

Situierte Kreativität als Bildungsideal¹

Seiverth: Lieber Herr Joas, Sie haben im Laufe Ihrer akademischen Karriere ein sehr imposantes Werk zur Entwicklung der Sozialtheorie vorgelegt, von dem ich glaube, dass es auch für die theoretische Selbstreflexion der Evangelischen Erwachsenenbildung fruchtbar gemacht werden kann. Dies herauszuarbeiten und sichtbar zu machen, ist die Absicht unseres Gesprächs. Meine erste Frage bezieht sich auf den biografischen Ausgangspunkt für diese Arbeit. Und ganz konkret gefragt: Warum haben Sie Soziologie studiert? Warum sind Sie Soziologe geworden? Mit welchen Intentionen haben Sie das Studium begonnen?

Der Weg zur Soziologie

Joas: Ich habe das Studium 1968 nicht von vornherein mit der Absicht begonnen, Soziologe zu werden, sondern aufgrund meiner ärmlichen sozialen Herkunft mit der Absicht, irgendwie später Geld zu verdienen [lacht], und das hieß für mich, ohne dass das mein großer Berufswunsch gewesen wäre, vielleicht Lehrer zu werden. Also habe ich zunächst in Richtung gymnasiales Lehramt Deutsch, Geschichte und Sozialkunde studiert. Bis ein Jahr vor dem Abitur wollte ich eigentlich Mathematik und Physik studieren, weil ich darin die ganze Schulzeit hindurch sehr gut war. Aber ich habe das Abitur im Jahre 1968 gemacht, da haben sich auch bestimmte politische Interessen so in den Vordergrund gedrängt, dass ich zu dem Schluss kam, diese im Studium von Mathematik und Physik nicht entsprechend verfolgen zu können. So kam die Entscheidung damals zustande. Es hat mich aber in meiner Studentenzeit immer ein wenig gequält, wenn etwa Philosophiestudenten voller Arroganz auf den Lehramtsstudenten geblickt haben. Ich hätte einfach materiell nicht den Mut gehabt, mich damals für das Fach Philosophie zu entscheiden. Dieses Fach haben damals, anders als heute, vor allem Leute gewählt, die sich keine Sorgen über ihre künftige Einkommenslage machen mussten. Im Jahr 1971 wechselte ich dann von München an die Freie Universität Berlin. Bei völlig freier Entscheidung wäre ich vermutlich in der Geschichte gelandet, und es ist bis heute ein ganz kleines inneres Thema für mich, dass ich denke, vielleicht wäre es besser für mich gewesen, wenn ich Historiker geworden wäre.

Seiverth: ... aber in Ihrem Werk sind Sie ja auch Historiker.

Joas: Ja, ich habe kontinuierlich sehr viel auf dem Gebiet Geschichte gearbeitet, und es ist deshalb auch eher ein Zufall, dass ich nicht fachlich dort gelandet bin. Der Grund war einfach der, dass mir einer der

¹ Hans Joas ist Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und Professor für Soziologie und Social Thought an der University of Chicago. Das Gespräch wurde am 10. Dez. 2014 in Berlin geführt.

Professoren der Soziologie an der Freien Universität, Hans Peter Dreitzel, anbot, in meinem sechsten oder siebten Semester, glaube ich, sein Assistent zu werden, wenn ich bald ein Diplom in Soziologie erwerben würde. Das habe ich als die große Chance für mich angesehen, in Richtung akademischer Karriere vorwärtszukommen. Deshalb habe ich mich damals dazu entschlossen, kein Staatsexamen zu machen, sondern ein soziologisches Diplom und auf die Karte der akademischen Karriere zu setzen. Ich will mich damit nicht von der Soziologie distanzieren, aber es ist schon ein biographischer Zufall, der da eine Rolle gespielt hat. Geblieben ist bei mir das Gefühl, dass man auch in der Soziologie nicht dadurch besser wird, dass man sich für andere Fächer wie Geschichte und Philosophie nicht interessiert. [lacht]

Seiverth: Das wäre ja auch ein besonderer Exklusivitätsanspruch.

Joas: In meiner Studienzeit gab es einflussreiche Soziologieprofessoren, die das Programm verfolgten, eine Soziologie zu betreiben, die nichts ist außer Soziologie, die also die Autonomisierung des Fachs durch Abschneidung der Nabelschnüre etwa zur Philosophie und Geschichte beabsichtigten. Das hat mir nie eingeleuchtet und leuchtet mir auch weiterhin nicht ein.

Inspirierende Denktraditionen und ihre Defizite

Seiverth: Wenn Sie diesem Programm zur Begründung einer selbstständigen Disziplin „Soziologie“ um den Preis des Verzichts auf ihre intellektuellen Quellen nicht folgen wollten, was waren dann für Sie Ihre biografisch-individuellen Inspirationsquellen, sich ganz der Soziologie zuzuwenden? Gab es so etwas wie eine intellektuelle Ausgangskonstellation für die Entwicklung Ihrer theoretischen Arbeit?

Joas: Ja, in meiner eigenen autobiographischen Rekonstruktion sehe ich das deutlich, aber jeder solchen Rekonstruktion gegenüber sollte man ein bestimmtes Misstrauen behalten, eine Skepsis, weil sich im Lauf des Lebens auch die Art des autobiographischen Rückblicks wandelt und nicht wie in einer Konserve unverändert erhalten bleibt und man ihr nur zusätzliche Phasen anbaut. Zu Beginn des Studiums habe ich mich angezogen gefühlt von drei intellektuellen Strömungen, von denen ich mich aber gleichzeitig in anderen Hinsichten auch abgestoßen gefühlt habe. Da war erstens sicher der ganze Komplex linken Denkens, - ich zögere, dafür einfach Marxismus zu sagen, weil das eine falsche Einschränkung wäre -, ein Denken, das normativ und empirisch Fragen der sozialen Ungleichheit und der Herrschaft oder Macht in den Vordergrund rückt. Zweitens - und das ist keine Rangfolge – gibt es für mich ein Leben lang die Faszination durch eine sehr deutsche Tradition, nämlich die hermeneutisch-historistischen Geistes- und Staatswissenschaften. Und drittens waren es Fragen der Religion. Dazu muss ich erwähnen, dass ich zwar einerseits aus einem sehr stark katholischen Milieu komme, in einer katholischen Genossenschaftssiedlung aufgewachsen bin, aber mein Vater sich von diesem katholischen Milieu früh gelöst hatte, und zwar durch

das Aufkommen der Nazi-Bewegung. In seiner Perspektive als junger Mann war das Katholische das Altmodische und das Nazitum das Moderne. Das ist mir heute ein besonders wichtiger Punkt. Mich interessiert sehr das, was ich etwa in einem meiner letzten Bücher die Frage eines posttotalitären Christentums genannt habe, d.h. wie kann man das Christentum nach der Erfahrung der Verführbarkeit auch der Christen zu Faschismus und Nationalsozialismus neu leben und neu erfahren. In meiner Studienzeit spielte das Motiv oder das Gefühl eine große Rolle, dass das Verständnis von Demokratie in allen drei Denktraditionen defizitär ist oder war. Das gilt für den Marxismus massiv. Das gilt für den Katholizismus massiv, ja und es gilt auch für die deutsche historistische und hermeneutische Tradition, die fließende Übergänge ins Nationalistische hatte

Seiverth: ja, oder auch ins Aristokratische...

Joas: oder ins Elitäre, genau. Dass das Verstehen hauptsächlich auf große Männer und nicht auf jeden Menschen in seinem Alltag angewendet wird. Und in dieser Situation gab es für mich wirklich eine Art Erleuchtungserlebnis. Das kann ich nicht anders sagen.

Die Entdeckung des Pragmatismus – „eine radikal gefasste Idee von Demokratie“

Seiverth: Ich hatte in unserem Vorgespräch Ihre *Entdeckung des Pragmatismus* so genannt und möchte damit die Frage verbinden: Was bedeutete für Sie und wie kamen Sie zur Entdeckung des Pragmatismus und der Erschließung einer Denktradition und ihrer historischen Kontexte, die Sie bis dahin so nicht kannten. Worin sahen Sie Anknüpfungspunkte für Alternativen zum Fehlen der radikal demokratischen Momente? Gab es die?

Joas: Ich fange mit Ihrer letzten Frage an. Die Alternativen waren nicht fertig da, aber sie lagen sozusagen in der Luft, in dem generationellen Widerspruch gegen das Geltende und das Gegebene, die habe ich sicher nicht erfunden, wobei ich allerdings sagen muss, schon während der Zeit meines Studiums war ja erkennbar, dass soziale Bewegungen, die vielleicht radikaldemokratisch begonnen haben wie diese Studentenbewegung, schnell auch in ganz andere Fahrwasser kommen konnten und in dem konkreten Fall wirklich ja in neototalitäre Fahrwasser führen konnten. Meine Erfahrung etwa mit den Maoisten und den K-Gruppen war für mich sehr intensiv; ich habe diese Gruppen gehasst und zutiefst abgelehnt. Aber nun zum Hintergrund dessen, was Sie meine „Entdeckung des Pragmatismus“ nannten. Es gab in meiner Studentenzeit ein Modethema in der Soziologie und über die Soziologie hinaus, nämlich dass sich unterschiedliche schichtspezifische Sprachstile auf die Bildungschancen auswirken. Das musste mich bei meiner Herkunft aus einem Nichtbildungs-Milieu stark interessieren, und ich habe da Sachen gelesen, ohne

wirklich so richtig glücklich über das zu sein, was ich da las, weil da etwa von linken Studenten und Wissenschaftlern her eine Idealisierung von Unterschichtenmilieus stattfand. Angeblich würde dort eine natürliche Solidarität gelebt, ich wusste nun aber aus meiner Heimat, dass das nicht so ist. Das hat mich später genauso immun gemacht gegen die feministische Idealisierung solidarischen Verhaltens unter Frauen, weil ich wusste, dass Frauen auch ganz entsetzlich miteinander umgehen können. Kurz und gut: In diesem Kontext der Soziolinguistik kam immer wieder auch der Name George Herbert Mead vor. Ich habe, vermutlich in meinem letzten Semester in München, zum ersten Mal „Geist, Identität und Gesellschaft“ gelesen. 1971 bot, als ich neu in Berlin war, ein Professor, den ich vorhin schon erwähnt habe, nämlich Dreitzel, ein Seminar über Rollentheorie an, und das habe ich als meine Chance gesehen, eine Hausarbeit über diesen Autor Mead, der mich spontan interessiert hatte, anzufertigen. Das habe ich dann getan und daraus ist mehr entstanden, nämlich eine als Buch veröffentlichte und drei Auflagen erreichende Diplomarbeit zur Rollentheorie sowie meine Doktorarbeit über Mead. Vorbild dafür war u.a. die bedeutende, hunderte von Seiten lange Einleitung Karl-Otto Apels zu seiner Ausgabe der Schriften von Charles Peirce, des Begründers des Pragmatismus. Im Hintergrund wichtig war natürlich auch Habermas, der schon auf Mead verwies, aber sich erst später und unter Stützung auf meine Doktorarbeit (in seiner Theorie des kommunikativen Handelns und in dem Aufsatzband zum nachmetaphysischen Denken) ausführlicher mit Mead auseinandergesetzt hat.

Unverkürzte Intersubjektivität – Situierete Kreativität

Seiverth: Nach meinem Eindruck haben Sie neben Apel und Habermas mit Ihrer Dissertation und ihren späteren Arbeiten den Pragmatismus in Deutschland in den intellektuellen Diskurs eingeführt. Worin sehen Sie seine wesentlichen Denkmotive und Antriebsmomente? Worin liegt die revolutionäre Veränderungskraft in dieser Denktradition, die Sie entdeckt haben und – wie ich wiederholen möchte - in Deutschland eingeführt haben?

Joas: Man muss fairerweise sagen, dass die eigentlichen Türöffner für den Pragmatismus in Deutschland Karl Otto Apel und Jürgen Habermas waren und nicht ich. Aber es gibt bei Habermas und Apel auch eine beträchtliche Verengung dessen, was sie am Pragmatismus interessiert hat, und es steht, das war mir aber damals nicht klar, letztlich eine andere Fragestellung hinter ihrer Pragmatismusrezeption, als es meine ist. Man sieht das sofort daran, dass einer der vier pragmatistischen Klassiker, einer, der für mich sogar von ganz besonders zentraler Bedeutung ist, bei Apel und Habermas überhaupt keine Rolle spielt, nämlich William James. Das genauer zu erklären, wäre jetzt eine umfangreiche und anspruchsvolle Angelegenheit, aber ich glaube, man kann doch auch ohne nähere Erläuterung sofort sehen, inwiefern hier eine etwas andere Konstellation vorliegt. Zunächst war ausschlaggebend - und so würde ich das auf die anfangs genannte Dreierspannung meiner theoretischen Interessen beziehen - dass ich das Gefühl hatte, hier liegt

eine Theorie vor, die die radikal gefasste Idee von Demokratie, im Soziologenjargon würde man sagen: in Mikro und Makro, ernst nimmt. Makro soll heißen: im Rahmen einer anspruchsvollen Gesellschaftstheorie, die die Bedeutung von zivilgesellschaftlichen demokratischen Strukturen in den Mittelpunkt rückt, aber eben gleichzeitig und in systematischer Verknüpfung damit („Mikro“) die Bedeutung der Herrschafts- und Machtstrukturen der alltäglichen Kommunikation und deren Überwindung hervorhebt. Das hat mich sicher in meiner Frühzeit, Mitte Zwanzig bis Dreißig, besonders fasziniert. Es hat sich dann allerdings immer mehr ein anderes Motiv in den Vordergrund geschoben, das, glaube ich, auch für die Pragmatisten mindestens genauso wichtig ist. Im Titel eines späteren Buches habe ich dies die *Kreativität des Handelns*² genannt. Wenn nun der Weg zum Pragmatismus ein Weg über Mead war - mit Habermas und Apel im Umkreis - dann ist auch klar, dass bei meinem christlichen Hintergrund die Betonung zunächst auf dem Thema Intersubjektivität liegen musste, weil in ihm das Thema Nächstenliebe drinsteckt. Aber mir war damals schon klar, dass zwischen Mead und Habermas eine fundamentale Differenz sofort erkennbar ist, selbst auf diesem Gebiet der Intersubjektivität. Denn in Meads Konzeption von Intersubjektivität erfährt die Sprache und die rationale diskursive Argumentation nicht im selben Maße eine Betonung wie bei Habermas; sehr viel stärker betont Mead eine leibliche oder verkörperte Umgangsweise der Menschen miteinander, die auch nicht notwendigerweise aufgipfelt in Formen sprachlicher Argumentation, sondern zum Beispiel auch aufgipfeln kann in Poesie und in der welterschließenden Kraft des Sprechens. Der Schlüsselgedanke, der eigentliche Witz des Pragmatismus, das ist mir zunehmend klar geworden, das ist der Begriff der Kreativität, der situierten Kreativität.

Ein nichtrationalistisches Menschenbild und die Logik kreativen Handelns

Seiverth Um diesen Schlüsselgedanken auch unter erwachsenenbildungstheoretischen Perspektiven zu erläutern, scheinen mir zwei Themen besonders zentral zu sein: das eine würde ich als die neu gestellte, aber alte Frage nach dem nicht szientistisch reduzierten Verhältnis von Wissen und Handeln bezeichnen; das andere ist die Frage nach dem nichtrationalistischen Menschenbild und die Frage, was ergibt sich aus den anthropologischen, historischen und ontologischen Grundannahmen?

Joas: Tatsächlich glaube ich, dass man, wenn es darum ginge, quasi in einer Minute zu erklären, worum es im Pragmatismus geht, mit diesem Thema einsetzen sollte: ich sage jetzt vielleicht nicht wie Sie Wissen und Handeln, sondern Bewusstsein und Handeln.

Seiverth: um den Pragmatismus auch als Kritik an der bewusstseinsphilosophischen Tradition ins Spiel zu bringen?

² Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/Main 1992.

Joas: Ja, genau. Also die Kritik besteht darin, dass der Pragmatismus Widerstand leistet gegen die Vorstellung, wir hätten eine Art Bewusstseinskasten in uns, den wir immer mit uns tragen. Er leistet aber auch Widerstand gegen naturalistische oder materialistische Vorstellungen der Art, dass das Bewusstsein nur epiphänomenal sei, nachgeordnet und nur von anderem determiniert; stattdessen wird der Nachdruck darauf gelegt, dass das Bewusstsein von der Welt eher eine Art Scheinwerfer ist, der in bestimmten Situationen auf bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit fällt und in bestimmten Situationen, das heißt jetzt in der Sichtweise der Pragmatisten: wenn das körperlich habitualisierte oder routinisierte Handeln, das den größten Teil des Handelns ausmacht, auf Probleme stößt. Dabei ist „Problem“ selber eine Sache, die man sich nicht zu simpel, als absoluten, eindeutigen und keiner Definition bedürftigen Widerstand der Welt vorstellen darf, weil natürlich schon in der Definition dessen, was mein Problem sei, auch wiederum Anteile der Subjektivität enthalten sind. Das ist der Schlüsselgedanke, und das nenne ich nun deshalb „sitierte Kreativität“, weil hier von dem kreativen Lösen von Problemen die Rede ist, nicht aber von willkürlicher Selbsterfindung.

Zur Erläuterung meines Verständnisses eines nicht rationalistischen Menschenbilds ist vielleicht der Hinweis hilfreich, dass das Finden des Neuen als das Finden von Problemlösungen nicht etwas ist, was dadurch besser gelingt, dass man sich fest vornimmt, das Neue zu finden. In der Kreativität steckt vielmehr ein Wechselspiel von Konzentration und Freilassung, eine Weise, sich geradezu körperlich frei zu lassen. Konzentration heißt in dem Fall, dass man schließlich nicht einschlafen soll, während man in ein Problem geraten ist [lacht], sondern, dass man die Problemkonstellation im Blick behält. Dass man aber gleichzeitig sich nicht darauf versteift, entweder einen schon vorhandenen Weg zu gehen oder gewissermaßen in panischer Angst einen andern Weg jetzt rasch finden zu müssen, sondern dass ein freies Spiel - und ich sage jetzt ganz bewusst Spiel - einsetzt des neuen Brückenschlags zwischen eigenen Handlungsimpulsen und möglichen Ankerpunkten für eigene Aktivitäten in der Wirklichkeit. Man nimmt anderes an der Wirklichkeit wahr; man lässt bisher nicht im Handeln untergebrachte Handlungsimpulse neu zu. Das ist, glaube ich, die innere Logik kreativer Prozesse, und das bedeutet: Jedes Modell, das zum Beispiel rationales Handeln zum eigentlichen Leitfaden der Untersuchung von menschlichen Phänomenen macht, tut das um den Preis, dass die Leitvorstellung dominant wird, es sei klar, wie Menschen die ihnen vorschwebenden Ziele denn eigentlich realisieren können. Das ist aber nicht so. In sehr vielen Handlungsbereichen mag einem zwar durchaus ein klares Handlungsziel vorschweben, aber es ist keineswegs klar, mit welchen Handlungen dieses klare Handlungsziel eigentlich erreicht werden kann. Es ist nicht nur ein einmaliger kreativer Akt nötig, sondern die innere Ausgestaltung eines zielorientierten Handlungsverlaufs ist auf ein sensibles Reagieren auf die sich im Handlungsprozess einstellenden Schwierigkeiten angewiesen. Darum habe ich zum Beispiel später den Ausdruck von Anthony Giddens „reflexive monitoring“ für meine Sachen auch so passend gefunden, weil er signalisiert, dass ein Akteur/eine Akteurin nicht sagt, ich forme eine Intention, bevor ich zu handeln beginne, und dann beginne ich zu handeln, und dieses Handeln ist nichts anderes als die Exekution dieser vorgefassten Intention, sondern

dass ich wie der Pilot, der auf den Monitor schaut, ob er die Flugroute richtig einhält, nach vorne handle, aber mein Handeln immer justiere angesichts der Handlungssituation und der Mithandelnden und weiterhin den Kurs halte.

„Wie kommen Menschen dazu, etwas Bestimmtes für das Gute zu halten?“

Seiverth: Darf ich da schon die Frage anschließen, wie sich Ihre auch mikrosoziologisch fundierte Sozialtheorie in eine politische Dimension transformiert, wie konkretisiert sich dieses nicht-rationalistische Menschenbild in einem gesellschaftlich politischen Kontext? Könnte man daraus nicht ableiten, dass es solche Räume geben müsste, die ein Moment der Freiheit von auferlegten oder selbst produzierten Handlungszwängen ermöglichen? Die Frage wäre, ob nicht demokratische Resonanz- und Reflexionsräume Ausdruck dieser Kreativität des Handelns sind? Damit wäre auch die Idee verbunden, eine andere Form von Demokratietradition zu rekonstruieren, und man könnte daraus die Kritik an einem souveränen absolutistischen Handlungsmodell entwickeln. Mit diesem Bild vom nicht-rationalistischen Handeln wäre diese ganze Tradition der politischen Begründung von Handeln dekonstruiert.

Joas: Ja, das ist richtig, und es ist zugleich unheimlich komplex, darauf eine adäquate Antwort zu geben. Ich versuche das mal so: In meinem bisherigen Bild habe ich nur davon gesprochen, dass selbst bei festliegenden Zielen die Ausarbeitung des Handlungsablaufs auf Sensibilität und Kreativität angewiesen ist. Dazu kommt aber gleich als nächstes natürlich die Frage: Wie entstehen die Ziele des Handelns und welche Prozesse sind da am Werk? Und schließlich ist festzuhalten: Die Ziele entstehen und sind aus fundamentalen Wertüberzeugungen abgeleitet, die einem etwas als das Gute erscheinen lassen, aber es gibt eben die noch weitergehende Frage: Wie kommen Menschen dazu, etwas Bestimmtes für das Gute zu halten? In allen drei Prozessen: Entstehung der Werte, Entstehung der Ziele und Gestaltung des Handlungsablaufs, in allen drei Prozessen ist die Kreativität des Handelns am Werk. Und in allen drei Hinsichten bedarf es der von Ihnen benannten Freiräume. Aber die sind nicht miteinander identisch. Also wenn wir unten auf der Liste anfangen: Ich glaube schon, dass in unserer Kultur heute zugegeben würde, dass für selbstständige Aufgabenerledigung auch entsprechende Freiräume zur Verfügung stehen müssen. Eine ganz kleinteilige Normierung, wie es meinetwegen in altmodischen Formen bürokratischen Handelns der Fall war, zerstört Selbstständigkeitsimpulse und führt zum bürokratischen Handeln im negativen Sinne, dass etwas stur weiter gemacht wird, obwohl es eben gerade nicht zum Ziel führt, aber weil es so vorgeschrieben ist und weil die Abweichung schon für diese Prozesse gefürchtet wird. Ich glaube, die Brücke zum Thema Demokratie ist da weniger gegeben, die ist am meisten gegeben bei dem zweiten Prozess, bei der Zielfindung: In welchen Prozessen der gemeinsamen Willensbildung wird erarbeitet, was eigentlich geschehen soll? Die Dimension, die ich als die Dritte genannt habe, die ja in bestimmtem Sinne die fundamentalste ist,

Seiverth: ... wie kommen Wertüberzeugungen zustande -

Joas: die ist vielleicht überhaupt nicht politisch gestaltbar. Also ich glaube nicht, dass es einen sozusagen staatlich implementierten Wertewandel gibt oder geben kann.³

Seiverth: Herr Kohl hat das aber gemeint.

Joas: Ja, ja, der hat das gemeint, und natürlich hat man erst recht unter den Bedingungen der DDR gemeint, dass man da etwas tun könnte, aber ich glaube eben, dass das gar nicht geht oder kaum geht, und insofern bleiben, um es ganz vorsichtig zu sagen, alle politischen Ordnungen, auch die demokratischsten, abhängig von nicht planbaren Prozessen des Wertewandels.

Kritik der Modernisierungstheorie

Seiverth: Mit dieser kurzen Rekonstruktion ihrer Theorie zur Entstehung und dem Wandel von Werten und der angedeuteten politischen Implikationen haben wir, denke ich, eine gute Voraussetzung dafür geschaffen, um uns - und das entspricht ja auch in etwa der Abfolge ihrer Veröffentlichungen - einem anderen ihrer zentralen Themen und den damit verbundenen materialen Forschungen zuzuwenden. Ich meine ihre Kritik der Modernisierungstheorie und - analog zur Eingangsfrage - : Was waren die Impulse und welche theoretischen Elemente haben Sie entwickelt, um diese selbstgenügsame und selbstgerechte westliche, aber auch im Sozialismus rezipierte Modernisierungstheorie als dem eigentlichen historischen Entwicklungsmodell der Welt zu dekonstruieren?

Joas: Die Modernisierungstheorie war das vermutlich einflussreichste Paradigma der westlichen Sozialwissenschaften in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg und bot die Grundlage dafür, speziell die soziale Ordnung der USA für eine Art Gipfelpunkt menschheitsgeschichtlicher Entwicklungsmöglichkeiten zu erklären und alle anderen Länder daran zu messen, inwiefern sie auch dieses Niveau erreicht haben. Dagegen spricht natürlich von vornherein vieles. Es spricht zum Beispiel ganz deutlich dagegen, dass die Entwicklungen der einzelnen Länder nicht so unabhängig voneinander sind, dass man sie wie unabhängige Fälle misst und dann auf einer Skala jeweils abträgt, wieweit sie fortgeschritten sind. Es kann ja sein, zumindest war das die These, die natürlich von Seiten des Marxismus kam, dass die Unterentwicklung einzelner Gesellschaften eine Folge der Höherentwicklung anderer ist, so dass man die Länder nicht einfach nebeneinander setzen kann, sondern dass man den kausalen Zusammenhang zwischen ihnen berücksichtigen muss. Das kann ich unmöglich in wenigen Sätzen ausschöpfen. Ich will damit auf gar keinen Fall einer simplen marxistischen Dependenztheorie statt der

³ Vgl. dazu: Hans Joas: Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main 1999.

Modernisierungstheorie das Wort reden. Aber ich bin schon der Meinung, dass die Gestalt, die die Modernisierungstheorie in den 50er und 60er Jahren angenommen hatte, danach ist sie ja weitgehend verschwunden, in vielen empirischen Hinsichten völlig unzulänglich war bezogen auf globale Ungleichheit, aber auch bezogen auf die Entwicklung des Westens selbst. Diese Theorie, das sage ich dazu vielleicht als Letztes hier, ehe ich über die Gründe für eine Alternative spreche, hat sich stark damit gerechtfertigt, dass in sie gewissermaßen das Beste aus dem Denken der Klassiker der Soziologie wie Max Weber und Emile Durkheim eingegangen sei, aber das habe ich immer sehr bezweifelt. Da geht Weber eher in dem Sinn ein, als hätte er voller Begeisterung behauptet, der von ihm bewunderte Protestantismus habe die von ihm bewunderte Moderne hervorgebracht, - das hat aber mit Max Weber, wie er wirklich gedacht hat und damit, wie melancholisch gebrochen vieles davon war, nichts zu tun. Talcott Parsons übrigens, der mit der Modernisierungstheorie oft identifiziert wird, war in Wirklichkeit raffinierter als diese, da lege ich schon großen Wert darauf. Die heute den meisten Leuten gar nicht mehr bekannte Theorie der sogenannten pattern variables war ein Versuch, die dichotomische Unterscheidung, die hinter mancher Modernisierungstheorie liegt, traditional versus modern oder am Anfang der Soziologie Gemeinschaft versus Gesellschaft, zu zerlegen in vier oder fünf Alternativpaare, die dann aber beliebig miteinander kombinierbar sind. Damit hat man schon nicht mehr eine dichotomische Unterscheidung von zwei Weltaltern oder zwei Gesellschaftstypen, sondern man hat Alternativen des Handelns. Das halte ich eigentlich für viel raffinierter. Darüber hinaus habe ich schon in meinem Buch über die Kreativität des Handelns im letzten Kapitel, das ich rückblickend allerdings für nicht so gelungen halte, versucht, die Konsequenz einer nicht-rationalistischen Handlungstheorie für makrosoziologische Fragen aufzuweisen. Das konnte ich aber damals nicht wirklich gut ausarbeiten. Ich habe eigentlich nur zwei Konsequenzen wirklich gezeigt, nämlich die enorme Bedeutung, die soziale und kulturelle Bewegungen in diesem Zusammenhang annehmen und die Frage, inwiefern die fundamentale Differenzierung moderner Gesellschaften selber zum Gegenstand demokratischer Willensbildung gemacht werden kann.

Seiverth: Damit meinten Sie die „Demokratisierung der Differenzierungsfrage“.

Die konstitutive Rolle von Kriegen und Religionen für historischen Wandel

Joas: Ja. Aber in meinem Buch zerfloss mir das am Schluss etwas. Ich habe mir manchmal überlegt, vielleicht hätte ich einfach nur die ersten drei Teile publizieren und den vierten weglassen sollen. Ich weiß aber, warum ich das nicht getan habe: weil ich die Angst hatte, dass ein Buch, das ausschließlich als ein Buch zur Handlungstheorie auftritt, wahrgenommen wird als ein mikrosoziologisches Buch, während mein Anspruch ja gerade der makrosoziologische ist. Danach habe ich erkannt, dass ich das Ziel nicht wirklich sozusagen in der Direttissima ansteuern kann, und ich habe zwei Themenbereiche, die mich aus ganz anderen Gründen ohnehin empirisch stark beschäftigten, auch als Mittel gesehen, um in der Richtung einer

von einer pragmatistischen Handlungstheorie fundierten makrosoziologischen Theorie voranzukommen. Das sind die beiden Themengebiete Krieg und Religion. Kriege sind nicht irgendwie Unterbrechungen eines eigentlich linearen Geschehens und nach ihnen geht's eigentlich so weiter, wie es auch vorher weitergegangen wäre, nur eben ein paar Jahre später; ich sehe Kriege vielmehr als konstitutiv für Prozesse, die ohne sie gar nicht stattgefunden hätten. Und bei der Religion und das heißt: bei den großen welthistorischen und religionshistorischen Umbrüchen finde ich so faszinierend, dass sie ganz eindeutig nicht auf ihre Ausgangsbedingungen reduziert werden können. Also, sie können die Geschichte des Christentums nicht aus den Bedingungen für das Zimmermannshandwerk in Galiläa⁴ erklären.

Seiverth: [lacht] Das habe ich noch nicht gehört.

Joas: [lacht] Das habe ich auch zum ersten Mal gesagt.

Seiverth: Aber es ist gut erfunden. Sehr kreativ. [lacht]

Joas: Da kommt wirklich etwas ganz Unprognostizierbares in die Welt, was man als gläubiger Mensch natürlich ohnehin so sehen wird, aber was man auch im Blick auf die Vielfalt der Religionen zugeben muss. Selbst der säkularste Geist muss zugeben, dass hier aus kleinsten Ursachen unerhörte Wirkungen hervorgehen.

Der Weg zur Kritik der Säkularisierungstheorie – persönliche Erfahrungen und theoretische Motive

Seiverth: Gerade aus einer pädagogischen Perspektive halte ich Ihr nachdrückliches theoretisches Interesse für das Thema Gewalt für wichtig; Sie haben die enorme konstitutive Bedeutung gewaltförmigen Handelns für die Entstehung moderner Verhältnisse aufgezeigt und damit gleichsam - wenn ich das so nennen darf - die Schattenseite des rational aufklärenden Handlungsmodus' sichtbar gemacht. Diese These, dass Gewalt eine konstitutive Rolle für die Entwicklung der Moderne, also die Hervorbringung einer neuen sozialen Ordnung spielte, bitte ich Sie etwas zu erläutern.

⁴ Jesus wird in den Evangelien an zwei Stellen im gleichen Kontext als „des Zimmermanns Sohn“ (Matth. 13, 55) und als „der Zimmermann“ (Mk 6, 3) bezeichnet. Der Kontext ist jeweils der mit dem Auftreten Jesu in der Synagoge verbundene Anspruch, eine neue Lehre durch die Auslegung der Thora zu verkünden. Dass dieser Anspruch eine Anmaßung darstellt, wird durch die Frageform zum Ausdruck gebracht: „Und die Menge, die zuhörte, erstaunte und sagte: ‚Woher hat er das, und was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist? Und solche machtvollen Taten geschehen durch seine Hände? Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria, und er Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?‘ Und sie nahmen Anstoß an ihm.“ (zit. nach der Übersetzung der Züricher Bibel, 1978. (Anm. AS))

Joas: Ich habe darüber vor allem in dem Buch *Kriege und Werte*⁵ geschrieben und habe damals, das Buch ist auf Deutsch im Jahr 2000 erschienen, geschwankt, welchen von zwei mich der Sache nach besonders interessierenden Fällen ich ausführlich untersuchen sollte, um dem theoretischen Gedanken von der konstitutiven Rolle der Gewalt für soziale Ordnungen weiter nachzugehen. Der eine Fall ist der Faschismus. In dem Kapitel über die Modernität des Krieges argumentiere ich, dass der italienische Faschismus ohne den Ersten Weltkrieg nicht entstanden wäre. Beim Bolschewismus kann man, glaube ich, sagen, der wäre nicht an die Macht gekommen ohne den Ersten Weltkrieg; gegeben hat es ihn vorher schon. Und welche Rolle der Bolschewismus gespielt hätte ohne den Krieg und ohne dass er an die Macht gekommen wäre, das kann ich mir nicht ausdenken, aber der italienische Faschismus ist tatsächlich ein Produkt, wenn nicht des Ersten Weltkriegs, dann doch der Kriege, in die Italien schon vor dem Ersten Weltkrieg verwickelt war, in Libyen usw., das ist ein hochbedeutendes Thema, finde ich weiterhin. Die andere Sache war die Frage: welche Rolle kann Gewalt, können Gewalterfahrungen spielen für eine Geschichte des Wertes der Gewaltlosigkeit? Das ist die einfache und doch sehr schwierige Frage: Kann aus dem Bösen auch Gutes werden? Das ist auch der Ausgangsgedanke für die dann zehn Jahre lang anhaltende und mich irgendwie zur Verzweiflung treibende Beschäftigung mit der Geschichte der Menschenrechte. Ich sage das mit der Verzweiflung so, weil es in der Arbeit an dem Buch *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*⁶ einen Punkt gab, und das ist selten bei mir, denn ich habe manche Bücher sehr schnell zustande gebracht, wo ich das Gefühl hatte, ich scheitere. Und zwar einfach deshalb, weil ich die Komplexität der verschiedenen historischen Fälle und die meiner sehr eigenen Verknüpfung nicht mehr unter einen Hut bekam.

Seiverth: Darauf werden wir gleich zurückkommen. Es gab aber noch das andere große Thema, mit dem Sie sich in diesem Zusammenhang intensiv beschäftigt haben. Ein wesentliches Element der Modernisierungstheorie war das Theorem, mit dem das „Absterben der Religion“, ihr Verschwinden prognostiziert wurde. Sie haben dann gezeigt, dass die Säkularisierungsthese stark modifiziert und erheblich relativiert werden muss. Könnten Sie den Weg, den Sie dabei gegangen sind, noch einmal nachzeichnen?

Joas: Unser Gespräch hat immer wieder auch eine autobiographische Seite und die ist gerade bei diesem Thema sehr wichtig geworden. Es gibt auf diesem Gebiet einen ganz eindeutig zu benennenden Faktor und das ist meine USA-Erfahrung. Wenn ich nicht beträchtliche Zeiträume meines Lebens in den USA verbracht hätte, wäre ich vielleicht auch wie andere dem einfach unabweisbaren Erfahrungsdruck in Deutschland oder auch in Skandinavien, in Frankreich, in England, dass die Religion, dass das Christentum immer schwächer wird, zum Opfer gefallen. Aber die USA sind in dieser Hinsicht wirklich ganz anders, bis tief hinein in das ja noch am Ehesten irgendwie säkulare akademische Milieu, aber selbst da ist es anders. Die USA sind anders

⁵ Hans Joas: *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts.* Göttingen 2000

⁶ *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte.* Berlin 2011.

nicht nur, wie manche Deutsche denken, in der Hinsicht, dass es dort einen irgendwie fanatischen protestantischen Fundamentalismus gäbe, den gibt es zwar, aber der ist nur ein Teil der religiösen Landkarte der USA und man kann ständig lesen, der würde immer stärker werden; ich bezweifle das, dass der immer stärker wird, der ist seit langem stark und bleibt stark

Seiverth: und auch zu stark

Joas: Ja, und spielt eine unterschiedlich starke öffentliche Rolle, natürlich war etwa unter Präsident W. Bush die öffentliche Rolle besonders ausgeprägt, aber das heißt nicht, dass er ständig wächst. Ich habe meine Haupterfahrungen aber mit dem amerikanischen Katholizismus gemacht, und da sind zwar die Bischöfe oft auch politisch sehr konservativ, aber nicht die Gläubigen, diese sind keineswegs durchgehend konservativ.

Seiverth: Das ist ja wirklich ein religionsübergreifendes Phänomen, dass sich die eigentlichen Fundamentalisten quer durch die Konfessionen finden.

Joas: Ja, aber die USA sind eine hochgradig religiös vitale Gesellschaft und das hat sicher eine ganz große Rolle dafür gespielt, dass ich meinen Glauben zunehmend öffentlich auszuleben begann, dass mir das möglich wurde. Und wenn Sie nach meinem Weg zur Kritik der Säkularisierungstheorie fragen, war dies, ehrlich gesagt, der erste Anstoß. Das sieht man den Arbeiten gar nicht an, das habe ich gewissermaßen für mich betrieben. Damit verbunden war jedoch, und das habe ich, glaube ich, wirklich gebraucht, die Aneignung der Phänomenologie der religiösen Erfahrung im Sinne einer Verantwortung meines Glaubens vor meinem Intellekt.

Seiverth: Das ist nach meinem Verständnis eine präzise Formulierung (m)eines entscheidenden Motivs, evangelische Erwachsenenbildung sozusagen nach innen und nach außen, kirchlich und öffentlich-gesellschaftlich zu vertreten.

Joas: ja, genau ...

Seiverth: Wie ist religiöser Glaube, wie ein intellektuell vertretbares Christentum heute möglich?

Joas: Das habe ich nicht in meiner beruflichen Arbeit betrieben. Es war gewissermaßen ein menschliches Bedürfnis. Verstehen Sie?

Seiverth: Ja, das eine große, theoretisch produktive Kraft entwickelt hat.

Joas: Danke. Ich habe, für mich selber überraschend, an einem bestimmten Punkt die Erfahrung gemacht, wenn ich mit Argumenten operierte, die ich beispielsweise von William James hatte, dass mir das manche Leute quasi aus der Hand gerissen haben. Und das war dann der Umschlagpunkt dafür zu sagen, das muss

ich jetzt wirklich mal auch ernsthaft zu Papier bringen. Auf diesem Hintergrund, nämlich einer durch Anschauung relativierten Vorstellung, dass es unter modernen Bedingungen notwendigerweise mit dem Glauben bergab ginge, und einem zunehmenden Selbstbewusstsein, dass der christliche Glaube intellektuell verantwortlich ist, sind diese religionsbezogenen Arbeiten in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren entstanden.

Die Moderne – eine kulturprotestantische Erzählung? – Argumentation und Narration

Seiverth: Aus einer protestantischen Perspektive hat ihre Kritik der Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie eine besondere Pointe: In Ihrem Buch *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*⁷ haben Sie dem Gedanken, dass die Modernisierungstheorie eine „kulturprotestantische Metaerzählung“ sei, ein eigenes Kapitel gewidmet. Mein besonderes Interesse an dieser These rührt daher, dass der Kulturprotestantismus einen wichtigen Bezugsrahmen für die Entwicklung der Evangelischen Erwachsenenbildung bildet und er auch als eine Gestalt eines selbstreflexiv kritischen Protestantismus verstanden werden kann, der jenseits einer Affirmation des Bündnisses von Thron und Altar eigene Formen des Denkens und der Auseinandersetzung mit Glaubensfragen als eine Wiederentdeckung reformatorischer Grundimpulse entwickelt hat.

Joas: Also gut, wir müssten uns dann, aber das werden wir jetzt vermutlich nicht tun, über den genauen Sinn dieses Begriffs Kulturprotestantismus unterhalten, dazu haben ja zum Beispiel Friedrich Wilhelm Graf und andere wichtige Arbeiten vorgelegt. Ich werde damit auch deshalb konfrontiert, weil den Leuten bekannt ist, dass ich ein großer Verehrer von Ernst Troeltsch bin und Ernst Troeltsch ja nun für manche Leute geradezu die Inkarnation des Kulturprotestantismus ist, und da finden diese Leute, da stimmt doch etwas nicht. Ich meine mit Kulturprotestantismus einen Protestantismus oder eine Form des Christentums, die gewissermaßen mit ihrer Zeit und ihrer Gegenwart zu sehr einverstanden ist und den radikalen transzendenzbezogenen Anspruch des nie ganz verwirklichten Christentums aus den Augen verliert. Und das hat in dem entsprechenden Kapitel, auf das Sie anspielen, insofern eine große Rolle gespielt, als ich sage, wenn wir dem nachgehen, woher eigentlich die Vorstellung kommt, es gäbe eine Moderne, die das Vorherige einfach hinter sich lässt, dann finden wir, glaube ich, heraus, dass sich eine mindestens analoge, aber ich glaube auch direkt einflussreiche Entwicklung ergeben hat, die mit einem veränderten Sinn von Reformation zu tun hat. Ihrem Begriff nach heißt Reformation ja ganz offensichtlich nicht Fortschritt, sondern meint die Rückkehr zu Ursprüngen ...

⁷ Hans Joas: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg 2012.

Seiverth: wie Renaissance, eine Wiederentdeckung und Erneuerung ...

Joas: genau, eine Erneuerung durch den Rückgang auf eine Quelle sozusagen, ja. Dieser Sinn hat sich interessanterweise aber in der Richtung verschoben, dass durch das Neue, das durch die Reformation entstanden ist, alles was vorher war gewissermaßen entwertet ist, und da habe ich nun natürlich auch als Katholik das entschiedene Bedürfnis darauf hinzuweisen, dass es falsch ist zu denken, dass das, was damals meinetwegen überwunden wurde, und ich würde ja vieles an den reformatorischen Motiven teilen, pauschal abzuwerten ist. Es ist aber falsch zu meinen, dass diejenigen, die in der Tradition der damaligen Gegner stehen, die unrevidierten Gegner von damals seien, das ist aber in einem, sagen wir jetzt mal nicht Kulturprotestantismus, sondern Vulgärprotestantismus, erstaunlich verbreitet, dass einem als Katholiken Auffassungen unterschoben werden, von denen man sagen kann: Wie kommst Du denn auf die Idee, dass ich diese Auffassung habe? Und etwas Analoges gilt im Verhältnis des Christentums zum Judentum, wenn die Beschreibung jüdischer Positionen so klingt, als wären es die Positionen der Juden zur Zeit Jesu. Und da sage ich nun, wir müssen überhaupt die Vorstellung loswerden, dass die Weltgeschichte so weitergeht, dass durch das Neue, das entsteht, das Alte gewissermaßen ersatzlos verdrängt und zum Verschwinden gebracht wird. Darum vertrete ich - an Robert Bellah anknüpfend - die alternative Formel: nothing is ever lost. Ich finde, das ist ganz abgelöst von den Fragen Protestantisch, Katholisch, Jüdisch wirklich von Bedeutung. Ich sehe, meinetwegen, bei Habermas weiterhin, dass er meint, die Argumentation *ersetzt* die Narration. Ich finde das nicht. Natürlich behält die Narration ihre Bedeutung. Die Entstehung eines Raumes der theoretischen Argumentation öffnet einen Raum für die kritische Diskussion von Narrationen, ersetzt aber nicht das Genre Narration durch das Genre Argumentation. Ich kann jetzt allerdings wie in einer kritischen Geschichtsforschung sagen, die Geschichte, die du erzählst, ist falsch, hier habe ich Belege, warum deine Geschichte nicht stimmt; es gibt Dimensionen des Argumentierens darüber, aber der, der überlegen argumentiert hat, muss eine andere Geschichte erzählen und kann nicht, wie es auch unter den deutschen Historikern eine Zeitlang die Neigung gegeben hat, ganz darauf verzichten, eine Geschichte zu erzählen. Natürlich müssen wir eine Geschichte erzählen. Das Geschichtenerzählen ist never lost sozusagen. Und so sehe ich das auch bezogen auf Rituale. Das Ritual verliert nicht seine Bedeutung durch Narration oder Argumentation. Religion bleibt auf allen diesen Ebenen.

Seiverth: Ihre von Robert Bellah adaptierte Formel „nothing is ever lost“ müsste auch in der aktuellen Lutherrezeption und der Reformationsdekade angewandt werden. Wenn man ihr folgt, könnte sich auch ein gut gefestigtes protestantisches Selbstverständnis davon irritieren lassen, dass Luther selber bis zum Ende seines Lebens ein guter Katholik war. Ich habe daraus mein persönliches ökumenisches Glaubensbekenntnis formuliert: Ein guter Protestant kann nur sein, wer seine katholischen Wurzeln kennt; ein guter Katholik kann nur sein, wer seine protestantische Zukunft kennt.

Joas: Richtig, also Zukunft würde ich nicht sagen, aber ...

Seiverth: Damit meine ich das, was der Protestantismus neu gebracht hat, und insbesondere die Tatsache, dass das Zweite vatikanische Konzil die Menschenrechte anerkannt hat. Da fand ich das, was der Kirchenhistoriker Hubert Wolf in der Süddeutschen Zeitung⁸ geschrieben hat, ganz faszinierend ...

Joas: ja, das war ausgezeichnet, ganz ausgezeichnet.

„...das Christentum als etwas Unabgegoltenees zu sehen“ – Zur Entwicklung der Achsenzeittheorie als Frage nach der Entstehung von Transzendenzvorstellungen und moralischem Universalismus

Seiverth: Ich erwähne das, weil wir uns ja in der Reformationsdekade bewegen, und wenn ich richtig sehe, findet dabei weithin eine Selbststilisierung des Protestantismus um den Preis des Abschneidens seiner Vorgeschichte statt ...

Joas: So ist es. So ist es.

Seiverth: und des Ausblendens seiner negativen Wirkungsgeschichte ...

Joas: seiner komplexen, ja und darin auch negativen ...

Seiverth: ... seiner komplexen und damit widersprüchlichen Wirkungsgeschichte. Ernst Troeltsch hat zu dieser selbstkritischen und differenzierenden Erzählung des Protestantismus und zur vermeintlichen und tatsächlichen Entwicklung der Neuzeit ja Entscheidendes gesagt. Sie nehmen das in gewisser Weise in ihrer Kritik einer „kulturprotestantischen Modernisierungstheorie“ wieder auf. Dabei ist ein zentrales Element der Modernisierungstheorie die Säkularisierungsthese, die man ja auch so lesen kann, dass mit der Modernisierung jeder „transzendenzbezogene Anspruch“, wie Sie das genannt haben, aus der Welt verschwindet. Das führt mich zu dem anderen großen Thema, mit dem Sie sich seit längerem beschäftigen und das mir zum ersten Mal in Ihrem Buch *Die kulturellen Werte Europas*⁹ begegnet ist, ich meine die Theorie der Achsenzeit¹⁰, die ja, wenn ich das richtig sehe, eine historische Erklärung dafür enthält, dass und wie der Transzendenzbezug in die Welt kam. Mir war das Theorem der Achsenzeit bis dahin nur in seiner griechisch-europäischen Fassung begegnet, die sich in dem Titel des wunderbaren Buches von

⁸ Hubert Wolf: „Und sie bewegt sich doch“ (Zum 150. Jahrestag der Veröffentlichung des Syllabus errorum). In: Süddeutsche Zeitung, 1. Dez. 2014 S. 13. Vgl. dazu jetzt auch von Hubert Wolf: *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*. München 2015

⁹ Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt am Main (2005, 2. Aufl.) Darin bes. Hans Joas: *Die kulturellen Werte Europas* S. 11 – 39 und Shmuel N. Eisenstadt: *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, a.a.O: S. 40 - 68

¹⁰ Vgl. dazu: Hans Joas: *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*. Basel 2014

Bruno Snell ausdrückt: *Die Entdeckung des Geistes*.¹¹ Darin argumentiert er z. B. in einem sehr schönen Kapitel über die frühgriechische Dichterin Sappho und anderen Kapiteln dagegen, dass die ‚Entdeckung der Person‘ und des subjektiven Empfindens des Individuums‘ eine Errungenschaft der Moderne sei. Mit solchen Argumentationen erhalten die Traditionsbezüge, die mit den Namen Jerusalem und Athen topographisch benannt werden, einen geistigen und religiösen Resonanzraum, auf den sich spätere revolutionäre Bewegungen beziehen und aus denen sie schöpfen. Das lässt sich etwa an den unterschiedlichen Aktualisierungen der biblischen Schriften durch Martin Luther und seinem Schüler und Gegenpart in den reformatorischen Turbulenzen, Thomas Müntzer, zeigen. Was bei Luther aus den Texten der Propheten christozentrisch enggeführt wird, gewinnt im sogenannten ‚linken Flügel‘ die Form einer prophetisch-apokalyptischen Herrschaftskritik, die man heute vermutlich nur noch als ‚fundamentalistisch‘ bezeichnen würde.

Joas: Genau.

Seiverth: Vielleicht könnten Sie zunächst Ihren Weg zur Entdeckung der Achsenzeittheorie kurz skizzieren, ehe Sie Ihr theoretisches Interesse, das Sie mit ihr verbinden, und die Bedeutung, die sie für Sie hat, erläutern?

Joas: Ich muss damit beginnen - man steht ja schließlich immer auf den Schultern von anderen - dass es zwei bedeutende Soziologen der älteren Generation waren, die für mich bei meiner Entdeckung der Achsenzeittheorie die entscheidende Rolle gespielt haben. Das sind Shmuel Eisenstadt und Robert Bellah, die sich wiederum selber seit einem halben Jahrhundert kannten; die beiden haben 1963, glaube ich, ein gemeinsames Seminar mit Talcott Parsons in Harvard abgehalten; von daher kommt das alles. Es gab schon entsprechende Motive in anderer Terminologie, etwa im Begriff des ‚prophetisches Zeitalters‘, den man schon bei Max Weber findet; aber für mich entscheidend sind Shmuel Eisenstadt und Robert Bellah. Auf der biographischen Ebene gesprochen, ich kannte Eisenstadt seit 1987 und Bellah persönlich seit 1997. Bellah hatte ich schon vorher, das sollte ich vielleicht sagen, erlebt, als ich 1985 zum ersten Mal Gastprofessor an der University of Chicago war, und da war gerade sein Buch „Habits of the Heart“ erschienen und er kam nach Chicago, um es vorzustellen; er war ein charismatischer Redner, und ich war von seinem Vortrag sehr begeistert. Aber die eigentlich enge Berührung hat erst 1997 begonnen und von da ab hat er mir tatsächlich eigentlich alles, was er geschrieben hat, zur Kommentierung zugeschickt. Wir

¹¹ Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen 1975, (4. Aufl.) Darin: Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik (S. 56 – 85); Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen (S. 231 – 243). In dem Essay „Theorie und Praxis“ (ebd. S. 275 – 282) beschreibt Snell das historische Phänomen Achsenzeit ohne irgendeinen Bezug auf Jaspers und ohne den Begriff zu verwenden: „Es ist eine der merkwürdigsten und geheimnisvollsten Tatsachen in der geistigen Geschichte der Welt, dass um das Jahr 500 v. Chr. in drei verschiedenen, weit voneinander abliegenden Ländern unabhängig voneinander zum ersten Mal Denker auftreten, die wir mit dem griechischen Wort Philosophen nennen, in Griechenland, in Indien und in China.“ (S. 275)

haben ein ganz enges arbeitsbezogenes, aber auch persönliches Verhältnis entwickelt. Sein Tod ist für mich deshalb ein sehr großer Verlust.

Der Ausgangspunkt für mein Interesse am Thema Achsenzeit ist auch ein religiöses Motiv, das Motiv, das mir tatsächlich als gläubigem Menschen zentral ist, nämlich, das Christentum als etwas Unabgeholtenes zu sehen. Das steht gegen die Rede von unseren „christlichen“ oder „westlichen“ oder „europäischen“ Werten, wenn die so klingt, als redeten wir von etwas, das wir besitzen, statt von etwas, das uns etwas abverlangt.

Seiverth: und die anderen haben sie nicht ...

Joas: und die anderen haben sie nicht und verstehen sie nicht und gegen die müssen wir kämpfen. Das ist es nicht, wie ich diesen ganzen Komplex wahrnehme. Wir müssen jetzt nicht darüber reden, wer in der Ukraine Krise, in der so viel von europäischen Werten die Rede ist, die Hauptschuld trägt; unabhängig davon ist jeder Ausdruck „unsere Werte“ schief, weil dabei verloren geht, dass diese Werte ungeheuer anspruchsvolle Herausforderungen an mich oder uns sind. Ich bin auch nicht der Meinung, dass es überhaupt jemals in dem behaupteten Sinn schon ein christliches Europa gegeben hat oder gäbe, dass man sagen könnte, da war nun die Radikalität der Botschaft des Evangeliums verwirklicht. Max Scheler hat über den Ersten Weltkrieg gesagt: Entweder war Europa schon 1914 unchristlich, dann ist dies endlich einzusehen, oder es versteht sich christlich und dann erklärt mir mal, wie dieser Krieg stattfinden konnte.

Seiverth: Ein schöner Kommentar zu 100 Jahre Erster Weltkrieg.

Joas: Ja, zum Beispiel, das heißt jetzt für mich, dass wir als Christen vor allem auch dieses Unabgeholte wahrnehmen und zur Geltung bringen müssen. Wenn wir das tun, sind wir doch nicht an der Frage interessiert, wer teilt mit uns bestimmte kulturelle Partikularitäten, sondern wer teilt mit uns diesen unabgeholtenen Maßstab, und wenn wir das tun, werden wir finden, dass es Juden gibt, die den mit uns teilen, dass es Buddhisten gibt, dass es Muslime gibt, die den mit uns teilen. Wenn ich das wieder auf die sozialwissenschaftliche Ebene transformiere, dann ist tatsächlich die interessante Frage: War das in der Menschheitsgeschichte schon immer so? Nein, denn wir können ziemlich sicher sagen, dass es ein Ethos der Überschreitung des Guten der eigenen Gemeinschaft nicht immer schon gegeben hat, dass es überhaupt den Begriff von Menschheit nicht immer schon gegeben hat, und daraus folgt, - dazu brauche ich überhaupt noch nicht das Wort Achsenzeit -, die sachliche Frage: Wann, wo, unter welchen Bedingungen entstanden Vorstellungen von Transzendenz, von moralischem Universalismus und logisch damit verknüpft von Individualität, wenn ein Verhältnis denkbar wird des Individuums zur Transzendenz?

Seiverth: und Moralität würde ich noch hinzufügen.

Joas: und diese universalistische Moralität, genau, ganz genau. Diese Frage ist es, glaube ich, die Karl Jaspers behandelt hat unter der Überschrift Achsenzeit und dies - worauf ich auch hingewiesen habe - eben

nicht zufällig unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg als eine spezifische Reaktion auf die religionspolitische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg. Und nun war Jaspers zwar ein bedeutender Psychiater und Philosoph, aber historische Soziologie war eigentlich nicht sein Feld, und er hat der Sache insofern geschadet, als zwar durch ihn die Formel in die Welt kam, aber doch so, dass viele Historiker eher abgeschreckt wurden. Es ist das große Verdienst der genannten Eisenstadt und Bellah, dass sie auf einem ganz anderen Niveau von historisch-soziologischer und sinologischer Forschung diese Sachen neu aufgegriffen haben. Und ich integriere das jetzt in meine Beschäftigung mit dem fundamentalen Formwandel des Heiligen in der Menschheitsgeschichte und mit der Globalgeschichte des moralischen Universalismus. Mein nächstes größeres Buch heißt ja „Die Macht des Heiligen“ und ist dem ersten genannten Thema gewidmet.

Die Sakralität der Person – Historische Entwicklungsschübe des moralischen Universalismus

Seiverth: Das Auffällige und theoretisch Interessante am Begriff der „Sakralität der Person“ und Ihrer anderen, neuen Genealogie der Menschenrechte ist, dass Sie einen religionssoziologischen Begriff, den des Heiligen, in einem historisch-nüchternen Sinne einführen und verwenden. Für eine historisch und systematische Reflexion des Bildungsbegriffs ist dieses Werk deshalb von großer Bedeutung, weil Sie damit auch einen Erzählrahmen, ein Narrativ, einen allmählichen Institutionalisierungsprozess und die Entfaltung eines neuen humanen Selbstverständnisses beschreiben. Ihre Genealogie der Menschenrechte lässt sich – und das ist meines Erachtens die bildungstheoretische Pointe – in eine interne Beziehung setzen zu einer Genealogie des Bildungsbegriffs, der in jener „Sattelzeit“ artikuliert und programmatisch entfaltet wurde und der zumindest die deutsche Bildungsdiskussion nachhaltig beeinflusst hat. Wie würden Sie diesen Zusammenhang beschreiben?

Joas: Lassen Sie mich zunächst einmal das Thema Achsenzeit mit dem Thema Geschichte der Menschenrechte verknüpfen. Für mich besteht der Zusammenhang darin, dass ich denke, dass es eigentlich drei Schübe in der Geschichte des moralischen Universalismus gibt. Einen ersten Schub, durch den überhaupt philosophische oder religiöse Ethiken des Universalismus entstanden sind; das ist, was Jaspers Achsenzeit nennt und was sich in der europäischen Kultur, darauf haben Sie vorhin zu Recht angespielt, nicht nur in der Form beispielsweise des jüdischen und christlichen Monotheismus niederschlägt, sondern auch in vielfältigen Anknüpfungen an das Erbe der griechischen Philosophie, Dichtung und Tragödie. Aber diese Entwicklung, dieser Durchbruch eines transzendent begründeten Universalismus, und das sage ich gegen alle, die dies zur Eigenheit des Westens erklären wollen, hat eben nicht nur im Vorderen Orient und in Europa stattgefunden, sondern auch in Indien und auch in China. Die

noch radikalere These ist dabei, wenn man hier nicht bloß über Geschichte redet, sondern deutlich macht, dass diese Ethiken einen Appellcharakter und eine Attraktivität auch für Menschen aus Kulturen haben, deren Kulturen nicht schon immer von diesen Traditionen geprägt sind.

Der zweite Schub hat sich meines Erachtens im 18. Jahrhundert abgespielt, diesen nenne ich Sakralisierung der Person. Darüber könnte man jetzt lange reden, das will ich jetzt nicht, aber es ist mir sehr wichtig - und darum geht es dann im Wesentlichen im ersten Kapitel des Buches - auch im Unterschied zu Weber zu sagen, was da geschehen ist in Richtung Menschenrechte, war nicht vornehmlich eine Steigerung von Rationalität oder Rationalismus, sondern etwas anderes, und zu diesem anderen gehört, dass es zwar im 18. Jahrhundert unter dem Stichwort Aufklärung eine Steigerung von Rationalität und Rationalismus auch gegeben hat, aber auch eine Reaktion darauf, für die sich durch Isaiah Berlin und Charles Taylor der Begriff „expressivistische Revolution“ international eingespielt hat. Das klingt vielleicht komisch in manchen Ohren, und gerade in deutschen Ohren, weil wir beim Expressionismus, so hatte ja Berlin formuliert, an etwas ganz anderes denken, an Kunst und Literatur des 20. Jahrhunderts usw. Vor allem aber auch, weil eben gerade in Deutschland das Gemeinte oft unter anderen Begriffen hauptsächlich behandelt wird, zum Beispiel dem der Bildung. Denn was da dem Rationalismus entgegen gestellt wurde, war doch auf der fundamentalsten handlungstheoretisch-anthropologischen Ebene die Vorstellung, dass wir das Handeln nicht am besten anhand des Schemas Zweck und Mittel und ökonomischer Mittelwahl für vorgefasste Zwecke verstehen können, sondern nach dem Muster des Ausdrucks, des Selbstaudrucks in den eigenen Handlungen, aber auch der kreativen Prozesse, die nötig sind, um einen für das Subjekt selbst befriedigenden Ausdruck seines Selbst zu finden. In der Lehre führe ich das oft an dem Text von Heinrich von Kleist „Über das allmähliche Verfertigen der Gedanken“ vor, in dem das genial ausgedrückt ist. Ich habe eine Affinität zu dieser deutschen Ausdrucksanthropologie, die dem Bildungsverständnis zugrunde liegt. Dabei sind zwei Dinge zu unterscheiden: Zum einen Bildungsprozesse in eigener Regie und zum anderen die Regie *über* den Bildungsprozess anderer; gemeinsam aber ist die Vorstellung, und das hat, finde ich, Charles Taylor wunderbar in den ersten hundert Seiten seines Hegelbuches erläutert, dass die alte aristotelische Vorstellung des eingebauten Entwicklungsziels jedes Wesens, des Telos, in dieser expressivistischen Revolution transformiert wird ins Aktive und Individuelle. Nicht alle Menschen haben dasselbe Telos und das Telos entwickelt sich nicht automatisch, sondern ich muss, das bedeutet Selbstfindung, das in mich eingebaute einmalige Telos selber erkennen und ich muss etwas dazu tun, damit ich dieses verwirkliche. Das ist der geistige Hintergrund für den meines Wissens von Hegel dann erfundenen Begriff der Selbstverwirklichung, der zu einem Schlüsselbegriff des Wertekanons heutiger westlicher Gesellschaften geworden ist. Und für die Bildungsprozesse in der Regie über einen anderen bedeutet das, ich muss das in diesem anderen eingebaute einmalige Telos, das nicht dasselbe ist wie das der anderen und auch nicht meines, erkennen und eigentlich nur Hilfestellung dafür geben, dieses zu entfalten. Sie haben darauf vorhin zu Recht angespielt, dass dieses Verständnis antike Vorläufer hat, wobei ich allerdings schon sagen würde, es ist erst im 18. Jahrhundert wirklich, sozusagen systematisch und

erziehungstheoretisch und ästhetisch entfaltet worden. Und ich möchte noch hinzufügen: Es gibt eine direkte Brücke zwischen diesem Bildungsgedanken und dem, was in unserem Gespräch als Schlüsselgedanke des Pragmatismus vorkam; wenn man nämlich an solche situierte Problemlösung und situierte Kreativität denkt, dann sieht man, dass das Resultat nicht akkumuliertes Wissen, sondern gesteigerte Handlungsfähigkeit ist.

Seiverth: Das war exakt die Bestimmung des Bildungsbegriffs, die ich von dem Religionspädagogen Rainer Breul in einem Vortrag gehört habe und seither als eine anthropologisch-politische Kurzformel für den Begriff der Bildung verstehe: Bildung als gesteigerte Handlungsfähigkeit.

Joas: Ja, das ist im Pragmatismus zentral enthalten. Man kann danach sozusagen geschickter handeln, wobei das Neue wieder in die Habitualisierung und Körperlichkeit übergehen muss. Aber ich habe noch zu erwähnen, was der dritte Schub in der Geschichte des moralischen Universalismus war. Ich meine die über die einzelstaatliche Ebene hinausgehende Institutionalisierung der Menschenrechte, wie sie mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 begann.

Selbsttranszendenz und „selbstverantwortete Zeugenschaft“

Seiverth: Ich möchte sie abschließend gerne noch bitten, kurz einen anderen, für Ihre Sozialtheorie zentralen Begriff zu erläutern. Wenn ich es richtig sehe, haben Sie den Begriff der „Selbsttranszendenz“ in Ihrem Buch *Die Entstehung der Werte* zum ersten Mal eingeführt. Das theoretisch Interessante, finde ich, ist, dass Sie damit gegen eine bloße normative ‚Sollensethik‘ argumentieren als auch eine Erklärung für den motivierend-bindenden Charakter moralischer Überzeugungen geben. Dafür haben Sie die Kurzformel geprägt: Werte sind attraktiv, Normen sind restriktiv. Das Interesse an diesem Begriff der Selbsttranszendenz ist auch wiederum bildungstheoretisch begründet, weil ich in ihm eine Radikalisierung des Begriffs der Selbstbildung sehe, ohne dass dadurch sozusagen eine heroisch-aktivistische Selbstvervollkommnungssattitüde verlangt, eine Pflicht zur Selbstoptimierung zur Norm gemacht wird. Die bildungstheoretischen Implikationen beider Begriffe und das durch sie erzeugte Spannungs- und Widerspruchsverhältnis zu einer pädagogischen Zweck-Mittellogik und einer Steuerung pädagogischer Prozesse will ich nur mit den Fragen andeuten, die sich aus dieser Theorie der Bildung und dem bildungspolitischen Diskurs ergeben: Was ermöglichen wir durch Bildung? Oder müssen wir vorgegebene Zwecke mit pädagogischen Mitteln erfüllen?

Joas: Bei der „Selbsttranszendenz“ liegt der Nachdruck darauf, dass nicht ich mich willentlich übersteige oder dass ich in einem moralischen Sinne ein besserer Mensch werden müsse und nicht egoistisch an mich selber denken dürfe, sondern umgekehrt, dass etwas mich über mich hinausreißt. Den Studierenden

erläutere ich das immer über das Verlieben, weil die das alle eigentlich gut verstehen, ja, aber das Verlieben ist eine Form einer solchen Selbsttranszendenz und bestimmt nicht die einzige Form. Das Entscheidende ist das passivische Moment daran, das kollidiert natürlich mit jeder Vorstellung der intentionalen Wertevermittlung, aber es kollidiert nicht so, dass man sagen muss, man kann alles nur noch sich selbst überlassen, sondern gewiss kann man Räume eröffnen, wie Sie vorhin gesagt haben, in denen mit höherer Wahrscheinlichkeit Erfahrungen der Selbsttranszendenz stattfinden können und man kann, dafür verwende ich einen Ausdruck von Max Scheler, immer zur Nachfolge einladen, was auch etwas anderes ist als zweckorientiert fertige Ziele durchzusetzen. Das war für mich in den Debatten über „Pro Reli“ hier in Berlin ein wichtiger Punkt, dass ich sage, es bedarf bei der Wertevermittlung auch der Zeugenschaft, dass man sich also nicht darauf beschränkt zu sagen, ich gebe euch einen Überblick über die Weltreligionen, ansonsten habe ich mit dem allen nichts zu tun. Ein solcher Lehrer vermittelt auch eine Botschaft, nämlich die: am besten hat man mit dem nichts zu tun. Wenn hingegen einer sagt, das wäre das andere Extrem, es gibt nur Christen und Heiden sowie Ketzer, dann ist das auch unerträglich, aber jeder ist zuzulassen, der im Stande ist, in selbstverantworteter Zeugenschaft plus Fairness über die anderen zu sprechen. So kommen ein anspruchsvolles Verständnis von Demokratie, unsere hier besprochenen Überlegungen über religiöse Erfahrung und universalistische Moral, über situierte Kreativität oder gesteigerte Handlungsfähigkeit als Bildungsideal, in einer Konzeption zusammen.