

Hans Waldenfels

Die Bedeutung der Sprachen im interkulturellen Dialog

Sprache und Vernunft

Der französische Philosoph François Jullien hielt im November 2004 einen Vortrag mit dem bezeichnenden Untertitel *Von Griechenland nach China oder wie man die festgefügtten Vorstellungen der europäischen Vernunft ergründet*¹. Dabei ging es ihm darum, Griechenland und seine Philosophie gleichsam von außen, von einer „Heterotopie“ (M. Foucault) her, in den Blick zu nehmen. Er tat dies auf dem Weg der „Entwurzelung“ des (griechischen) Denkens, indem er den indogermanischen Sprachraum verließ, Chinesisch lernte und sich auf China und seine Sprachwelt einließ. Er wählte China, weil er damit zugleich Abschied nahm vom indischen (mit dem Sanskrit), dem arabischen und hebräischen Sprachraum, die alle längst mit dem indogermanischen in Kontakt standen. Offensichtlich hatte schon Blaise Pascal eine Ahnung, dass man nach China gehen muss, um die abendländische Welt wirklich von außen sehen zu können. Zu Beginn seiner religionsvergleichenden Fragmente fragt er in Nr. 593 seiner *Pensées*: „Wer ist glaubwürdiger, Moses oder China?“² Es sind zwei Momente, die die Exteriorität und damit „das Andere“ Europas konstituieren: die Sprache und die Geschichte.

Vielleicht haben wir die eigene Sprache als Muttersprache zu lange für selbstverständlich genommen und waren zugleich davon überzeugt, dass sich Kommunikation, wenn wir zu einer Fremdsprache übergehen, schnell dadurch herstellen lässt, dass wir für einen eigenen Begriff einen Gegenbegriff in einer anderen Sprache finden. Solange es sich um wahrnehmbare Gegenstände handelt wie ein Haus, einen Baum, einen Berg oder Fluss, einen Hund oder ein Pferd, mag das hingehen. Doch wenn es um Abstrakta bzw. um sinnlich schwer oder gar nicht zu Ortendes geht wie Raum und Zeit, Seele und Geist, Substanz, auch Person u.ä., wird es schwieriger. Vor allem kommt uns erst allmählich in den Sinn, dass wir immer von unserer eigenen Sprache auf die fremde zugehen und daher, ob wir es wollen oder nicht, die eigene Sprache zum Maßstab alles Fremden machen.

¹ Vgl. F. Jullien, Eine Dekonstruktion von außen. Von Griechenland nach China oder wie man die festgefügtten Vorstellungen der europäischen Vernunft ergründet (= Deutsch-französische Wechselwirkungen). Hg. von der DVA-Stiftung). Stuttgart 2005.

² Bl. Pascal, *Pensées*. Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Hg. von E. Wasmuth. Heidelberg 1978, 267.

Der Religionswissenschaftler Peter Antes ist nicht zuletzt mit Hilfe seiner eigenen Sprachkenntnisse und seiner komparatistischen Studien zu einer vertieften Sicht der Dinge gekommen. Er macht auf die Bedeutung der Sprache schon im kindlichen Lernprozess aufmerksam und gewinnt von dorthin einen Ort für die Sprache in der Kulturbegegnung³:

„Wenn unser Leben beginnt, ist bereits viel geschehen. Die Welt hat schon Gestalt, es gibt bereits Kultur. Daher beginnt niemand am Anfang, vielmehr wird jedes Kind in eine zum großen Teil fertige Welt eingeführt. Es tut, was andere ihm zeigen. Es lernt ihre Sprache, die sie ihrerseits von anderen gelernt haben, und es fängt so an, in diesem vorgegebenen Kontext zu denken. Wo Schulen bestehen, geht das Kind nach ersten Jahren des Kleinkindalters dorthin und lernt, sich so auszudrücken und seine Gedankengänge vorzutragen, wie es den schulischen Normen entspricht. Schließlich folgt für einige nach der Schule noch die Universität, wo die Studierenden in die Argumentationszusammenhänge der Wissenschaft eingeführt werden.“

Viele Gedanken, die die Einzelnen während ihrer Laufbahn bewegen und prägen, hängen mit dieser jeweiligen Sozialisation zusammen. Es sind Gedanken, die andere in diesem Umkreis auch denken. Das Eigene besteht oft nur darin, diese Gedanken neu durchzudenken und in einigen Punkten modifiziert weiterzudenken. In viel höherem Maße, als uns das gewöhnlich bewusst ist, sind wir folglich in unseren Überlegungen kontextbezogen. Erst das Studium im Ausland führt uns dies – bisweilen schmerzlich, häufig jedoch begeistert – vor Augen....

Wer die Wörter einer Sprache lernt, übernimmt damit bereits eine bestimmte Weise, die Welt zu sehen, eine Grundform von Welt-Anschauung. Dinge, die in der einen Sprache mit einem einzigen Wort genannt werden und auf diese Weise unter einem Begriff subsumiert werden (z.B. ‚Himmel‘ im Deutschen) können in einer anderen Sprache auseinandergenommen und daher als völlig verschiedene Bereiche differenziert gesehen werden, wie etwa im Englischen ‚heaven‘ und ‚sky‘ als Entsprechungen für das deutsche Wort ‚Himmel‘...“

„Über-setzung“⁴

Zur menschlichen Sprachbegabung gehört, dass der Mensch aus der eigenen Sprache in eine fremde „über-setzen“ kann. Der Begriff „Übersetzung“ hat seine eigene Tiefendimension. Er spricht davon, dass der Mensch nicht nur mit Menschen der eigenen Sprachwelt kommunizieren, sondern in eine andere Sprachwelt hinüberwechseln kann. Wie über eine Brücke kann er gleichsam von der einen Seite eines Flusses auf das andere Ufer wechseln.

³ Vgl. P. Antes, Sprache als Welt-Anschauung. Ist die Geisteswissenschaft national oder universal? in: J. Courth / M. Klöcker (Hg.), Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. FS U. Tworuschka. Frankfurt 2009, 31-38; Zitat: 31 und 32..

⁴ Vgl. zum Folgenden H. Waldenfels, Christus und die Religionen. Regensburg 2002, 92-94.

Vielen kommt bis auf den heutigen Tag nicht in den Sinn, dass Übersetzungen am Ende keine einseitigen Vorgänge sind, sondern von beiden Seiten möglich sind (und sein müssen). „Über-setzungen“ ermöglichen dem auf dieser wie dem auf der anderen Seite der Brücke Lebenden einen Standortwechsel und damit perspektivisch unterschiedliche Wahrnehmungen. Vor allen Entscheidungen über wahr und falsch, richtig und falsch muss uns daher bewusst werden, dass andere Sichtweisen möglich sind, dass es anders geht, ja dass es Anderes gibt und dass dieses aus unserem Blickwinkel respektiert werden muss.

Als ich in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts in Japan Japanisch lernte, habe ich noch erlebt, dass Japaner vielfach Übersetzer in zwei Richtungen sein mussten: Sie mussten ihren Landsleuten, die kein Deutsch verstanden, deutsche Texte ins Japanische übersetzen und umgekehrt Deutschen, die kein Japanisch konnten, japanische Texte ins Deutsche übertragen. Zu der Zeit gab es schon relativ viele Japaner, die Deutsch lesen und auch sprechen konnten, aber vergleichsweise wenige Deutsche, die des Japanischen mächtig waren. So waren die „armen“ Japaner gezwungen, in beide Richtungen zu übersetzen. Übersetzungen waren Dienstleistungen, die für die zu erbringen waren, die ihr eigenes Denken für ein Herrschaftsdenken hielten. Inzwischen merken wir Europäer, dass nicht die Japaner, sondern wir „arm“ sind und dass die Zeit zu Ende geht, in der sich Europäer aufs hohe Roß setzen und ihre vermeintliche Überlegenheit ausspielen können

Heute spricht alle Welt vom Dialog. Dialog aber setzt Partnerschaft voraus, dialogische Partnerschaft wiederum Gleichberechtigung der Gesprächspartner. Diese kommt dadurch zustande, dass keiner den anderen bevormundet und beherrscht. Im Idealfall müssten sich Gesprächspartner auf beiden Seiten der Brücke zu Hause fühlen können. Das ist schon deshalb erforderlich, weil sich nicht alles übersetzen, folglich auch nicht alles verständlich machen lässt. Wer Letzteres will, muss lernen, sich auf andere Standpunkte zu stellen bzw. einen anderen Standpunkt einzunehmen und andere Perspektiven wahrzunehmen. Damit wird der eigene Gesichtspunkt relativiert. Sprachliche Formulierungen werden in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit und Überholbarkeit erkannt. In unserer Zeit des Pluralismus besteht dabei allerdings die Gefahr, dass am Ende grundsätzlich alles relativiert wird und nichts mehr absolute und universale Geltung beanspruchen kann. Wenn Papst Benedikt XVI. seit Beginn seines Pontifikats vor der Diktatur des Relativismus warnt, tut er es letztlich im Blick auf

die in pluralistischer Zeit erkennbaren Tendenzen. Es hilft aber nicht, in dieser Situation Ängste zu schüren.

Grenzen der Sprachen

Wie schon gesagt, war man lange Zeit der Ansicht, dass Übersetzungen sich an Wort-zu-Wort-Übertragungen festmachen lassen. Man hat einen bestimmten Begriff, für den man die Entsprechung in der anderen Sprache sucht. Man schlägt ein Wörterbuch auf, schaut unter dem entsprechenden Wort nach, setzt es ein und glaubt, sich gegenseitig verstanden zu haben. Man fragt jemanden nach dem Weg, der andere gibt die Auskunft: „geradeaus“, „links“ und „rechts“; man versteht und kommt fröhlich zum Ziel. Doch im wissenschaftlichen Diskurs, in der Philosophie, in der Religion, in der Kunst kommt man so nicht weit.

Es ist zu beachten: Alle Begriffe kommen aus einem größeren Zusammenhang; zu jedem Text gehört ein Kontext. Dieser übersteigt die Möglichkeiten der Sprachen und ihrer Ausdruckformen. Längst wissen wir, dass zu jeder Rede non-verbale Momente gehören, die sich im Gespräch und in der Begegnung mitteilen, in der Mimik, in der Gestik, in der unmittelbar gezeigten Emotionalität, die aber verloren gehen, sobald man das gesprochene Wort schriftlich niederlegt oder aus der gesprochenen Rede in eine andere Sprache überträgt. Am Ende stößt jeder Übersetzer und Dolmetscher hier an die Grenzen seiner Ausdrucksfähigkeit.

Grenzen werden uns auch bewusst, wenn wir auf die unterschiedlichen Situationen interkultureller Begegnung achten. Wir leben nicht mehr in der Zeit, als christliche Missionare nur das eine Verlangen kannten, die Lehre Christi in fremde Kulturen zu bringen. Es ehrt zweifellos alle Missionare, die bald erkannten, dass sie für ihre Verkündigung die Sprachen der fremden Bevölkerungen kennen sollten und das Fremde nach passenden Ausdrücken abfragten, mit denen sich wiedergeben ließ, was sie zu sagen hatten.

Was dann passieren konnte, zeigt eine kleine Begebenheit aus dem Leben Franz Xavers im japanischen Yamaguchi. Der Heilige konnte kein Japanisch und musste sich eines Dolmetschers bedienen. Dieser gebrauchte für den Begriff „Gott“ eine für die Bevölkerung allgemein verständliche Bezeichnung, die aber für die zentrale Shingon-Gottheit verwendet wurde: „*Dainichi*“ 大日 = „große Sonne, großes Licht“. Die Japaner freuten sich, dass der große Mann aus dem fernen Westen offensichtlich für

den großen Buddha der Shingon-Schule eintrat. Als Franz Xaver nach einiger Zeit das Missgeschick wahrnahm, wußte er sich nicht anders zu helfen, als „*Dainichi*“ 大日 durch das lateinische Wort „*Deus*“ zu ersetzen. Die Japaner lachten; sie verstanden das fremde Wort auf ihre Weise und hörten: „*dai-uso*“ 大嘘 = „große Lüge“⁵. Die neue Wortwahl hatte die Sache nicht besser, sondern nur noch schlimmer gemacht.

Ein wichtiges Beispiel früher interkultureller Begegnung ist das älteste Zeugnis christlich-chinesischer Begegnung, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts wiederentdeckte Stele aus Xi'an 西安⁶. Sie wird auf das Jahr 781 datiert und geht auf die Zeit zurück, als auf der berühmten Seidenstraße zwischen Damaskus und Xi'an 西安 ein lebhafter Handelsaustausch stattfand und christliche Missionare, nestorianische Syrer, erstmals den Weg nach China fanden⁷. In seiner Bonner Dissertation hat der chinesische Philosoph Xu Longfei 徐龙飞 detailliert aufgezeigt, wie der Verfasser des Textes der Stele darum gerungen hat, eine angemessene chinesische Terminologie für die Begegnung des Christentums mit dem chinesischen Volk zu finden⁸. Er übersetzte den Text der Stele nicht nur neu, sondern untersuchte ihn sprachanalytisch auf Anknüpfungen und Anleihen in der chinesischen Sprachwelt. Es ging damals vor allem um christlich-theologische Grundbegriffe wie Gott, Heiliger Geist, Dreifaltigkeit, auch um die Möglichkeiten, das Leben Jesu verständlich darzustellen. Für „Gott“ sahen die Nestorianer offensichtlich zunächst Anknüpfungspunkte im buddhistischen und daoistischen Umfeld. Erst als diese Versuche scheiterten, bemühte man sich, eine neue Übersetzung für das Wort „Gott“ zu finden⁹.

Übersetzungsversuche

An einigen Beispielen aus dem asiatischen Raum lässt sich angesichts der Perplexität sprachlicher Ausdrücke gut erläutern, wie schwierig Übersetzungen sein können¹⁰:

⁵ Vgl. zur Missionstätigkeit Franz Xavers in Yamaguchi *M. Sievernich*, Interreligiöser Dialog in Yamaguchi (1551), in: *G. Riße / H. Sonnemans / B. Theß* (Hg.), *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Paderborn 1996, 171-185.

⁶ Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen auf dem Deutsch-Chinesischen Symposium an der FU Berlin im Juli 2010 über: Sprach- und Denkschwierigkeiten zwischen dem westlichen Christentum und dem chinesischen Denken (Druck in Vorbereitung – bis dahin: www.hans-waldenfels.de/International/; Zugriff: 1.2.2011).

⁷ Vgl. *H.-J. Klimkeit*, *Die Seidenstraße. Handelsstraße und Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland*. Köln 1988.

⁸ Vgl. *X. Longfei*, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur* (= Reihe: *Begegnung* Bd. 12). Bonn 2004.

⁹ Ausführlicher ebd.167-210.

¹⁰ Vgl. die Art. Zu den Stichworten in: *H. Waldenfels* (Hg.), *LRel.*

- *Ātman* / *anātman* im Sanskrit: Das Wort hat im indo-germanischen Raum einen Wiederhall z.B. im deutschen Wort „Atem“. Der Begriff wird aber auf sehr unterschiedliche Weise übersetzt: Seele, Subjekt, Ich, Selbst, Substanz; entsprechend die Verneinung *anātman*: Nicht-Ich, Nicht-Selbst, aber auch Selbstlosigkeit (also ontologisch und ethisch)¹¹. Die Aufreihung der deutschen Begriffe allein beweist schon, dass keiner der Begriffe die Bedeutung des indischen Begriffs voll wiedergeben kann. Doch geht es hier um wichtige Grundbegriffe der europäischen Philosophie, die nicht beliebig austauschbar sind..

- *Tenshu* 天主 / *kami* 神 = Gott im Japanischen: Nach dem Pazifischen Krieg hat die Japanische Bischofskonferenz aus verschiedenen Gründen einen Wechsel in der theologischen Terminologie beschlossen¹². Zu den veränderten Begriffen gehörte auch der Wechsel in der Gottesbezeichnung. So wurde das nach der Wiedereröffnung des Landes für westliche Einflüsse in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts katholischerseits aus dem Chinesischen übernommene *tenshu* 天主 = Himmelsherr gegen das dem Shintō entlehnte *kami* 神 ausgetauscht. Ein Grund dafür war, dass sich im Gebrauch des Wortes *kami* 神 gegen die ursprünglich polytheistische Bedeutung unter westlichem Einfluss ein monotheistisches Verständnis durchzusetzen begann¹³.

- Ähnlich wie „Himmel“ im Englischen verteilt sich „Herz“ im Japanischen auf mehrere Begriffe. So ist *kokoro* 心 = Geist, Herzmitte, Idee u.ä. zu unterscheiden von *shinzō* 心脏 = physiologisches Herz. Das körperliche Herz ist folglich in Japan als Symbol der Herz-Jesu-Verehrung völlig ungeeignet. Beachtet man, dass *hara* 腹 = Bauch, Zwerchfell u.ä. der leibliche Ort dessen ist, was bei den Griechen mit *splanchna*, bei den Lateinern mit *viscera* = Eingeweide bezeichnet wird und zugleich die Lebensmitte darstellt, wird verständlich, dass der Gesamtbereich „Herz, Inneres“ spirituell neu bedacht werden muss¹⁴. Bei den Synoptikern wird die barmherzige Liebe Jesu mehrfach mit *splanchnithesthai* = „im Innersten des Körpers bewegt sein“ = barmherzig sein, wiedergegeben (vgl. Mt 9,36; 15,32par). Johannes Paul II. hat die-

¹¹ Nachweise für die verschiedenen Übersetzungen finden sich in *H. Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg u.a.³1980, 17-19.

¹² Äußerer Anlass für die Veränderungen war die nach dem Pazifischen Krieg durch das japanische Erziehungsministerium offiziell verordnete Reduzierung der Anzahl der in der Schule zu lernenden japanischen Bildzeichen.

¹³ Die Frage der Gottesbezeichnung kann auch im Hinblick auf die chinesischen Terminologien, dort auf die teilweise unterschiedlichen Termini bei Katholiken und Protestanten, erörtert werden. Hinzuweisen ist auch auf die neuere Diskussion in Indonesien um die Verwendung des Begriffs *Allāh* im christlichen Bereich.

¹⁴ Vgl. *K. Graf Dürckheim*, *Hara. Die Erdmitte des Menschen*. Weilheim ³1967.

sem Akzent einer körperlich spürbaren, liebenden Zuwendung dadurch neues Gewicht gegeben, dass er den Sonntag nach Ostern zum Sonntag der Barmherzigkeit erklärt hat.

- *Avatāra* = Herabkunft: Das Sanskrit-Wort wird heute in Indien in der christlichen Theologie auch für die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth verwendet. Dabei ist der plural gebrauchte indische Begriff für eine Verwendung im christlichen Kontext mit seiner Betonung der Einmaligkeit und Historizität der göttlichen Inkarnation nur bedingt tauglich. In einer 2010 in Innsbruck verabschiedeten Dissertation hat der indische Theologe Richard Lopes insofern einen entscheidenden Schritt getan, als er den verschiedenen Konzeptionen, unter denen Jesus in Indien heute bedacht und eingeordnet wird, eine hinzugefügt hat, die es erlaubt, der Einzigkeit Jesu Ausdruck zu geben. Den klassischen drei „Wegen“ des Jñāna-, Karma- und Bhakti-Marga fügt er Prema-Marga, den Weg uneinholbarer Liebe hinzu, der in seiner kenotischen Ausprägung unüberbietbar ist¹⁵.

- *Person*¹⁶: Angesichts der Fremdheit des westlichen Begriffs „Person“ im sino-japanischen Kontext war nach einem Äquivalent zu suchen. Im Japanischen lautet es *jinkaku* 人格 und wird mit zwei Zeichen geschrieben: *jīn* 人 = Mensch und *kaku* 格 = Stand, Rang¹⁷. Interessanterweise gehört dieser japanische Begriff zu den wenigen, die nicht von China nach Japan, sondern umgekehrt von Japan nach China transportiert worden sind. Mit dieser Übersetzung verbinden sich allerdings eine Reihe von Problemen: (1) Der Begriff ist auf das in mehrfacher Hinsicht schwierige Problemfeld göttlicher Personalität praktisch nicht übertragbar, vor allem wenn man theologisch von dem personalen Gott zur christlich verstandenen Dreipersonalität Gottes fortschreitet¹⁸. (2) Es lassen sich mit der fernöstlichen Umschreibung auch die beiden

¹⁵ Vgl. R. Lopes, *Indian Christology of the Way*. Innsbruck 2010 (unveröffentlicht); auch A. Thannipara, Saccidananda – Isvara – Avatara. Towards a Re-evaluation of Some Aspects of the Indian Christian Theology. Bonn / Bangalore 1992.

¹⁶ Zur Problematik des Person-Begriffs vgl. ausführlicher den in Anm. 7 genannten Aufsatz; auch: H. Waldenfels, *Absolutes Nichts* (Anm. 11) 105-119.

¹⁷ Neben dem aus dem Japanischen übernommenen Begriff *renge* 人格 gibt es im Chinesischen einen zweiten Begriff *weige* 位格. Während die Bildsprache der ersten Kombination eindeutig den menschlichen Bezug dokumentiert, setzt die zweite Bezeichnung sich aus den beiden Zeichen *wei* 位 = Platz, Rang + *ge* 格 = Stand, Rang zusammen.

¹⁸ Die katholische Theologie in China und Japan verwendet folglich auch nicht *renge* bzw. *jinkaku*. 人格, sondern bezeichnet den „einen Gott in drei Personen“ mit den vier Zeichen 三位一体, jap. *sanmi-ittai*, chin. *sanwei-yiti* 三位一体: *san* 三 = drei; *wei* (wie in Anm. 16 im 2. Personbegriff 位) = Platz, Rang; *yi* 一 = eins; *ti* 体 = Körper. Substanz.

gleichwesentlichen Momente des westlichen Personverständnisses – die Individualität und Singularität jeder Person und die Relationalität bzw. das Eingebundensein in die vielfältigen interpersonalen, aber auch welthaften und kosmischen Bezüge und Vernetzungen – kaum zum Ausdruck bringen. Das ist umso bedauerlicher, als die östliche Welt den Menschen viel stärker von der Vielfalt seiner Einbindungen her, somit relational, versteht, während die westliche Welt die menschliche Würde aus seiner Einzigkeit und Singularität, also seiner Individualität, abzuleiten gewohnt ist.

„Konversion“ des Denkens

Bei genauerer Betrachtung geht es bei den Beispielen vor allem um solche, in denen für abendländische Begriffe Äquivalente in Asien gesucht wurden. Das wird am deutlichsten am Personbegriff, der, wie er sich in der abendländischen Geistesgeschichte entfaltet hat, in Asien nicht vorkommt. *Avatāra* wurde als Entsprechung für die Inkarnation Gottes in Jesus Christus eingesetzt und im Grunde als defizitär erkannt. Die christliche Spiritualität der Herz-Jesu-Verehrung stieß an ihre Grenzen, kann aber über die Ortung der psycho-somatischen Mitte in der im Japanischen mit *hara* bezeichneten Nabelgegend und ihre griechisch-semitisch ebenfalls dort geortete „Barmherzigkeit“ kompensiert werden. Das Thema der Gottesbenennung konnte nur angedeutet werden, würde aber einen eigenen Raum für ausführliche, weitere Reflexionen bieten¹⁹. In all diesen Beispielen geht es darum, dass Inhalte aus unserer religiösen und kulturellen Welt in die fremde Welt theoretisch und praktisch übersetzt werden, nicht aber darum, dass der westliche Mensch etwas in und aus der fremden Kultur und Denkwelt lernen möchte²⁰.

¹⁹ Eine Behandlung der grundlegenden Frage nach dem Umgang mit dem Zentralbegriff abendländischen Denkens „sein“ würde den Rahmen dieser Abhandlung noch mehr sprengen. Die Brisanz der Frage wird klar, wenn man nicht aus dem westlichen Kontext das „Sein“ in den fremden Kontext projiziert, sondern umgekehrt zur Kenntnis nimmt, dass es im Chinesischen und Japanischen die Kopula „ist“ nicht gibt und dass man in der japanischen Philosophie mit unterschiedlichen Begriffen arbeitet, je nachdem, ob man „sein“ westlich oder asiatisch denkt. Vgl. dazu *H. Waldenfels*, *Absolutes Nichts* (Anm. 11) 92-98.

²⁰ Dass auch bei der einseitigen Bemühung, Eigenes in fremde Sprachen zu übersetzen, beiläufig Fremdes gelernt und angeeignet wird, ist damit nicht geleugnet. Bekanntlich haben die von Missionaren aus Asien nach Europa geschickten Briefe wesentlich dazu beigetragen, dass Europäer erste Kenntnisse über die fremden Länder und Kulturen außerhalb Europas erhielten.

Lediglich in der indischen Rede von *ātman*, dem das indische *brahman* als Gottes- und Transzendenzbezeichnung an die Seite zu stellen wäre, kommt eine andere Perspektive in den Blick. Denn *ātman* ist nicht primär die Antwort auf die Frage, wie ein bestimmter westlicher Begriff in der fremden Kultur Indiens wiederzugeben sei, sondern es stellt sich umgekehrt die Frage: Was entspricht in der abendländischen Denkwelt dem indischen Verständnis von *ātman*? Die Aufzählung der zahlreichen westlichen Übersetzungsversuche demonstriert die große Verlegenheit in unserer Welt, da ganz offensichtlich keiner der verwandten Begriffe dem indischen Verständnis von *ātman* voll und eindeutig entspricht. Dafür eröffnet aber dieser Begriff, zusammen mit *brahman*, den Zugang in die Welt der indischen Philosophie und Geistesgeschichte²¹.

Damit erreichen wir jenen Punkt, um den es in diesen Überlegungen wirklich geht, dass sich nämlich auf westlich-europäischer Seite eine Umkehr, eine „Konversion“ des Denkens vollziehen muss. Es geht dann nicht mehr primär um die Frage: Wie sagen wir „Seele“ oder „Ich“ oder „Substanz“ in einer indischen Sprache, sondern um die Frage: Auf welche Wirklichkeit stoßen wir, wenn die Inder von *ātman* sprechen? Was sagt uns die Rede von *dharma*? Woran denken die Chinesen, wenn sie von *t'ien* 天, vom „Himmel“, oder von *fu* 福, dem Glück, sprechen²²?

Die andere Seite des Ufers haben wir dann erreicht, wenn wir nicht mehr nach dem fragen, was dem Fremden bei uns entspricht, sondern uns staunend, vielleicht auch hilflos, eher stumm und schweigend los- und auf die fremde Situation einlassen. Müssen wir wirklich das „letzte Wort“ haben, oder können wir nicht den anderen lassen, wie er ist, ohne ihn schnell wieder in die Schubladen unseres Verständnishorizonts einzuordnen? Wo der Fremde und das Fremde zuerst er und es selbst ist, kommen wir vielleicht zum Ergebnis, dass dasselbe ja umgekehrt auch gilt: Auch wir sind für den anderen zunächst fremd und nicht einzuordnen. Die Zeit, in der alles

²¹ Vgl. dazu die Arbeiten von W. Halbfass und G. Oberhammer. Von W. Halbfass u.a.: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel 1981; Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany, N.Y. 1991; (ed.), Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional und Modern Vedanta. Albany, N.Y. 1995; von G. Oberhammer u.a.: ‚Begegnung‘ als Kategorie der Religionshermeneutik. Wien 1989; Offenbarungsgeschichte als Text. Vienna 1994; Transzendenz Erfahrung als absolute Begegnung. Wien 2003. Vgl. auch die FS Oberhammer: F. X. D'Sa / R. Mesquita (ed.), Hermeneutics of Encounter. Vienna 1994; darin H. Waldenfels, Sprachen als Zugänge zu „fremden“ Kulturen. Vorbemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik. 223-231; ders. Gottes Wort in der Fremde (= Theologische Versuche II). Bonn 1997, T. I: Sprachen als Brücken in die Fremde. 7-164.

²² Vgl. W. Bauer, China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese - Utopien – Idealvorstellungen. München 1971.

Fremde „barbarisch“ klingt und der Fremde zum „Barbaren“ erklärt wird, sollte endgültig zu Ende sein. Vermutlich hat die Zeit der Entdeckungen in dieser Hinsicht aber noch gar nicht richtig begonnen.

Fallbeispiel „ningen“ 人間²³

Wie sich neue Welten erschließen, wenn man sich auf das Fremde als Fremdes einlässt, soll an der japanischen Sicht des Menschen erläutert werden. Japaner haben bekanntlich von den Chinesen für die Schriftsprache Bildzeichen, Piktogramme, übernommen, mit denen sie sich – neben ihren zwei Silbensystemen *Hiragana* und *Katagana* und der heute auch möglichen westlichen Umschrift (*Romaji*) - ausdrücken können. Dabei ist zu beachten, dass die Zeichen ihrerseits noch einmal eine Fülle verschiedener Lesarten zulassen.

Die japanische Sprache bezeichnet den Menschen als *hito* 人, kennt aber daneben ein zweites Wort: *ningen*, - geschrieben 人間 mit den Zeichen 人 für „Mensch“ + 間 für „Tor, durch das die Sonne oder der Mond scheint“ = zwischen. Der Mensch ist also ein „Wesen-dazwischen“. Das Doppelzeichen ist natürlich ursprünglich chinesisch. Im Chinesischen wird es *ren-jian* gelesen, bedeutet aber dann die Welt des Menschen. Der Mensch bleibt auch hier mitten dazwischen.

Wo immer die Rede vom Menschen ist, geht es zunächst um das, was inmitten der Menschen, zwischen den Menschen geschieht, so dass er wesentlich durch das Dazwischen bestimmt ist. Im ursprünglich chinesischen Sinne betrifft das Dazwischen-sein die fünf Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Untertan, Gatte und Gattin, älterem Bruder und jüngerem Bruder, Freund und Freund. Aus diesen Beziehungen leitet sich nach dem japanischen Kulturphilosophen Tetsutarō Watsuji das ethische Verhalten ab²⁴

„Das den konstanten Wandel des menschlichen Lebens durchziehende Unveränderte wurde von alters her als Sitte aufgefasst. Sitten sind die ‚Regeln‘ oder ‚Weisen‘ im vorübergehenden Leben und folglich die *Ordnung, innerhalb derer* das sich wandelnde Leben wandelt, also der Weg, auf dem der Mensch das Leben durchschreitet.“

²³ Vgl. zum Folgenden H. Waldenfels, Natur und ethisches Verhalten im Kontext asiatischen Denkens, in: Ch. Böttigheimer / N. Fischer / M. Gerwing (Hg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Münster 2008, 221-239, v.a. 236-238.

²⁴ T. Watsuji, Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Darmstadt 2005, 6; dort auch das folgende Zitat 6f.

Die „fünf Ordnungen“ bzw. „Beziehungen“ (chin. *Wulun* 五伦, jap. *gorin*) bestimmen die menschliche Gemeinschaft. Sie sind selbst die „Sittlichkeit“:

„*Gorin* bedeutet fünf Arten von Gemeinschaft, zugleich aber auch fünf Arten von Beziehungen, also Ordnung. Dass das Wort ‚Sittlichkeit‘ die Bedeutung von menschlicher Gemeinschaft trägt, zugleich aber auch in den Bedeutungen ‚Weg des Menschen‘ bzw. ‚Weg der Tugend‘ verwandt wird, rührt von den oben genannten Umständen her.“

Der „Weg der Tugend“ wird hier zur Existenzgrundlage der menschlichen Gemeinschaft und führt zum Verständnis des Menschseins selbst. Dieses aber verbindet sich mit dem „In-der-Welt-Sein“, mit der „Öffentlichkeit“²⁵. „In-der-Welt-sein“ erinnert an Martin Heidegger und seine Daseinsanalyse in *Sein und Zeit*, auch an die „Geworfenheit“, doch auch an das indische Grundverständnis der weltlichen Wirklichkeit, an *pratīyasamutpāda*²⁶. Der Sanskrit-Begriff ist schwer zu übersetzen, doch zwei Momente sind klar: Es geht um die Entstehung alles welthaften Seienden bzw. alles weltlichen Seins und die Entstehung in Abhängigkeit. Ich selbst habe es mit der Umschreibung versucht: „die reine Relationalität, das reine Existieren in / aus Beziehung“.

Wir müssen uns versagen, stärker auf die weltanschaulich-religiösen Hintergründe dieser Weltsicht einzugehen, da es uns vorrangig um die sprachlichen Vermittlungsprozesse geht. Nur soviel sei angemerkt: Man muss auf die totale Vernetztheit, aber auch auf die Unentrinnbarkeit dieser Vernetztheit aufmerksam werden, um auf die Begrenztheit und Kontingenz, ja auf die Qual und Verlorenheit alles Lebendigen aufmerksam zu werden. Und man muss diese Vernetztheit in der immer stärker wachsenden Vernetzung heutiger Welt am Werk sehen, um aus einem anderen kulturellen Kontext auf den Ruf nach Befreiung und Erlösung zu stoßen und auf die Suche nach Möglichkeiten, aus dieser Verhaftung befreit zu werden. Wo die Vernetztheit so bedrängend im Vordergrund steht, greift die Lehre von der Einzigkeit menschlicher Person solange nicht, als nicht alles menschliche, alles geschöpfliche Leben in seiner unaufgebbaren Eingebundenheit in die menschliche Gesellschaft, aber auch in die kosmischen Zusammenhänge der Natur zur Frage wird.

²⁵ Das japanische Wort für die Öffentlichkeit – *seken* 世間 - bedeutet seinerseits „Welt-zwischen“, „in der Welt“ (*ken* 間 ist dasselbe Zeichen wie *gen* 間 in *nin-gen* 人間).

²⁶ Dazu ausführlicher in *H. Waldenfels, Nichts* (Anm. 11) 17-22.

Hier ist auch die Reinkarnation keine positive Lösung. Reinkarnation wird im Gegenteil Anlass, nach der Befreiung aus dem Kreislauf der Dinge zu verlangen²⁷. Wer vor diesem Hintergrund von Menschenrechten spricht und nicht merkt, dass er es hier mit einer ganz anderen Weltsicht zu tun hat, die zunächst erkannt und erschlossen sein will, kann nur auf Mauern des Unverständnisses, zumindest möglicher Missverständnisse stoßen. Die Einübung in eine „Konversion“ des Denkens ist in der Tat ein Gebot der Stunde.

Zurück nach Griechenland?

Hier stellt sich erneut die Frage nach der Bedeutung Griechenlands. In der Theologie entsteht nicht selten der Eindruck, die Inkulturation des Christentums in andere Kulturgebiete erfordere, dass es nur als hellenisiertes, europäisches Christentum inkulturiert werde. Tatsächlich hat die Botschaft Jesu (gen. subj. und obj.) von Anfang an in mehreren Sprachen Ausdruck gefunden. Palästina, das Land Jesu, war mit seinen semitischen Sprachen Hebräisch und Aramäisch ein von Rom besetztes Land. Die gemeinsame Sprache (*koinē*) des Römischen Reiches aber war zunächst das Griechische, erst später das Lateinische.

Die Verkündigung des Christentums konzentrierte sich von Anfang an auf das Leben Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung, auf seine Weise des Sprechens in Geschichten und Gleichnissen, auf sein Wirken. Von Anfang an spielte sein Anspruch, mit Gott aufs Innigste verbunden zu sein, eine zentrale Rolle. Für die Interpretation seines Lebens und Sterbens war Paulus von höchster Bedeutung. Die Wiedergabe des Jesuslebens in den Evangelien und die Briefe des Paulus bilden – zusammen mit einigen anderen Schriften – den normativen Schriftkodex des Christentums, das Neue Testament. Da Jesus selbst sehr stark aus der Heiligen Schrift seines Volkes lebte, ist diese der Heiligen Schrift der Christenheit als Altes Testament beigefügt. Altes und Neues Testament zusammen bilden die Bibel, für Christen das „Buch“ schlechthin.

Während die Schriften des Alten Testaments in ihrer Mehrzahl in hebräischer Sprache abgefasst sind, war die Sprache des Neuen Testaments von Anfang an das Griechische. Die alttestamentlichen Schriften lagen aber zur Zeit Jesu bereits in griechischer Übersetzung („Septuaginta“) vor. Das Ringen um ein vertieftes Verständnis

²⁷ Vgl. H. Waldenfels, Reinkarnation und Auferstehung. Hermeneutische Überlegungen, in: *ders.*, Wort (Anm. 21) 335-360.

der Gestalt Jesu und seines Wirkens, das Verhältnis von Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu, das Gottesverständnis („Trinität“) geschah dann in der griechischen Sprachwelt. Die intellektuellen Klärungen verlagerten sich entsprechend in den Einflussbereich der griechischen Philosophie. Jedenfalls ist in den terminologischen Klärungen der frühen Konzilien, also der offiziellen, zur Klärung doktrinärer Streitfragen einberufenen Kirchenversammlungen, vor allem in Nikaia 325 und Chalkedon 451, ihr Einfluss nicht zu übersehen. Im Rückblick ist daher von der Hellenisierung des Christentums die Rede. Dass das griechische Denken in der Folgezeit das semitisch-jüdische Denken stark überlagert hat, ist nicht zu leugnen.

Nun stellt sich weiter die Frage: Ist die Botschaft des Christentums allein auf dem sprachlichen Boden des Abendlands und damit aus dem Denkhorizont der griechischen Philosophie zu vermitteln, oder gibt es die Möglichkeit, dass sie sich aus dem kulturellen Untergrund anderer Völker heraus neu formulieren lässt? Mit seiner Vorlesung in Regensburg am 12. September 2006 hat Papst Benedikt XVI. ausdrücklich in diese Debatte eingegriffen²⁸. Er sprach von „drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms“ (23), wobei die dritte hier von Belang ist:

„Angesichts der Begegnung mit der Vielheit der Kulturen sagt man heute gern, die Synthese mit dem Griechentum, die sich in der alten Kirche vollzogen habe, sei eine erste Inkulturation des Christentums gewesen, auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe. Ihr Recht müsse es sein, hinter diese Inkulturation zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren. Diese These ist nicht einfach falsch, aber doch vergrößert und ungenau. Denn das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selber die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war. Gewiss gibt es Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.“ (28f.)

Benedikt XVI. wehrt sich hier gegen einen verengten Vernunftbegriff, der in den modernen, in der westlichen Welt entstandenen Wissenschaften zum „Ausschluss des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft“ geführt hat. Diesen Ausschluss des Göttlichen aber weist er gerade im Blick auf die „tief religiösen Kulturen der Welt“ zurück (30). Freilich geht er auf diese Kulturen dann nicht weiter ein, so dass an dieser

²⁸ Vgl.zum Folgenden *Benedikt XVI.*, Glaube und Wissen. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg 2006, 12-32; Zitate aus dieser Vorlesung mit Seitenangaben im Text.

Stelle nicht sehr deutlich wird, worin der bleibende Beitrag des griechischen Denkens besteht.

Es gibt aber eine frühere Aussage Joseph Ratzingers, die sehr hilfreich ist. Nach Erscheinen der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II. hat er als Präfekt der Glaubenskongregation mehrfach über *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen* gesprochen²⁹. Eine zentrale Aussage betraf dabei die „Selbstüberschreitung“ und Öffnung der Kulturen über sich hinaus. Diese „Selbstüberschreitung“ stellte Ratzinger bereits für die Zeit des Alten Testaments und die frühe Begegnung mit dem Griechentum fest. Über die Zeit des Frühchristentums sagt er dann:

„Die Väter haben nicht einfach eine in sich stehende und sich selbst gehörende griechische Kultur ins Evangelium eingeschmolzen. Sie konnten den Dialog mit der griechischen Philosophie aufnehmen und sie zum Instrument des Evangeliums dort machen, wo in der griechischen Welt durch die Suche nach Gott eine Selbstkritik der eigenen Kultur und des eigenen Denkens in Gang gekommen war. Der Glaube bindet die verschiedenen Völker – beginnend mit den Germanen und Slawen, die in der Zeit der Völkerwanderung mit der christlichen Botschaft in Berührung kamen, bis hin zu den Völkern Asiens, Afrikas und Amerikas – nicht an die griechische Kultur als solche, sondern an deren Selbstüberschreitung, die der wahre Anknüpfungspunkt für die Auslegung der christlichen Botschaft war. Er zieht sie von da aus in die Dynamik der Selbstüberschreitung hinein... Dass man nicht an die Religionen, sondern an die Philosophie anknüpfte, hängt eben damit zusammen, dass man nicht eine Kultur kanonisiert hat, sondern dort in sie eintreten konnte, wo sie selbst begonnen hatte, aus sich herauszutreten, wo sie sich auf den Weg ins Offene der gemeinsamen Wahrheit begeben und die Einhausung im bloß Eigenen hinter sich gelassen hatte.“

Daraus folgert Kardinal Ratzinger:

„Sicher kann der Glaube nicht an Philosophien anknüpfen, die die Wahrheitsfrage ausschließen, wohl aber an Bewegungen, die aus dem relativistischen Kerker auszubrechen sich mühen. Sicher kann er nicht unmittelbar die alten Religionen übernehmen. Wohl aber können die Religionen Formen und Gestaltungen bereitstellen, besonders aber Haltungen – der Ehrfurcht, der Demut, der Opferbereitschaft, der Güte, der Nächstenliebe, der Hoffnung auf das ewige Leben.“

Hier ist nicht die Rede von bestimmten inhaltlichen Elementen und Konzeptionen der griechischen Philosophie, sondern von der beispielhaften Weise, wie die Geschlossenheit eines gedanklichen Systems aufgebrochen wird und für den Vollzug

²⁹ Nachgedruckt in: *J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg 2003, 148-169; Zitate im Text dort 162f. und 163. Vgl. zu diesem Vortrag auch *H. Waldenfels, „Mit zwei Flügeln“*. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II: Paderborn 2000, 78-87.

der Selbstüberschreitung offen ist. Das und nichts Anderes fordert er für andere Systeme. Es kommt darauf an, dass sich in den Kulturen eine „potentielle Universalität“ zeigt³⁰.

Was für die „Übersetzung“ des Griechischen gilt, ist aber auch im Hinblick auf den Gebrauch der Vernunft zu beachten. Vernunft ist das, was die Menschen ganz allgemein als Menschen verbindet. Doch heißt das nicht: Von Vernunft kann gesprochen werden, ohne gleichzeitig den konkreten Sprachen und Denkformen der Menschen Aufmerksamkeit zu schenken, - gleichsam frei von kulturellen Bindungen und frei vom Blick auf Räume und Zeiten³¹.

„Indifferenz“ und „Selbstüberschreitung“

Im eingangs zitierten Vortrag von François Jullien beschreibt dieser die im interkulturellen Dialog einzunehmende Haltung als „Indifferenz“³²:

„...die Frage ist ja nicht so sehr, ob China ‚so verschieden‘ (*différent*) ist, wie man häufig aus Bequemlichkeit sagt. Zunächst einmal ist China uns gegenüber schlicht *indifferent*. Es geht hier um zwei Kulturen, die sich lange überhaupt nicht zur Kenntnis nahmen – genau darin besteht die Schwierigkeit. Und genau darin liegt auch der Reiz. Man muss an den Punkt gelangen, an dem sich zwei Denkweisen gegenseitig betrachten, die sich bisher nicht betrachteten, an dem sie anfangen, sich *in Augenschein (zu) nehmen*. Dazu muss man vis-à-vis eine Begegnung organisieren, weshalb ich von einer ‚Montage‘ spreche. Man muss diese Begegnung *herstellen*, sie organisieren, denn sie ist nicht von der Geschichte vorgegeben und wir haben kein gemeinsames Blatt, das wir in zwei Hälften teilen und sofort einen ‚Unterschied‘ bestimmen könnten: links und rechts, *East and West* (was Foucault so treffend als Heterotopie Chinas bezeichnete). Deshalb also diese Arbeit vor Ort, diese geduldige, ständig neu beginnende Feldforschung: um Blicke zu ermöglichen zwischen dem, was sich nicht anblickt.“

Jullien hofft auf diesem Wege das zwischen Griechenland und China bestehende „Ungedachte“ einfangen zu können. Das gelingt aber nur, wenn beide Seiten sich ohne jeden Überlegenheitsanspruch füreinander öffnen³³. Die religiöse Begegnung

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Fünfzig Jahre später, in M. Delgado / H. Waldenfels (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brücken. Fribourg – Stuttgart 2010, 266-268.

³¹ Vgl. M. Riedenaier, Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus. Stuttgart 2007.

³² F. Jullien, Dekonstruktion (Anm. 1), 14. Beiläufig sei erwähnt, dass „Indifferenz“ ein Grundbegriff der Spiritualität, zumal der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola ist.

³³ Vgl. die Laudatio von J. Habermas anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Freien Universität Berlin an den japanischen Kulturphilosophen Kenichi Mishima (geb.1942): Er zeigt auf einen blinden Fleck, in: F.A.Z. Nr. 41 (18.2.2011), 33. Habermas sieht in der „Überzeugung, dass wir aus

geht noch einen Schritt weiter und ruft nicht allein nach einer wechselseitigen Öffnung füreinander, sondern nach einer Offenheit für den, den wir „Gott“ nennen. Es gibt aber keine Offenheit für Gott, wenn Menschen nicht grundsätzlich offen sind füreinander.

Das vorausgesetzt, sei abschließend an ein Wort Gottlieb Söhngens erinnert, des großen Münchener Fundamentaltheologen in der Zeit des letzten Konzils, bei dem Papst Benedikt XVI. sich habilitiert hat. In Salzburg entwickelte Söhngen seine Vision einer wahrhaft chinesischen Theologie³⁴

„Es kann nicht gut bestritten werden: Gäbe es eine chinesische oder sonst eine ostasiatische Theologie von Größe, dann könnte diese Theologie nicht mit der abendländisch-morgenländischen Theologie gestaltmäßig zusammengeordnet werden; und die Unterscheidung wäre die Unterscheidung des Weges. Der Weg einer wahrhaft christlichen Theologie aus ursprünglich chinesischem Geist würde nicht der abendländische Weg sein.

Eine wahrhaft christliche Theologie aus ursprünglich chinesischem Geist würde sich zwar vor den abendländischen Geist und Weg der abendländisch-christlichen Theologie gestellt sehen. Denn dieser Geist und Weg ist nun einmal für alle Welt und alle Völker eine geistige Schöpfung, an der nur vorübergehen wird, wer selbst noch nicht zu seinem Geist erwacht ist. Denn Geist lebt vom Gespräch mit anderem Geist, auch ein Volksgeist; und der Weg des Geistes ist nach *Hegels* Wort immer auch der Umweg, der Umweg über anderen fremden Geist, damit der Geist zu sich selbst zurückfinde, weil Geist nur in der Wesentlichkeit der Vermittlung seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit als geistigen, substantiellen Gehalt gewinnt und erarbeitet. Aber die Chinesen sind schon längst zu ihrem Geist erwacht, zu so etwas, das wir eine Hochkultur nennen. Und daraus ergibt sich: Die Auseinandersetzung zwischen chinesischem und abendländischem Geist kann auch auf theologischem Feld nicht vom abendländischen Geist her geschehen, was denn doch wir angeblich höher gebildeten Europäer den Chinesen vormachen müssten und vielleicht auch gerne vormachen möchten. Und was dabei herauskäme, wäre im Grunde genommen so etwas wie die Chinoiserien des Spätbarock und Rokoko oder wie *Mozarts* Türkische Sonate, deren Türkisches nur eine Maske und Spielerei ist, wie denn auch die Münchener und zugereisten Wahlmünchener keine Chinesen werden, weil sie in ihrem Englischen Garten einen Chinesischen Turm und im Nymphenburger Park eine Pagodenburg haben und liebhaben. Es geht nicht anders, als dass die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darum für uns

dem Schatten des Kolonialismus erst wirklich heraustreten, wenn sich ein reziprokes Verständnis für die jeweils andere Moderne und für deren unvertrauten kulturellen Hintergrund einspielt“, „den geheimen Maßstab der klinischen Untersuchungen“ Mishimas.

³⁴ Vgl. *G.Söhngen*, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“*. München 1959, 23-25.

fühlbar würde, dass uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat."

Wir kommen am „Polylog“, also am Disput auf den Ebenen und im Horizont vieler Sprachen, nicht länger vorbei. Erst auf der Ebene der Sprachen begegnen wir der Vielzahl von Denksystemen, Philosophien und Weltanschauungen. Wer fremde Sprachen wirklich lernen und verstehen und die fremde Welt als eigene Welt erfahren will, der muss von sich selbst in seiner Begrenztheit Abschied nehmen, sich loslassen und die Grenzen der eigenen Welt überschreiten. Die von Papst Benedikt XVI. angesprochene „Selbstüberschreitung“ ist letztlich kein theoretisch-spekulativer Begriff. „Selbstüberschreitung“ ist am Ende ein spiritueller, ein religiöser Akt. Die Welt ist ein Dorf, das auf dem Weg ist, eine neue Stadt zu werden.