

## Das besondere Buch

**Francois Jullien:** Es gibt keine kulturelle Identität, Frankfurt: Suhrkamp. 2017, 96 S., € 10,–.

Besprochen von **Prof. Dr. Dr. Ralf Koerrenz:** Institut für Bildung und Kultur, Am Planetarium 4, 07743 Jena; E-Mail: ralf.koerrenz@uni-jena.de

<https://doi.org/10.1515/zpt-2019-0038>

In der Faszination ist Vorsicht geboten. Das Buch des französischen Sinologen und Philosophen François Jullien über kulturelle Identität fasziniert. Es fasziniert der offenherzige Charme einer Erzählung, wie wir auf die kulturelle Verfasstheit des Menschen und der Welt blicken können. Der Ansatz scheint geprägt von einer nahezu voraussetzungsfreien Offenheit und Öffnung des Denkens und Deutens. Bei näherem Hinsehen und längerem Nachdenken jedoch werden normative Setzungen und Ausschließungen erkennbar, über die jede und jeder kritisch nachdenken sollte. Man kann sich für solche Setzungen entscheiden, muss es jedoch keineswegs. Europa und die Geschichte der europäischen Kultur sind das Leitthema. Aufmerksamkeit erfordert die faszinierende Dekonstruktion eines „europäischen“ Verständnisses von Kultur, weil Jullien hier mit einer bestimmten Fokussierung auf Grundlagen (in der griechischen und römischen Antike) und Konsequenzen (Christentum vor allem in der Verschmelzung von weltlicher Macht und ideologischer Herrschaft) operiert. Julliens Deutung des Christentums ist durchaus komplex und vielschichtig, führt jedoch als Muster für europäische Religion einen blinden Fleck mit sich. Jullien blendet vor allem eines aus, worauf am Ende zurückzukommen sein wird: dass sich die europäische Kulturgeschichte auch von einem Verständnis des nicht festlegbaren Abstands (zum unaussprechlichen Namen Gottes) konstituiert hat, das als „hebräisch“ bezeichnet werden kann. Julliens Europa ist ein Europa ohne das hebräische Denken. Nicht unüblich, aber problematisch. Dies ist in aller sympathiegeleiteten Faszination dieses Denkweges „Es gibt keine kulturelle Identität“ kritisch im Hinterkopf zu behalten.

Folgen wir zunächst dem faszinierenden Gestus der Öffnung und Offenheit des Denkens über Kultur. In seiner Spielart der poststrukturalistischen und dekonstruierenden Denkwege französischer Philosophen sieht Jullien zunächst „die Forderung nach einer kulturellen Identität“ als ein Motiv des Zeitgeistes. Er konstatiert eine politisch relevante „Konjunktur: in Form einer Wiederkehr des Nationalismus als Reaktion auf die Globalisierung.“ (7) Um diese (unheilvolle) Allianz von Kulturdeutung und Nationalismus auf den Prüfstand zu stellen, führt Jullien zunächst die Unterscheidung des Universellen, des Gleichförmigen

und des Gemeinsamen ein. Der Zielpunkt ist eine positive Gewichtung von dem Gemeinsamen, eine abwehrende Sicht auf das Gleichförmige und eine Differenzierung im Verständnis des Universellen. Denn das Universelle habe sowohl eine schwache als auch eine starke Bedeutung. Mit der schwachen Bedeutung könne man arbeiten, mit der starken Bedeutung nicht. Die schwache Bedeutung bezeichnet er als konstativ in dem Sinne eines empirischen Gestus der Feststellung dessen, was war und was vorfindlich ist. Neben dieser beschreibenden Art, das Universelle zu bestimmen, gebe es jedoch auch eine normative Version. So besitze das Universelle „auch eine starke Bedeutung, nämlich die der universellen Gültigkeit im genauen oder strengen Sinn – sie ist es, woraus wir, hier in Europa, eine Forderung des Denkens gemacht haben: Wir behaupten von vornherein, noch vor aller Bestätigung durch die Erfahrung (ja sogar bewusst auf sie verzichtend), dass eine bestimmte Sache so sein muss.“ (11f.) Genau dieser normative Anspruch sei jedoch heute nicht mehr haltbar. So habe sich diese Gültigkeit selbst als historisch bedingt erwiesen und treffe – mit neu erwachtem Respekt vor der Andersartigkeit der Anderen – auf die Einsicht, dass andere Kulturen einen ganz anderen Umgang mit dem Universellen pflegen bzw. dieses deuten. „In der Begegnung mit anderen Kulturen stellen wir fest, dass die Forderung nach universeller Gültigkeit, auf welcher die europäische Wissenschaft basiert und die auch von der klassischen Moraltheorie formuliert wurde, alles andere als universell ist.“ (13f.)

An dieser Stelle kommt nun als positive Konzeption das Gemeinsame als das, was geteilt wird, ins Spiel. Auf einer solchen Vorstellung basiere das Verständnis von politischer Kultur, das in der griechischen Antike entworfen worden sei. Das Verständnis von Kultur pendelt danach zwischen einer Suche nach Gemeinsamem und der Versuchung, dieses als das Universelle (in der Spannung von Deskription und Normativität) auszuweisen. Diese Bestimmung von Kultur habe unterschiedliche Ausprägungen erfahren, wobei für die europäische Kulturgeschichte drei Varianten maßgeblich geworden seien: „die philosophische (griechische) Ebene der Konzepte; die juristische (römische) der Bürgerrechte; und die religiöse (christliche) des Heils.“ (20) Das Christentum habe dabei gerade in seiner Konzeption des Gemeinsamen als des Universellen zu einer Spaltung beigetragen. „Alles, was nicht zum Universellen der Gnade und der Liebe Gottes gehört, wird ausgehöhlt und seines Sinnes beraubt.“ (25) In der Inklusion der paulinischen Predigt universaler Gotteskindschaft steckt zugleich die Exklusion derer, die sich nicht zu diesem Glauben und diesem Heilsversprechen bekennen (wollen/können). „So reißt also der Glaube an Christus, indem er die Grundbedingung des Menschseins radikal ändert, die Menschen aus all ihren Unterschieden und stellt zugleich eine prinzipielle Gleichheit unter ihnen her, sind sie auf ihrem Lebensweg doch alle als je besondere Subjekte zur gleichen inneren

Bekehrung aufgerufen – womit man nun beginnen kann, ein Universelles der Subjekte zu konzipieren.“ (26) Genau dies aber habe ein Universelles im starken Sinne begründet, das dann im weiteren Verlauf der europäischen Geschichte in einen kolonialisierenden Anspruch für alle Zeiten und alle Weltgegenden verwandelt wurde. Eine besondere Rolle kam dabei der Orientierung an der Person Jesu Christi als wahrer Mensch und wahrer Gott zu. „Diese Inkarnation des Universellen im Singulären wird dann zunächst auf die Kirche übertragen, irgendwann in der Gestalt des Großen Menschen (Hegel: Napoleon ist ‚der Weltgeist zu Pferde‘, dann Preußen ...) säkularisiert, in einer Klasse deponiert (dem Proletariat), die zum Träger der Emanzipation der Menschheit erklärt wird (Marx).“ (27 f.) Auf dieser Denkfigur des Absoluten begründete sich nach Jullien der Universalitätsanspruch des Westens, der heute nicht mehr haltbar sei.

Um mit dieser Analyse konstruktiv umzugehen, wird als weitere Unterscheidung die zwischen dem Universellen und dem Universalismus (als nicht mehr haltbarer Anspruch des Westens) eingeführt. Denn das bzw. ein Universelles gelte es durchaus zu suchen und zu verteidigen. Jedoch: „Das Universelle, um das man kämpfen muss, ist ein rebellisches Universelles, das niemals vollständig ist; oder sagen wir ein negatives Universelles, das dem Komfort jeglicher zum Stillstand gekommener Positivität entgegenwirkt.“ (30) Jullien bezeichnet dieses Verständnis auch als ein „regulatives Universelles (im Sinne der kantischen Idee)“ (31), das auf die Entfaltung eines Gemeinsamen (nicht des Gleichartigen!) ausgerichtet werden müsse.

Angesichts der offensichtlichen Vielfalt und Buntheit von kulturellen Rahmungen des Menschlichen bringt Jullien eine weitere Unterscheidung aufs Tableau. Dass Kulturimperialismus heute nicht mehr begrüßenswert sein kann, ist für ihn selbstverständlich. Und auch, dass Kulturen verschieden sind, ist nicht die Frage. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, wie das Verhältnis von Kulturen zueinander bestimmt werden kann. Sein Vorschlag lautet, dieses Verhältnis der Kulturen zueinander nicht mehr in der Ordnungskategorie der Differenz (Derrida lässt grüßen), sondern in dem Relationsmuster des Abstands auszudrücken. Dabei gelangt er zu der näheren Bestimmung: „Die Differenz ist resultativ und daher statisch [...] Der Abstand hingegen ist durch seinen Aufschwung dynamisch.“ (73) Mit dem Denken in Abständen bekommt das „Zwischen“ eine positiv-leitende Funktion. Dieses Zwischen könne – ganz im Sinne fernöstlicher Deutungsmuster – nicht wesenhaft „fest-gestellt“ werden. „Das Zwischen ‚ist‘ nicht.“ (41) Insofern müsse man sich von einem bestimmten ontologisch-feststellenden Denken verabschieden, um die Möglichkeiten eines produktiven Denkens kultureller Vielfalt in den Blick nehmen zu können. Vielfalt bekommt dann einen grundsätzlich positiven Stellenwert und wird nicht als ein möglichst schnell und effektiv zu überwindender Mangel verstanden. Es ist schön

und gut, dass die Welt bunt ist. Dies gilt auch für die Sprachen, denn „‘Babel‘ ist in Wirklichkeit eine Chance für das Denken.“ (55)

Entscheidend ist nun, dass aus der positiven Wertung von Abstand und Zwischen ein weiterer Orientierungspunkt sichtbar wird, über den die Bedeutung von Kultur neu verstanden werden soll. Traditionell wird Kultur als Objekt zur Rahmung von Sozialität und subjektiv als Referenzgröße von Selbstbewusstsein herangezogen. Sozialität und Selbstbewusstsein neigen beide dazu, als Festlegungen von Identität missverstanden zu werden. Dies jedoch sind gerade nicht die Eigenheit und die Möglichkeit von Kultur. „Kultur hat nicht die Funktion, dem nach Anerkennung strebenden Subjekt dabei zu helfen, ein Selbstbild zu konstruieren – und wenn dies doch geschieht, handelt es sich um einen pervertierten Gebrauch der Kultur (eine Perversion, in welcher der Nationalsozialismus seinen Ursprung hatte).“ (62f.) Nicht Identität, sondern Ressource bzw. Reservoir von Ressourcen ist nach Jullien der richtige Zugang, um den Wert von kulturellen Traditionen zu verstehen. Jedes kulturelle Setting ermöglicht etwas, zeigt Wege des Lebens und der Verständigung auf. Und es gelte, Kultur(en) als Ressourcen zu aktivieren. „Diese Förderung des Subjekts besteht gerade darin, dass es durch die Kultur in die Lage versetzt wird, die Begrenzung seines Ichs zu überwinden, die Integration in eine Welt hinter sich zu lassen und sich folglich »aus« (ex) einer Unterwerfung herauszuziehen, um zu einer Freiheit zu gelangen – also, wie ich es nennen würde, im eigentlichen Sinne zu ‚ex-istieren‘.“ (63)

Es geht letztlich um den Nutzen, den Menschen aus einem kulturellen Angebot ziehen können. Im Kontext der Thematisierung von Ressourcen (als Alternative zu Identität) kehrt Jullien zu einer Beschäftigung mit dem Christentum zurück. Es geht ihm um jene Ressourcen, die aus dem Christentum geschöpft werden können. Was soll das sein? Jullien sieht die Herausforderung darin, „das Christentum nicht länger ausgehend von der Spaltung zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu betrachten, die Frage nach Gott und seiner ‚Existenz‘ beiseitezulassen (hat sich diese Frage nicht ohnehin längst erschöpft?) und die Alternative von Glauben und Atheismus zu überwinden.“ (68) Es geht nicht mehr um Theo-Logie im Sinne irgendeiner Dogmatik, sondern um praktische Ethik, von der aus eine Neubestimmung des „Menschlichen“ möglich werden solle. Es gelte zu „erkunden, wie das Christentum es gewagt hat, das Gesetz (durch die ‚Liebe‘) zu überschreiten, und wie es (durch die ‚Verrücktheit‘ des Kreuzes) die Vernunft umgekehrt hat, so dass eine paradoxe Logik entstand, welche die Existenz in Spannung versetzt.“ (68)

Julliens Kritik an feststellender Identität und sein Plädoyer für eine auf kulturellen Ressourcen des Menschlichen basierende Lebenskultur mündet in Überlegungen zu einer „planetaren Ethik“ (84), in der darauf verwiesen kann, dass „weltweit alle moralischen Konzeptionen und religiösen Traditionen den

„Frieden“ preisen“ (85). Um diese Grundstimmung zu fördern, könne zwar auf Konzeptionen wie die des kommunikativen Handelns nach Habermas zurückgegriffen werden. Letztlich seien jedoch selbst solche Wege problembehaftet, weil sie den Keim des Imperialismus über das griechische Programm des Dialogs und dessen Rationalitätsnormen in sich tragen würden. Alternativ plädiert Jullien dafür, Kultur von der sprachlichen Verfasstheit her zu verstehen und von dort aus die Ressourcen der kulturellen Muster zu ergründen. Sprache, Mehrsprachlichkeit und Zwischensprachlichkeit werden dann die Konturen der Alternative zu kultureller Identität. „Die zukünftige Welt muss eine des Zwischensprachlichen sein: nicht die einer dominierenden Sprache (welcher auch immer), sondern eine der Übersetzung, welche die Ressourcen der Sprachen aktiviert, indem sie dafür sorgt, dass sie sich gegenseitig in den Blick nehmen.“ (92) Kultur wird so zum permanenten und für verschiedene Rationalitäten offenen Gespräch, um sich einerseits der Verschiedenheit zu vergewissern, andererseits aber genau über diese Gespräche Annäherungen an ein, über organisierte Abstände bestimmtes Universelles zu vollziehen.

Julliens Argumentation ist faszinierend, führt sie doch in der Tradition dekonstruktiver Philosophie Vorschläge für eine alternative konstruktive Verhältnisbestimmung von Mensch, Welt und Kultur mit sich. Drei Punkte jedoch erfordern eine kritische Vorsicht.

Jullien reproduziert erstens ein in der europäischen Kulturgeschichte etabliertes Muster der Gegenüberstellung von Christentum und Judentum. Für ihn ist wichtig, dass „das Christentum in einen Abstand zum Judentum trat, so dass eine neue Möglichkeit zum Vorschein kommen konnte.“ (69) Das Sinnvolle und Zukunftsweisende des Christentums kann und muss dort entdeckt werden, wo es nicht mehr jüdisch ist. Oder zugespitzt formuliert: Es geht um den Modus, mit dem das Christentum das Judentum überwunden hat. Kann man so denken, muss man aber nicht. Ich halte diese Denkfigur – vor allem in kulturtheoretischer Hinsicht – für ausgemachten Blödsinn. Die Fixierung des Judentums auf ein bestimmtes, legalistisches Verständnis von „Gesetz“, das von einer universellen Liebesbotschaft des Christentums überwunden werden konnte, negiert den Untergrund oder die latent immer vorhandene Gegenströmung der europäischen Kultur: die Einstimmung in eine Erinnerung an eine biblische Botschaft, die sich der Verschmelzung von „Religion“ und Machtlegitimation widersetzt hat, widersetzen musste. Die kulturtheoretische Relevanz hebräischen Denkens bleibt unberücksichtigt. Die Bezugnahme auf die Entfremdungsanthropologie der Urgeschichte, die Vergegenwärtigung der existentiellen Paradoxie von Versklavung und Befreiung in der Erinnerung an den Exodus und der prophetische Einspruch gegen Kulturen der Unsolidarität (mit dem Gott des Exodus, den Mitgliedern des eigenen, erwählten Volks und der Menschheit gleichermaßen) eröffnet ein

Verständnis von Kultur, das Jullien erst (mühsam, wenn auch faszinierend) als zeitgemäß konstruieren muss. Denn eine Lesart der hebräischen Überlieferung (gewiss, es gibt auch andere, orthodoxe) ist in der Weise offen, wie es Jullien in der Begegnung der Kulturen (jenseits der Festlegung auf kulturelle Identitäten) gerne hätte. Identität im hebräischen Sinne ist nur als Nicht-Identität oder – vorsichtiger formuliert – als vorläufiger, flüchtiger und nicht fixierbarer Abstand zu Erlösung in einer abschließbaren „Identität“ denkbar. Denn Existenz ist immer von einem Abstand des Zwischen bestimmt, der gleichzeitig in einer absoluten Differenz und einer absoluten Verbundenheit von Gott und Mensch (über den „Bund“) gegründet ist. Hier war Derrida auf seinen hebräischen Denkwegen weit-sichtiger, indem er die Unaussprechlichkeit des Gottesnamens als Theorie der Differance in unser Sprach- und Weltbewusstsein eingepflanzt hat. Vor dem Hintergrund der Vorstellung einer Entfremdung, die einerseits unaufhebbar bleiben muss, andererseits jedoch durch „das Gesetz“ eindämmbar und handhabbar wird, ist eine andere Konzeption von offener, auf Sprachsensibilität gegründeter Deutung von Kultur denkbar.

Mit dem für die Öffnung auch der Selbstwahrnehmung faszinierenden Denkweg Julliens sind zwei Schwächen (die zur Vor-Sicht mahnenden Punkte 2 und 3) verbunden, die sich geradezu logisch einstellen. Der zweite Punkt betrifft die auf nützliche Ressourcen reduzierte Deutung von Religion, konkret des Christentums. Liberale Auflösungen des Christentums in anthropologisch-selbst-referentielle Ethik scheinen auf. Das ist nett und klingt gut, macht jedoch nicht wirklich möglich, Wirklichkeit jenseits eines dann faktisch absoluten Relativismus (oder eben als logische Rückseite: einer abschließend selbst-bewussten Identität des Nationalen etc.) zu denken. Wenn der Stachel der biblischen Überlieferung, das Mensch-Sein nur in Entfremdung (und damit ist nicht die moralistisch durchtränkte Vorstellung von „Sünde“ mit ihren hegemonialen Alltagsgelüsten gemeint) denken zu können, abgebrochen wird, bleibt nichts weiter übrig als das müde Rinnsal einer dahinplätschernden Verständigung über schwache ethische Orientierung oder die Diktatur unhinterfragbarer Gewissheiten. Denn – und dies ist der dritte Punkt – die Grundlagen und Konsequenzen der Ein-An-Sicht Julliens, es gebe keine kulturelle Identität im dargelegten Sinne, bleiben mit Blick auf die von ihm intendierte „planetare Ethik“ schwach. Vielleicht ist dies ja in der Logik eines bestimmten Blicks auf die europäische Kultur konsequent. Dennoch drängen sich Fragen wie die auf: Ist dies die einzige Möglichkeit, die Verschiedenheit von Kulturen von einem Abstand her zu denken? Oder ist nicht doch das Paradox, Konkret-Absolutes in dem Bewusstsein als unumstößlich gültig zu behaupten, dass es im Status der Entfremdung gerade kein unumstößlich Gültiges geben kann (und in hegemonialer Hinsicht auch geben sollte), realistischer?

Das Buch des französischen Sinologen und Philosophen François Jullien über kulturelle Identität fasziniert. In der Faszination ist Dankbarkeit geboten. Im Sog der Dekonstruktion, die als kulturphilosophischer Anspruch unhintergebar ist, scheint bei Jullien eine konstruktive Wendung auf. Eine konstruktive Dekonstruktion oder dekonstruktionssensible Konstruktion mit dem Plädoyer für Abstand an Stelle von Differenz, von Ressourcen an Stelle von Identität und von vorläufiger Vielfalt statt imperialer Gleichförmigkeit lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, dass wir uns in unserer fragmentierten Vorläufigkeit konstruktiv auf Differenzen einlassen müssen. Religionspädagogisch durchbuchstabiert ergeben sich neue Möglichkeiten, die Herausforderungen von interreligiösem und ethischem Lernen unter den Vorzeichen des Abstands und der Ressourcen zu diskutieren. Vielfalt an sich ist – nüchtern betrachtet – für das Judentum und das Christentum von den biblischen Grundlagen her theoretisch noch nie ein Thema gewesen, auch wenn gerade das Christentum bzw. die christliche(n) Kirche(n) diese Vielfalt oft genug negiert haben. Welches Narrativ der individuellen und sozialen Selbstverständigung basiert schon auf zwei Schöpfungsgeschichten, mehreren, teils konkurrierenden Erzählungen über die Geschichte des Volkes Gottes und gleich vier Evangelien? Die innovativen Impulse werden neben der Erinnerung an diese Vielfalt vor allem darin bestehen, in den Kategorien von Abstand und Ressource so zu denken, dass die biblische Referenzbotschaft nicht in religionsgetränkte Identifikation von festgestellten Wahrheiten mündet, ohne jedoch in Beliebigkeit zu verfallen. Denn weder eine festgestellte Identität noch ein missverstandenes „Anything goes“ entspricht dem Modell einer bunten, zugleich umgrenzten und auf Aspekte wie Kulturkritik und elementarer Solidarität gerichteten Rahmung des Menschlichen, wie sie in der Thora (hebräischer und jesuanischer Auslegung) vorzufinden ist. In das Anliegen, sich konstruktiv auf Differenzen einzulassen, wird so die kontroverse Frage der Bedingungen von Konstruktion eingetragen. Es geht darum, was wir in dieses Einlassen mitbringen, was wir einbringen. Konstruktion ohne existentielle Entscheidung allein auf den Bedingungen von Beobachtungen, Gespräch und Sammlung des Gegebenen scheint inhaltsleer, langweilig, „eigentlich“ unmenschlich. Insofern ist in der Faszination nicht nur Dankbarkeit, sondern immer auch Vorsicht geboten.