

Hans Waldenfels

## **Sprache der Vernunft – Vernunft der Sprache**

### **I**

Wir leben in einer vielschichtigen und vielgesichtigen Welt. Ein erster Ort, an dem sich die Vielfältigkeit der Welt offenbart, ist die Sprache. Die Sprache existiert in einer Vielzahl von Sprachen, die wiederum eine Vielzahl von Kulturen hervorgebracht haben und hervorbringen. Sprachen sind immer Mittel der Kommunikation und Verständigung.

Wie kommen wir aber zu einem gegenseitigen Verstehen? Wie kommt es, dass ein anderer in seinem Denken und seiner anderen Sprache versteht, was ich verstehe? Wir machen die Erfahrung, einander zu verstehen und einander nicht zu verstehen. Was ist die Brücke zwischen dem, was ich verstehe und was ein anderer versteht? Wie verstehen wir uns trotz verschiedener Sprachen?

Wir können auch fragen: Gibt es nicht noch andere Wege der Verständigung als die Sprache? Wir sagen: Der Mensch ist vernünftig. Das aber muss sich nicht unbedingt in unserem Sprechen zeigen; vernünftig kann auch unser Tun sein. Doch sobald wir uns darüber austauschen, geschieht es in der Sprache, wird diese zur Sprache der Vernunft. Sprechen wir aber von der Sprache der Vernunft, so geht es um eine uns bekannte Sprache. Die von uns gesprochene Sprache ist aber nur eine von vielen, die wir in der Mehrzahl nicht kennen und verstehen.

Schließlich können wir fragen: Wie vernünftig ist das, was zur Sprache kommt? Und wenn wir uns schon in der Sprache unterscheiden, was ist dann das Kriterium für die Vernünftigkeit dessen, was wir sagen? Wie zeigt sich die Vernunft der Sprache? Und was ist die Vernunft angesichts der Sprache?

Eine Fülle von Fragen, die wir im Folgenden, keineswegs alle beantworten können und wollen, - es kann hier nur darum gehen, in das Problemfeld einzuführen, das sich in der Pluralität der Sprachen eröffnet. Dabei kann ich auf einige Arbeiten zurückgreifen, die ich selbst und andere in letzter Zeit zur Frage interkulturellen Verstehens vorgelegt haben. Diese Überlegungen sind unabgeschlossen, bieten sich aber gerade darum zur Diskussion an.

## 1. Im vielfältigen „Dazwischen“ – zur Bedeutung des „Inter“<sup>1</sup>

Unsere Tage sind nicht nur kalendarisch vom Übergang in ein neues Jahrhundert, ja Jahrtausend geprägt. Immer stärker zeigen sich die Konturen einer neuen Welt- und Kulturlandschaft. Der Kulturanthropologe Rolf Elberfeld hat darauf hingewiesen, dass das Substantiv „Interkulturalität“ in der deutschen Sprache kaum älter als 25 Jahre ist<sup>2</sup>. „Inter“-Wörter werden inzwischen inflationär gebraucht: Interaktivität, Intersubjektivität, Interpersonalität, Interreligiosität, Internationalität, u.a. Das Bewusstsein, im „inter“, d.h. im „Dazwischen“ zu leben und vom „Inter-esse“, also vom „Dazwischen-sein“ bestimmt zu sein, nimmt zu. Kein Wunder, dass ein Buch mit dem Titel *Wer bin ich?* kurzfristig zu einem Bestseller geworden ist<sup>3</sup>, weil der einzelne Mensch in seiner eigenen Würde und Subjektivität sich immer verlorener vorkommt im unübersichtlichen Geflecht der Dinge und Ereignisse.

Die Verlorenheit in der Vielfalt der Verflechtungen, die das „Inter“-sein schafft, führt spätestens seit Mitte des letzten Jahrhunderts zu zahlreichen Krisenerscheinungen. Die Hegemonie der westlichen Kultur und Politik zerbricht. Länder wie China, das asiatische „Land der Mitte“, Korea und Japan reklamieren für sich den ihnen zustehenden Platz in der Welt, und die selbständigen Staaten, die sich auf dem Boden früherer Kolonien in Afrika und Asien, zuvor schon in Lateinamerika etabliert haben, ringen um ihre je eigene Kultur und Identität. Dabei ist interessant, dass der starke Zug zur Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen gleichzeitig von technologischen Revolutionen im Bereich der Kommunikation und der Mobilität begleitet wird, die den gegenläufigen Prozess intensiver Globalisierung und vielfältiger Uniformierung in der Welt auslösen, so dass zugleich der Eindruck bunter Vielheit und starker Einheitlichkeit entsteht<sup>4</sup>. Auf der einen Seite scheint die Einheit in der Vielheit unterzugehen; auf der anderen Seite machen Menschen die Erfahrung neuer Formen von Vereinheitlichung. Einerseits treibt der Verlust der Einheit die Menschen in die Einsamkeit und Isolation, macht sie verloren; andererseits verlangen viele Menschen nach neuer Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, nach

<sup>1</sup> Vgl. zu folgendem Absatz *H. Waldenfels*, Lebenswelt – Religion – Wissenschaft, in *J. Court / M. Klöcker (Hg.)*, Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. FS *U. Tworuschka*. Frankfurt 2009, 663-670; Zitat: 663.

<sup>2</sup> Vgl. *R. Elberfeld*, Forschungsperspektive „Interkulturalität“. Transformation der Wissensordnungen in Europa: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2 (2008) 7-36.

<sup>3</sup> Vgl. *R.D. Precht*, Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise. München 2007. .

<sup>4</sup> Vgl. die soziologischen Analysen in *U. Beck*, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt – Leipzig 2008, 34-67.

einer sammelnden Mitte. Zwischen all dem Leben wird.

## 2. „Sprache als Welt-Anschauung“ (P.Antes)

Der Religionswissenschaftler Peter Antes sieht den Menschen in eine Welt gestellt, die zugleich sehr konkret und sehr begrenzt ist<sup>5</sup>:

„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 begeisternd – 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“...“

Für mich selbst war mein früherer Aufenthalt in Japan eine Zeit neuer Welterfahrung. In der japanischen Sprachschule lernten wir das Japanische nicht, wie wir es von europäischen Sprachstudien her gewöhnt waren, nach einer stark an der lateinischen Grammatik ausgerichteten Methode, sondern nach einem amerikanischen Lernsystem im so genannten „*pattern drill*“: Ganze Sätze waren einfach mit entsprechenden Vokabeln zu füllen und nachzusprechen. Tatsächlich ging es ja um das Sprechen, nicht zunächst um das Lesen. Bei all dem stand anfangs im Hintergrund immer noch die Überzeugung, dass es zu jedem

<sup>5</sup> Vgl. P. Antes, Sprache als Welt-Anschauung. Ist die Geisteswissenschaft national oder universal?, in J. Court / M. Klöcker (Hg. (A.1) 31-38; Zitat: 31 und 32..

europäischen Wort und Begriff ein entsprechendes japanisches Wort gibt. Das konnte man vor allem deshalb annehmen, weil uns der Sinn für Japan und den kulturellen Hintergrund des Landes völlig fehlte. In dieser Situation forderte uns Junge der damalige Vizeprovinzial P. Pedro Arrupe SJ auf, uns selbst das nötige Wissen zu verschaffen. Wir machten uns vertraut mit Land und Leuten, besuchten Tempel und Schreine, Geschäftsviertel und andere Orte, nahmen an Veranstaltungen, und Festen teil. Unser Wissen stammte am Ende weniger aus Buchwissen, sondern war Lebenswissen. Zu Hause lernten wir auf neue Weise kalligraphisch zu schreiben, und merkten, dass in den verkürzten Bild- und Schriftzeichen konkrete Welten verborgen waren.

Was heute reflektiert wahrgenommen wird, dass nämlich Sprachen eine Weltanschauung enthalten und folglich die Weltanschauung eines Volkes nicht wie ein nachträglich und von außen Aufgepfropftes behandelt werden darf, vermittelte sich uns auf existentielle Weise. Man kann vielleicht nachvollziehen, dass Aha-Erlebnisse in einer nicht-europäischen Sprach- und Kulturwelt viel stärker ausfallen als in der westlichen Welt, in der wir zwischen im Grunde doch verwandten Völkern der romanischen oder germanischen Welt leben.

### **3. Sprachen als Kommunikationsbrücken<sup>6</sup>**

Für die Zeit meines Japanaufenthaltes in den 50-er und 60-er Jahren des letzten Jahrhunderts ist auch der damals noch auffallende Mangel an Sprachkenntnissen auf europäischer Seite zu erwähnen. Das führte zu dem grotesk anmutenden Zustand, dass Japaner auf der einen Seite westliche Texte in ihre Sprache übersetzen und auf der anderen Seite ihre eigenen Texte ins Deutsche und in andere westliche Sprachen übertragen mussten<sup>7</sup>. Oft kam es zu Diskussionen um die richtige Übersetzung, zumal wenn es um philosophische Texte, etwa Texte von Philosophen wie Martin Heidegger u.a. ging. Dieser Zustand geht inzwischen zu Ende. Der schon genannte Rolf Elberfeld ist ein gutes Beispiel für das, was inzwischen wird<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt A. 1: 665-667.

<sup>7</sup> Für den englischsprachigen Raum ist D.T. Suzuki mit seinen zahlreichen Übersetzungen buddhistischer Texte zu nennen, die dann teilweise aus dem Englischen in andere europäische Sprachen übersetzt wurden. Vgl. meine Studie: Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in Nishida Kitarō and the Kyōto School: Monumenta Nipponica 21 (1966) 354-391.

<sup>8</sup> Vgl. R. Elberfeld, Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität. Amsterdam - Atlanta, GA 1999...

Doch immer noch ist vielen westlichen Wissenschaftlern nicht bewusst, dass sie bei der Diskussion asiatischen Denkens nach wie vor ungeprüft abendländische Grundbegriffe der Philosophie, der Theologie und anderer Geisteswissenschaften mit großer Selbstverständlichkeit auch im asiatischen Denken als gegeben voraussetzen, weil sie als allgemeingültige anthropologische Begriffe gelten. Folglich unterlässt man es zu prüfen, ob und wieweit asiatische Denksysteme einlinig mit europäischen Denkformen identifiziert werden können<sup>9</sup>.

Hier bin ich relativ früh hellhörig geworden. Entsprechend habe ich der Sprache und dem in Sprachen verborgenen Hintergrundsdenken besondere Aufmerksamkeit geschenkt<sup>10</sup>. Das Problem ist später auf vielfältige Weise in meinem Schülerkreis aufgegriffen worden<sup>11</sup>. Dort ist aus unterschiedlichen Perspektiven das menschliche Sprachvermögen in seinen Differenzierungen in den verschiedensten kulturellen Kontexten bearbeitet worden.

An einigen Grundbegriffen lässt sich die Perplexität des sprachlichen Ausdrucks und Umgangs und seiner Grenzen exemplarisch illustrieren<sup>12</sup>:

- *Ātman / anātman* im Sanskrit: Das Wort zeigt im indo-germanischen Raum einen Widerhall z.B. im deutschen Wort „Atem“. Der Begriff wird aber auf sehr

<sup>9</sup> Es hat freilich seit langem Autoren gegeben, denen die Andersartigkeit im Bereich anderer Kulturen aufgefallen ist und die darüber gearbeitet haben. Vgl. für den indischen Raum die Arbeiten von *W. Halbfass*; u.a.: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel – Stuttgart 1981; *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Albany, N.Y. 1991; *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany, N.Y. 1995; zur Sache auch die Festschrift für *G. Oberhammer* *F. D'Sa / R. Mesquita, (ed.)*, *Hermeneutics of Encounter*. Vienna 1994.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *H. Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg <sup>3</sup>1980; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn <sup>4</sup>2005, Register; *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*. Bonn 1997, Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde, 7-164.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. *A. Thannippara*, *Saccidananda – Isvara – Avatara. Toward a Re-evaluation of some Aspects of Indian Theology*. Bonn – Bangalore 1992; *Xu Longfei*, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnungen von Christentum und chinesischer Kultur*. Bonn 2004; aus jüdischer Perspektive die Arbeiten von *P. Petzel*, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie*. Mainz 1994; (mit *N. Reck*), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*. Darmstadt 2003; *Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz*. Münster 2008, v.a. Teil I: Erinnern; Teil IV: Theologie als Kommentar; von *R. Buchholz*, *Zwischen Mythos und Bilderverbot*. Frankfurt 1991; *Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie*. Darmstadt 2001. In diesen Zusammenhang gehören auch die Arbeiten von *G.M. Hoff*, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*. Paderborn 1995; *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn 2001; *Religionskritik heute*. Regensburg 2004, v.a. Kap. 4 und 6; (Hg.), *Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten*. Mainz 2005; *Offenbarungen Gottes. Eine theologische Problemgeschichte*. Regensburg 2007, v.a. Kap. 2., 11 und 12.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die entsprechenden Art. in *H. Waldenfels* (Hg.), *Lexikon der Religionen*. Freiburg 1987; seither mehrere Auflagen.

unterschiedliche Weise übersetzt: Seele, Subjekt, Ich, Selbst, Substanz; entsprechend die Verneinung: Nicht-Ich, Nicht-Selbst, aber auch Selbstlosigkeit (also ontologisch und ethisch).

- *Tenshu / kami* = Gott im Japanischen: Nach dem Pazifischen Krieg hat die Japanische Bischofskonferenz aus verschiedenen Gründen einen Wechsel in der theologischen Terminologie beschlossen<sup>13</sup>. Dazu gehört 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* = Himmelsherr gegen das dem Shintō entlehnte *kami* ausgetauscht, da man der Ansicht war, dass sich im Gebrauch des Wortes gegen die ursprünglich polytheistische Bedeutung unter westlichem Einfluss ein monotheistisches Verständnis durchgesetzt habe<sup>14</sup>.
- Ähnlich wie „Himmel“ im Englischen verteilt sich „Herz“ im Japanischen auf mehrere Begriffe. So ist *kokoro* = Geist, Herzmitte, Idee u.ä. zu unterscheiden von *shinzō* = physiologisches Herz. Das körperliche Herz ist folglich in Japan als Symbol der Herz Jesu-Verehrung völlig ungeeignet. Beachtet man, dass *hara* = 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 muss<sup>15</sup>.
- *Avatāra* = Herabkunft: In Indien wird das Sanskrit-Wort heute auch in der christlichen Theologie für die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth gebraucht. 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.
- *Person*: Angesichts der Fremdheit des westlichen Begriffs im sino-japanischen Kontext war nach einem Äquivalent zu suchen. Im Japanischen lautet es *jinkaku* und wird mit zwei Zeichen geschrieben: *jin* = Mensch und *kaku* = Stand, Rang. Daraus

<sup>13</sup> Dazu gehörte u.a. die offiziell verordnete Reduzierung der japanischen Bildzeichen durch das japanische Erziehungsministerium.

<sup>14</sup> Die Frage der Gottesbezeichnung kann auch im Hinblick auf die chinesischen Terminologien, dort auch zwischen Katholiken und Protestanten, erörtert werden. Hinzuweisen ist auch auf die Diskussion in Indonesien um die Verwendung des Begriffs *Allāh* im christlichen Bereich.

<sup>15</sup> Vgl. K. Graf Dürkheim, Hara. Die Erdmitte des Menschen. Weilheim <sup>3</sup>1967.

ergibt sich eine Reihe von Problemen: (1) Der Begriff ist in dieser Weise 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 fortschreitet. (2) Es lassen sich mit der fernöstlichen Umschreibung auch die beiden gleichwesentlichen Momente des westlichen Personverständnisses – die Individualität und Singularität jeder Person und ihre Relationalität bzw. ihr Eingebundensein in die vielfältigen interpersonalen, aber auch welthaften und kosmischen Bezüge – 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, also seiner Individualität, abzuleiten gewohnt ist.

Die Vorwürfe, die den Chinesen u.a. in Fragen der Menschenrechte gemacht werden und dort oft auf Unverständnis und Widerspruch stoßen, haben es ganz wesentlich damit zu tun, dass der Westen sich nur ungenügend auf die Andersartigkeiten im Denken anderer Kulturen einlässt und bei der Frage nach den gemeinsamen Grundlagen des Menschseins die vielfältigen Differenzierungen zwischen den Kulturen unbeachtet lässt. Umgekehrt ist nicht zu übersehen, dass dem Westen in der menschlichen Lebenspraxis heute grundlegende Begriffe wie Seele, Geist, am Ende auch Gott verloren gehen und Begriffe wie Wahrheit und Transzendenz immer mehr zu leeren Worthülsen verkommen.

#### **4. „Nin-gen“: der Mensch**

Unter den drei im Westen bekanntesten japanischen Denkern des letzten Jahrhunderts Suzuki Daisetsu (1870-1966), Nishida Kitarō (1870-1945) und Watsuji Tetsurō (1889-1960)<sup>16</sup> ist der Dritte nicht nur der jüngste, sondern auch der am wenigsten bekannte. Wie die beiden anderen hat er sich mit neuzeitlichen europäischen Autoren beschäftigt und in der Auseinandersetzung mit ihnen zu einem tieferen Verständnis seiner eigenen Kultur gefunden. Wie für Nishida und andere Philosophen der so genannten Kyōto-Schule<sup>17</sup> gehört zu ihnen Martin Heidegger, sodann Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche und Wilhelm Dilthey. Sie alle

<sup>16</sup> Die drei Namen sind hier in der japanischen Reihung aufgeführt.

<sup>17</sup> Vgl. R. Ohashi (Hg.), Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg 1990: J.W. Heisig, Philosophers of Nothingness. Honolulu 2001.

stehen im Hintergrund der Auseinandersetzung mit den eigenen Quellen, die religiös in hohem Maße dem Buddhismus und dem einheimischen Shintō entstammen.

Watsuji erleichtert dem westlichen Leser insofern den Zugang zu seinem Denken, als er seine Begrifflichkeit sehr klar erläutert. An erster Stelle steht der Begriff des Menschen, für den die japanische Sprache mit entsprechenden sino-japanischen Zeichen zwei Wörter kennt: *hito* und *ningen*<sup>18</sup>. Watsuji entscheidet sich in seinen Arbeiten bewusst für das zweite Wort, das aus zwei Teilen zusammengesetzt ist: *nin* mit demselben Zeichen wie *hito* = Mensch und *gen*, dem Zeichen nach ein Tor, durch das die Sonne oder der Mond scheint, der Bedeutung nach = zwischen. Der Mensch ist somit ein Wesen, das „dazwischen“ lebt. Etwas umständlich arbeitet Watsuji unter Berücksichtigung der vielfältigen geschichtlichen Ansätze im Chinesischen, aber religiös auch im Buddhistischen heraus, wie in dem Begriff *ningen* „Mensch“ und „Welt“ zusammengewachsen sind, wobei „Welt“ nicht nur die Natur, sondern auch die gesellschaftliche „Öffentlichkeit“ einschließt.

Auf ähnliche Weise versucht Watsuji den Begriff des „Ethischen“ zu erklären (vgl. 5-10): *rinri* (chin. *lunli*) , zusammengesetzt aus *rin* = Kameraden und *ri* (chin. *li*). Wiederum geht es um das, was inmitten der Menschen, zwischen den Menschen geschieht, so dass sich der Mensch und das Dazwischen verbinden. Das Dazwischen aber betrifft im ursprünglich chinesischen Sinne die fünf Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Untertan, Gatte und Gattin, älterem Bruder und jüngerem Bruder, Freund und Freund.

„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.“ (6)

Die „fünf Ordnungen“ bzw. „Beziehungen“ (chin. *wulun*, jap. *gorin*) bestimmen die menschliche Gemeinschaft und begründen 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 ... genannten Umständen her.“ (6f.)

<sup>18</sup> Vgl. R. Watsuji, Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Darmstadt 2005, 11-23; weitere Seitenzahlen im Text in Klammern aus diesem Werk. Das Buch wurde in Japan erstmals 1934 veröffentlicht.



*Ri* in *rinri* bedeutet also soviel wie „Grund“, „Ordnung“ und in Verbindung mit dem menschlichen Leben „Weg der Tugend“. Dieser aber verweist nach Watsuji nicht auf ein von der Gemeinschaft abstrahiertes individuelles Bewusstsein, sondern auf die Existenzgrundlage der menschlichen Gemeinschaft, letztlich auf das Verständnis des Menschseins selbst. Es verbindet sich mit dem „In-der-Welt-Sein“ und damit mit dem Verständnis von „Öffentlichkeit“<sup>19</sup>. Beide Begriffe erinnern bei Watsuji einmal an die westliche Existenzphilosophie (vgl. 24-28), werden aber von ihm dann auf ihre östliche Grundlegung hin geprüft<sup>20</sup>. Dabei kommt er zum Ergebnis:

„Welt‘ wird ... durch die drei Momente Zerstörbarkeit, Unterwerfung und Verborgenheit der Wahrheit bestimmt. *Seken* ist das In-diese-Welt-Geworfensein (...). Anders gesagt: es ist das Geworfensein inmitten von Bewegung und Fluss, indessen die Möglichkeit des Abstreifens von Bewegung und Fluss bewahrt bleibt.“ (19)

Im Rückblick auf indische Ansätze enthält das japanische *se* in *seken* sowohl eine zeitliche wie eine räumliche Komponente, so dass sich in dem japanischen Begriff für „Welt“ Raum und Zeit, das Zwischen und die menschliche Gemeinschaft zusammenfinden. Da aber die menschliche Gemeinschaft immer zugleich einen „Handlungszusammenhang“ ausbildet, kommt es zur Ethik. Diese aber ist für Watsuji – mit dem Titel seines Buches gesagt – nichts Anderes als „Wissenschaft vom Menschen“.

## II

### 1. Die Sprache ist konkret

Unsere Eingangsüberlegung führte zu dem Ergebnis: Es gibt keine Sprache außerhalb der Sprachen (im Plural). Es macht daher wenig Sinn, von der Sprache

<sup>19</sup> Das japanische Wort *seken* bedeutet seinerseits „Welt-zwischen“, „in der Welt“. *Ken* ist dasselbe Zeichen wie *gen* in *nin-gen*).

<sup>20</sup> An dieser Stelle ist zu beachten, dass der Rückgriff auf die „östlichen Grundlagen“ heute nicht mehr selbstverständlich religiös verstanden wird. *Elmar Holenstein*, in der Schweiz geborener, heute in Japan lebender Kulturphilosoph, nennt China „eine altsäkulare Zivilisation“. Gegen die lange verbreitete Überzeugung von einem im Ursprung der Menschheitsgeschichte anzusiedelnden Gottesglauben tritt er für eine gleichursprüngliche naturalistische Begründung des moralischen Bewusstseins und eine entsprechend säkulare Gesellschaftsstruktur ein. Vgl. sein Buch: *China ist nicht ganz anders. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte*. Zürich 2009, 41-98 und passim.

abstrakt im Singular zu sprechen, - es sei denn, es ginge um Grundsätzliches. In der konkreten Praxis besteht die Sprache immer in vielen Sprachen. Menschen können, schon wenn sie sich derselben Sprache bedienen, nicht immer von sich behaupten, dass sie sich in jeder Hinsicht verstehen. Umso schwerer tun sich Menschen, die sich in so genannten fremden Sprachen begegnen, nicht in der je eigenen Sprache, die für den Partner unverständlich, weil fremd ist.

Hilfreich ist hier, was die neu entstehende interkulturelle Philosophie rät. Einer ihrer führenden Vertreter, der österreichische Kulturphilosoph Franz Martin Wimmer hat die ihn leitende Grundregel auf doppelte Weise formuliert<sup>21</sup>:

Negativ: *„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“*

Positiv: *„Suche wo immer möglich nach transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“* ((51 und 67)

Diese Grundregel hat mehrere Konsequenzen:

- *Abschied von Zentrismen* (vgl. 15ff.53-58): Solange der Sinn für die Mehrzahl von Kulturen nicht geschärft ist, bleibt der eigene Standpunkt Ausgangspunkt, Zentrum und Norm der Einschätzung und Beurteilung alles Anderen und Fremden. Das Andere und Fremde erschließt sich aber nur in dem Maße, als das Eigene als Maßstab zur Beurteilung alles Anderen zugleich in Frage gestellt wird. In diesem Sinne wird heute der Abschied von der Eurozentrik propagiert. Im „Land der Mitte“ China entspricht dem der Ruf nach einem Abschied von der Sinozentrik. Eine analoge Relativierung und Verabschiedung von Zentrismen erleben wir theologisch in der sich nach wie vor christlich verstehenden Pluralistischen Theologie. In ihr führt ein Gefälle von der Kirche als Mitte über Christus zu Gott und schließlich zum Heil als Mitte:

Ekklesiozentrik -> Christozentrik -> Theozentrik -> Soteriozentrik.

Wimmer exemplifiziert den Ruf nach dem Abschied von den Zentrismen in der Philosophie an den Versuchen des afrikanischen Philosophen Kwasi Wiredu, der für eine „Entkolonialisierung philosophischer Begriffe“ eintritt (63-68).

<sup>21</sup> Vgl. *F.M. Wimmer*, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien. 2004; die folgenden Seitenzahlen im Text verweisen auf dieses Buch..

- *Grenzen der Ethnophilosophien* (58-62): Eine positive Ablösung eines vom Kolonialismus geprägten (Euro-)Zentrismus findet in den so genannten Ethnophilosophien statt. In ihnen wird der Versuch unternommen, die Vorherrschaft der im Ursprung abendländisch, genauer: griechisch verstandenen Philosophie durch die Besinnung auf ethnisch begründetes Grundsatzdenken und daraus entwickelte lokale Denksysteme zu ersetzen. Ansätze dieser Art werden aber heute vor allem deshalb kritisiert, weil bei der Suche nach einheimischen Denktraditionen hintergründig doch zumeist am abendländischen Denken und so an der griechischen Philosophie Maß genommen wird. Sodann wird am Ende ein in sich verschlossenes Denksystem durch ein anderes ersetzt. Da aber wahre Philosophie auf eine umfassende Offenheit auf die ganze Wirklichkeit ausgerichtet ist, wird so das Ziel wahren Philosophierens verfehlt,
- *Grenzen der Komparatistik*: Die in den Ethnophilosophien zu konstatierende Selbstbeschränkung wird in der seit längerem propagierten Komparatistik auf den ersten Blick vermieden. Tatsächlich machen eine komparative Philosophie wie auch die vergleichende Religionswissenschaft einen wichtigen Schritt in die richtige Richtung. Denn der Vergleich fragt zunächst nach dem Verstehen des Fremden und versetzt sich soweit möglich auf den Standpunkt des Anderen. Im Hin und Her vom eigenen zum fremden und vom fremden zum eigenen Standpunkt erschließen sich die fremde Faktizität und die fremden, auf den ersten Blick unverständlichen Phänomene. Mit ihrer Einübung in die Wahrnehmung des Fremden leistet die Phänomenologie eine wegweisende Arbeit<sup>22</sup>, Im Sinne Husserls enthält sich aber eine vornehmlich von Was-Fragen geleitete Einstellung – oft aus Sorge, in neue Herrschaftsposen zurückzufallen - weithin der Entscheidung für die eine und gegen andere Ausrichtungen. In seinem Buch *Der eigene Gott* ersetzt Ulrich Beck angesichts des „*Clash of Universalisms*“ konsequenterweise die Suche nach Wahrheit durch den Einsatz für den Frieden<sup>23</sup>.

## 2. Polylog

Für seinen eigenen Ansatz führt Wimmer den Begriff „Polylog“ ein. Während „Dialog“ das Gespräch zwischen zwei Partnern meint, ist „Polylog“ das „Gespräch

<sup>22</sup> Vgl. dazu die vielfältigen Arbeiten von *B. Waldenfels*, u.a. Antwortregister. Frankfurt 1994; Topographie des Fremden. Frankfurt 1997; Vielstimmigkeit der Rede. Frankfurt 1999; Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. 2006.

<sup>23</sup> Vgl. *U. Beck* (A. 4) 207-249.,

zwischen vielen über einen Gegenstand“ (67)<sup>24</sup>. Im strengen Sinne geht es um ein „Philosophieren mit und in Differenzen“ (12), also um ein Philosophieren im „Zwischen“ (19). Ein solcher Ansatz setzt voraus, dass es wahres Philosophieren an unterschiedlichen Orten der Welt und in verschiedenen Kulturen gibt. Auch wenn der Begriff „Philosophie“ griechischen Ursprungs ist und von dort aus in Europa eine eigene ‚Ausgestaltung gefunden hat, kann die westliche Welt die Grundintention und den Vollzug des Philosophierens heute nicht mehr ausschließlich für sich reklamieren. Das Studium anderer Kulturen hat längst dahin geführt, dass sich entsprechende Prozesse auch in anderen Teilen der Welt nachweisen lassen.

Die Philosophie im Sinne des Polylogs beschreibt Wimmer so:

„In interkulturell orientierter Philosophie sind Verfahrensweisen zu entwickeln, die sowohl einen voreiligen Universalismus wie einen relativierenden Partikularismus vermeidbar machen. Dafür ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung, die anderen Stimmen hörbar zu machen, wie gelegentlich formuliert wird – es muss nicht nur gefragt werden, was diese sagen und warum sie es sagen, sondern immer auch mit welcher Berechtigung und aus welchen Überzeugungsgründen. Die ‚Was‘-Frage betrifft die Hermeneutik. Es soll verstanden werden, was gemeint ist. Die ‚Warum‘-Frage betrifft die immanente Logik, das Feld der Kategorien und Verweise, den Kontext, innerhalb dessen bestimmte Ideen plausibel erscheinen. Erst die Frage nach den Überzeugungsgründen geht in den Kern der Sache, denn erst darin steht zur Frage, ob und wie mein Denken sich aufgrund einer mir zuvor fremden Einsicht ändern soll.“ (66)

Wimmer sucht also einen Weg, der weder einen „zentristischen Universalismus (welcher Tradition immer)“ noch einen „Separatismus oder Relativismus von Ethnophilosophien“ verfolgt und nicht in einem „bloß komparativen und auch nicht nur dia-logischen, sondern in poly-logen Verfahren der Philosophie“ besteht (ebd.). Thematisch wird nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, der Erkennbarkeit sowie der Begründbarkeit von Werten und Normen gefragt. Für den Polylog bedeutet das, dass die in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden relativiert werden und zugleich ein „nichtzentristischer Blick auf die Denkgeschichte der Menschheit“ entwickelt wird (vgl. 67). Diese Einstellung resultiert in der zuvor zitierten Grundregel als Minimalforderung für die zu entwickelnde Praxis.

---

<sup>24</sup> „Polylog“ nennt sich inzwischen auch ein in Tübingen angesiedeltes Forum für interkulturelle Philosophie mit einer eigenen Zeitschrift.

Was Wimmer grundsätzlich vorträgt, ließe sich von indischen Denkern wie Ram Adhar Mall<sup>25</sup> oder Raimon Panikkar<sup>26</sup>, von Wilhelm Halbfass<sup>27</sup>, Elmar Holenstein<sup>28</sup>, Gregor Paul<sup>29</sup>, Heinz Kimmerle<sup>30</sup>, früher schon von Autoren wie Robert Charles Zaehner<sup>31</sup> oder Cyrill von Korvin-Krasinski<sup>32</sup> u.a. weiter bedenken<sup>33</sup>. Einer der bedeutendsten Pioniere der neuen Blickrichtung, Claude Lévi-Strauss, verstarb am 30. Oktober 2009 fast 101-jährig. Wenn nicht alles täuscht, hat er freilich in seinem späteren Leben die Bedrohung der europäischen Kultur gespürt. Henning Ritter zitiert ihn in einem Nachruf mit folgenden Worten<sup>34</sup>:

„Ich habe zu einer Zeit nachzudenken begonnen, als unsere Kultur andere Kulturen angriff, zu deren Verteidiger und Zeugen ich mich dann aufgeworfen habe. Heute habe ich den Eindruck, dass die Bewegung sich umgekehrt hat und dass unsere Kultur angesichts äußerer Bedrohungen in die Defensive geraten ist. Und auf einmal empfinde ich mich als fest entschlossenen, ethnologischen Verteidiger meiner eigenen Kultur.“

### 3. Ein Blick in die Theologie

An dieser Stelle möchte ich auf einige Felder heutiger Theologie hinweisen, in denen sich der interkulturelle Horizont auf eigene Weise ankündigt. Es geht um die von Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. in Gang gehaltene Debatte um die Hellenisierung des Christentums, um das neue Interesse an der Negation in Theologie (und

<sup>25</sup> Vgl. R.A. Ram, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995; ders., Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik. Darmstadt 2000; ders. / N. Schneider. (Hg.), Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam – Atlanta, GA 1994.

<sup>26</sup> Vgl. R. Panikkar, Religion, Philosophie und Kultur: polylog 1/1 (1998) 13-37.,

<sup>27</sup> Vgl. W. Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel –Stuttgart 1981.

<sup>28</sup> Vgl. E. Holenstein, Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt 1998; Philosophie-Atlas. Zürich 2004; China (A. 20).

<sup>29</sup> Vgl. G. Paul, Asien und Europa – Philosophie im Vergleich. Frankfurt – Berlin – München 1984; Einführung in die Interkulturelle Philosophie. Darmstadt 2008.

<sup>30</sup> Vgl. H. Kimmerle, Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt 1991; Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg 2001.

<sup>31</sup> Vgl. R.C. Zaehner, The Convergent Spirit. Toward a Dialectics of Religion. London 1963; Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen. Olten – Freiburg 1980. .

<sup>32</sup> Vgl. C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. Düsseldorf 1960; Trina Mundi Machina. Die Signatur des alten Eurasien. Mainz 1986.

<sup>33</sup> Vgl. u.a. W.S. Haas, Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie. Reinbek 1967; L. Abegg, Ostasien denkt anders. Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes. München – Wien – Basel 1970.

<sup>34</sup> Vgl. H. Ritter, Die Arbeit des Augenblicks: F.A.,Z. N4. 257 (5.11.2009), 31.

Philosophie) und um die erkennbare Abkehr vom jüdisch-christlichen Monotheismus mit einem gleichzeitigen Plädoyer für atheistische und polytheistische Ideen.

### 3.1. Hellenisierung des Christentums

In seiner Regensburger Vorlesung hat Benedikt XVI- sich u.a. mit der Forderung einer Enthellenisierung des Christentums auseinandergesetzt<sup>35</sup>. Wichtiger als diese kritische Auseinandersetzung dürfte jedoch sein, wie er positiv die Hellenisierung des Christentums verstanden hat. Nach Erscheinen der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II. hat Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation mehrfach über *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen* gesprochen<sup>36</sup>. 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 heißt es 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 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

<sup>35</sup> Vgl. *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg 2006, 22-29.

<sup>36</sup> 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 Ehrfurcht, der Demut, der Opferbereitschaft, der Güte, der Nächstenliebe, der Hoffnung auf das ewige Leben.“

In diesem Zusammenhang geht es also nicht um die Weitergabe bestimmter griechischer Elemente der Philosophie, sondern darum, dass in ihr auf beispielhafte Weise die Geschlossenheit eines gedanklichen Systems aufgebrochen worden und so für eine Selbstüberschreitung offen ist. Das fordert er auch für andere Systeme. Es kommt darauf an, dass sich in den Kulturen eine „potentielle Universalität“ zeigt<sup>37</sup>.

Hier reicht es dann freilich nicht mehr aus, sich auf das in der frühen Inkulturation des Christentums Erreichte zu konzentrieren. Vielmehr ist nach den Möglichkeiten und Chancen echter Inkulturation in andere, dem westlichen Menschen lange unbekannt gebliebene Kulturen zu forschen. Zukunftsweisend bleibt hier, was der Münchener Fundamentaltheologe Gottlieb Söhngen schon Ende der 50-er Jahre vorgetragen hat<sup>38</sup>

„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 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 geistigen, substantiellen Gehalt gewinnt und erarbeitet. Aber die Chinesen sind 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

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> Vgl. *G. Söhngen*, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“*. München 1959, 23-25.

auch die Münchener und zugereisten Wahlmünchener keine Chinesen werden, weil sie in ihrem Englischen Garten einen Chinesischen Turm 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 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."

Das hier angesprochene Thema gehört heute zu den grundlegenden Anfragen, die in einem Polylog zwischen den verschiedenen Denksystemen, Philosophien und Weltanschauungen zu behandeln sind. Dabei kann die Reflexion auf die Möglichkeiten der Sprachen eine große Hilfe sein. Denn in den Sprachen geht es – wie sich zeigte – keineswegs nur um die Übertragung und Findung von Begriffen; vielmehr begegnen uns in ihnen Welt-Anschauungen, Ordnungsgefüge und Handlungsanweisungen. Über die Kompatibilität zwischen Eigenem und Fremdem ist dann im Einzelnen zu befinden. Auf jeden Fall ist die Bereitschaft zu wechselseitiger Selbstüberschreitung ein Wesenselement im Programm des Verstehens, der Verständigung und den daraus sich ergebenden notwendigen Veränderungen.

### **3.2. Die Rolle der Negativität**

Wo das Bewusstsein für die Vielzahl der Sprachen wächst, von denen jedem von uns die meisten fremd und unverständlich bleiben, nimmt der Sinn für die Begrenztheit unserer Kommunikationsfähigkeit zu. Wir verstehen oft nicht, was der andere sagt und meint, und sehen uns selbst außer Stande, alles zum Ausdruck zu bringen, was wir sagen wollen. Letzteres ist oft schon schwierig, wenn wir unter Landsleuten sind, die unsere eigene Sprache sprechen. Umso schwieriger wird es, wenn wir uns in anderen Sprachen ausdrücken und „aus-sprechen“ wollen. Die Erfahrung macht bescheiden, auch vorsichtiger und zurückhaltender. Wo aber Zweifel und Skepsis wachsen, nimmt die Bedeutung des Nein und der Negativität zu. Es verwundert deshalb nicht, dass die Literatur zu Fragen der Negativität wächst.

Der Salzburger Dogmatiker Aloys Halbmayr und sein fundamentaltheologischer Kollege Gregor Maria Hoff haben jüngst nach dem aktuellen Stellenwert einer



umstrittenen Tradition, der negativen Theologie gefragt<sup>39</sup>. Die von ihnen vorgelegte Quaestio disputata ist schon deshalb beachtenswert, weil in ihm Theologen der 60-er Jahrgänge eine neue Methode der Disputation versucht haben. Jeder Autor referierte seine Sicht der Dinge, nahm aber zugleich zu jedem anderen Beitrag persönlich Stellung. Vorrangig beschäftigt sich der Band mit den Rahmenbedingungen heutiger Rede von Gott. Die Grundfrage lautet: Wie kann man in der Begrenztheit der Sprache vom Unsagbaren sprechen? War die christliche Theologie lange Zeit angesichts der Menschwerdung des Logos eher positiv-affirmativ motiviert, herrscht angesichts der von vielen gefühlten Abwesenheit Gottes heute Schweigen, Verschweigen und Verstummen vor. Allerdings bleiben auch hier die Überlegungen der Sprache im westlich-abstrakten Sinne, also im Singular verpflichtet. Die großen Traditionen negativer Rede in den Religionen Asiens kommen ebenso wenig in den Blick wie die Rolle der Negation in den verschiedenen Sprachen fremder Kulturen oder das Ringen der Mystiker in aller Welt um die Versprachlichung ihrer persönlichsten Erfahrungen. Hierzu hat Alois Maria Haas zahlreiche Schneisen zu den Sprachprozessen der Rheinischen Mystik geschlagen und seinen eigenen Blick geweitet für den sprachlichen Umgang der Zazen, also die buddhistische Schweige-Meditation übenden Menschen mit ihren Erfahrungen<sup>40</sup>.

Drei Begriffe sind im sprachlichen Ausdruck spiritueller Erfahrung und deren Reflexion sowie im moralisch-praktischem Verhalten von hoher Bedeutung, wenn wir uns auf den Dialog von Juden, Christen und Buddhisten einlassen: Nichts – Leere – Offenheit.

- Hatte das *Nichts* lange Zeit eine rein negativ-nihilistische Konnotation, so ist es im Anschluss an vielfältige Nietzsche-Interpretationen eher zum Ausdruck eines Dilemmas zwischen Ratlosigkeit, Unwissen und dennoch Hoffnung geworden. Es ist gleichsam, als ob der Mensch vor einem verbergenden Vorhang, einem „*velum*“ stehe, das vielleicht doch durch „*revelatio*“, also durch die Entfernung des Vorhangs, in die wahre „*alētheia*“, die Unverborgenheit der Wirklichkeit führen könnte. Bernhard Welte hat uns ein kleines Buch hinterlassen mit dem Titel *Das Licht des Nichts*. Darin

<sup>39</sup> Vgl. A. Halbmayer / G. M. Hoff (Hg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition Freiburg 2008.

<sup>40</sup> Vgl. u.a. A.M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt 1998; Mystik als Aussage.. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt 1996; Mystik im Kontext. München 2004.

zitiert er ein kleines Gedicht des Philosophen Wilhelm Weischedel, der sich eingehend mit dem europäischen Nihilismus beschäftigt hat:

„Im dunklen Bechergrund  
Erscheint das Nicht des Lichts.  
Der Gottheit dunkler Schein  
Ist so: Das Licht des Nichts.“<sup>41</sup>

Welte selbst bemerkt zum Nichts:

„Vertraue dich an, betritt das Bodenlose und Schweigende des Nichts und glaube. Es trägt. Seine lautlose Macht ist größer, ohne Konkurrenz gegenüber allem, was sonst groß und mächtig erscheint.“<sup>42</sup>

Längst stellt sich hier heute die Frage nach Gott.

- Buddhistisch orientierte Denker wie mein japanischer Lehrer Keiji Nishitani haben es in stärkerer Rückbesinnung auf die Wurzeln der japanischen Kultur am Ende vorgezogen, die Rede vom „Nichts“ durch die auf den indischen Denker Nāgārjuna zurückgehende Rede von der „Leere“ (skt. *śūnyatā*) zu ersetzen<sup>43</sup>. „Leere“ aber hat im Christentum im Rückgriff auf Phil 2, , wo es heißt, dass Christus sich selbst leer machte (griech. *ekénōsen heautón*), eine eigene Tradition der kenotischen Theologie entwickelt, die inzwischen im buddhistisch-christlichen Gespräch, zumal in den USA, eine bedeutende Rolle spielt<sup>44</sup>.
- Da sowohl „Nichts“ wie „Leere“ vordergründig einen negativen Beiklang haben, ist es zu begrüßen, dass als dritter Begriff inzwischen der Begriff „Offenheit“ Verwendung findet. Eiko Hanaoka, eine Schülerin von Keiji Nishitani und Helmut Thielecke, spricht parallel von absolutem Nichts, absoluter Leere und absoluter Offenheit<sup>45</sup>. Weder „Nichts“ noch „Leere“ sind - recht verstanden - abschließende Begriffe. Vielmehr schaffen sie, wo der Mensch sich nicht seinerseits verschließt, freie Räume, von denen der Mensch hoffen darf, dass sie sich füllen bzw. gefüllt

<sup>41</sup> Vgl. B. Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf 1980.54; W. Weischedel, Philosophische Grenzgänge. Stuttgart 1967; A. Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus (FS W.Weischedel). Darmstadt 1975.. ;

<sup>42</sup> Vgl. B. Welte, Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Freiburg 1978, 138; ausführlicher zum Verhältnis von Gott und Nichts vgl. H. Waldenfels, Wort (A. 10),239-281

<sup>43</sup> Zum Folgenden ausführlicher H. Waldenfels, Nichts (A. 10); ders., Wort (A. 10), Teil II. Der uns fremde Buddhismus.

<sup>44</sup> Vgl. dazu mit Literaturangaben einen Beitrag: Gottes Kenosis und buddhistische Sunyata in der Welt von heute, in H. Waldenfels, Wort (A. 10) 204-220.

<sup>45</sup> Vgl. E. Hanaoka, Zen and Christianity. From th Standpoint of Absolute Nothingness. Kyoto 2008.

werden. Hier zeigt sich dann, dass Negationen wie Schlüssel wirken können, die nicht nur verschließen, sondern auch öffnen. Wer das erkennt, sieht vielleicht ein, dass Gott nicht tot ist, zumindest die Frage nach ihm bleibt.

### 3.3. Kein Gott – ein Gott – viele Götter

Neu eröffnet ist auch die Frage nach Gott oder Nicht-Gott. Neben der neu beginnenden Atheismus-Debatte, die mit dem Namen Richard Dawkins verknüpft ist<sup>46</sup>, aber auch im Blick auf eine neu einsetzende Säkularismus-Debatte<sup>47</sup> sind die neueren Einsprüche gegen den Monotheismus zu beachten, die vielfach von einem Plädoyer für den Polytheismus begleitet sind. Vielleicht war Odo Marquard der erste, der in den letzten Jahren das „Lob des Polytheismus“ gesungen hat<sup>48</sup>. Andere sind ihm gefolgt. Bekannt ist die von Jan Assmann ausgelöste Moses-Debatte<sup>49</sup>. Zu den neueren Veröffentlichungen gehört Peter Sloterdijks Buch *Gottes Eifer*, in dem er vom Kampf der drei Monotheismen spricht<sup>50</sup>. Zumal die Frage nach der durch Religionen und ihre Anhänger ausgelösten Gewalt ist unabgeschlossen. Abgesehen von den Einseitigkeiten, die sich vielfach exegetisch und beim Religionenvergleich nachweisen lassen, bleibt dennoch festzustellen, dass der Einfluss des modernen Pluralismus bei den Diskussionen nicht zu übersehen ist. Er äußert sich sprachlich genauso wie in den Gedankengebäuden der Menschen, die zu intolerantem Verhalten führen und nach dessen Überwindung rufen. Von der Beckschen Einladung, für jeden Menschen einen eigenen Gott zuzulassen, war zuvor bereits die Rede (vgl. A. 23).

## 4. Abschließende Bemerkungen

Am Ende fragen wir uns: Ist in einer vom Pluralismus bestimmten Welt der Appell an die Vernunft und die Vernünftigkeit wirklich die Lösung? Wir haben kaum von der Vernunft gesprochen, schon gar nicht von der Vernunft im Singular. Sicher zeigt sich das, was vernünftig ist, im Verhalten der Menschen; es findet aber in der Sprache Ausdruck. Beides aber – Verhalten und Sprache – ist plural. Wir wissen längst,

<sup>46</sup> Vgl. R. Dawkins, *Der Gotteswahn*. Berlin 2007.

<sup>47</sup> Vgl. Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt 2009; dazu E. Holenstein, *China* (A.20); Zur Gottesfrage überhaupt auch R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart 2007.

<sup>48</sup> Vgl. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophischen Studien. Stuttgart 1981, 91-116.

<sup>49</sup> Vgl. J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München – Wien 2003

<sup>50</sup> Vgl. P. Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt – Leipzig 2007.

dass eine simple Übertragung einer Vokabel in eine andere Sprache nicht zielführend ist. Deshalb habe ich auch darauf verzichtet, Äquivalente für den Begriff „Vernunft“ in anderen Sprachen und Kulturen zu suchen und zu besprechen.

Sprachen aber enthalten, verbergen und offenbaren ihren eigenen Kosmos. Brückenschläge von einer Sprachwelt in die andere sind letztlich nur mit Hilfe von Sprachen möglich. Wer Brücken schlagen will, weiß zumindest, dass es nicht nur meine Seite, sondern immer auch eine oder mehrere andere Seiten gibt, wo mein versuchter Brückenschlag ankommt (oder auch nicht). Es macht die Größe des Menschen aus, dass er nicht nur körperlich, sondern auch geistig Seiten wechseln kann. Er kann andere Sprachen lernen, sie sprechen, in ihnen denken, sich folglich in andere Menschen und deren Kulturen hineindenken.

Es bleibt die Frage: Was besagt angesichts der Fülle von Differenzen und Differenzierungen in der Welt der Ruf nach der Herrschaft der Vernunft? Sicherlich ist das Vernünftige facettenreich; es ist perspektivisch, und der einzelne Mensch kann in seiner Begrenztheit nicht die Fülle dessen, für sich allein reklamieren, was vernünftig ist. Gerade wo Menschen sich ihrer Grenzen bewusst sind, wird in ihnen die Bereitschaft wachsen, auf andere zu hören und im Miteinander zu erkennen und zu verstehen, was am Ende allen zur Erfüllung verhilft. Menschlich gehören Partikularität und Universalität zusammen, die Begrenztheit und die Offenheit für das Mehr und das von uns letztlich nicht Einholbare. Warum sollten wir uns nicht am Ende doch aus der Fülle mit der Fülle beschenken lassen?