheit und Werte».

2 Einen vorzüglichen Überblick gibt H. CANCEK, *Humanismus*, in: DERS./B. GLADIGOW/K.-H. KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. III, Stuttgart 1993, 173–185; siehe auch DERS., *Entrohung und Barmherzigkeit. Herrschaft und Würde. Antike Grundlagen von Humanismus*, in: R. FABER (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg 2003, 23–41.

3 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft A 805*, in: DERS., *Werke in 10 Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1983, 677.