

Gerd Haeffner SJ

Philosophie auf Reisen

Die Frage nach dem Menschen im interkulturellen Dialog

Zu den interessantesten Objekten menschlicher Neugier gehören gewiß die Menschen selbst. Auch für die Wißbegierde ist einer der wichtigsten Gegenstände wiederum der Mensch. Das Bemühen um einen Begriff des Menschlichen als solchen heißt philosophische Anthropologie. Ein solcher Begriff soll, dem Gehalt nach, die Struktur und den Sinn des Menschseins zur Darstellung bringen. Dem Umfang nach soll er auf alle Wesen, die mit Recht „Menschen“ genannt werden, zutreffen.

Das phänomenale Feld, auf das man sich bei diesem Bemühen bezieht, wird zunächst das Menschliche sein, so wie man es aus der Erfahrung des eigenen Lebens im Umkreis der eigenen Kultur kennt, wobei sich Beobachtung und Introspektion gegenseitig ergänzen werden. Bald jedoch wird man merken, daß man auf diese Weise Gefahr läuft, das Menschliche mit bestimmten Formen des Menschlichen zu verwechseln. Man wird seinen Blick über die Grenzen der eigenen Erfahrung hinaus richten: Lebenserfahrungen anderer, wie sie in Biographien, Romanen, psychologischen Untersuchungen usw. vorliegen, wird man zur Erweiterung des persönlichen Erfahrungshorizonts heranziehen. Und man wird über die Grenzen der eigenen Kultur hinausgehen und sich ansehen, welche Gestalten des Menschlichen in ganz anderen Kulturen gegeben sind. Der Anthropologe wird zum Reisenden.

So sagt schon Immanuel Kant in der Vorrede zu seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798): „Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das *Reisen*.“ Freilich ist Kant, der ja selbst zeitlebens Ostpreußen niemals verlassen hat, gleich darauf bedacht, allzu eilige Konsequenzen aus dieser Behauptung wieder einzuschränken.

Zunächst stellt er den Erfahrungen erster Hand, die man durch das Reisen bekommen kann, die Erfahrungen zweiter Hand fast gleich, die man sich erwirbt durch das „Lesen der Reisebeschreibungen“ und das Leben in einer mit Regierungs- und Ausbildungsinstitutionen gut ausgestatteten Hafenstadt, wie es das damalige Königsberg war. Es wird zu untersuchen sein, worin Recht und Unrecht einer solchen Gleichstellung liegen.

Zweitens bringt Kant an seiner eigenen Empfehlung des Reisens noch eine andere, diesmal grundsätzlichere Einschränkung an. Dabei handelt es sich nicht um

einen Ersatz für das Reisen, sondern um eine Bedingung, unter der das Reisen für die Erkenntnis des Menschen fruchtbar werden kann:

„Man muß aber doch vorher zu Hause, durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen, sich Menschenkenntnis erworben haben, wenn man wissen will, wonach man auswärts suchen solle, um sie in größerem Umfange zu erweitern. Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntnis voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt. Die Generalkenntnis geht hierin immer vor der Lokalkenntnis voraus, wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welche alle erworbene Erkenntnis nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann.“¹

Damit hat Kant recht. Aber auch hier wird zu fragen sein, was mit dem Ausdruck „Erweiterung der Menschenkenntnis dem Umfange nach“ gemeint ist: Darf es nur darum gehen, das Inventar der Formen des Menschlichen zu erweitern oder kann in einem gewissen Maß dabei auch der Begriff des Menschlichen selbst aufs Spiel gesetzt werden? Mit anderen Worten: Soll dieser „Plan“ schon so feststehen, daß es nur darum geht, ihm weitere Beispiele zu verschaffen, oder darf er nur die Rolle eines Notbehelfs zum Zweck des ersten Ansatzes haben?

Den hier etwas entfalteten Gedanken liegen zwei praktische Fragen zugrunde, die keineswegs nur sogenannte Fachphilosophen beschäftigen müssen. Die beiden Fragen sind: Welchen Sinn hat so etwas wie das Philosophieren für die Gestaltung der Beziehungen von Menschen, besonders von Menschen verschiedener Kultur? Wie kann man, als „philosophisch“ eingestellter Mensch, am besten von einer Reise profitieren?

Die Gliederung der folgenden Überlegungen² lassen wir uns vorgeben von den beiden Feststellungen, mit denen Kant die Bedeutung des Reisens für den Erforscher des Menschlichen herabmindert. Im ersten Schritt, der an Kants erste Einschränkung anknüpft, geht es um das Menschsein anderer Kulturen als Objekt im Unterschied zur Begegnung mit ihnen und um die Bedingungen fruchtbaren Reisens. In einer Zwischenüberlegung wird ein Begriff des interkulturellen Dialogs vorgeschlagen. Schließlich soll, im Anschluß an Kants zweite Bemerkung, die Rolle der philosophischen Anthropologie im interkulturellen Dialog ein wenig geklärt werden.

Das Subjekt-Objekt-Problem in der Erforschung des Menschen

Anlaß für meine Überlegungen war eine zweimonatige Reise nach Japan und Korea, die ich im Herbst 1989 durchführen konnte. Im Lauf der Reise mußte ich immer wieder erfahren, daß es relativ leicht ist, in Ostasien lebende Europäer nach ihren Erfahrungen mit dem, was Japan oder Korea ist, zu befragen, daß es aber viel schwerer und delikater ist, mit Einheimischen ins Gespräch zu kommen. Die Gründe dafür liegen einmal natürlich in der Schwierigkeit, die durch

die Differenz der Sprachen und Schriftsysteme gegeben ist. Dazu kommt, daß in einer Kultur viele Dinge als so selbstverständlich gelten, daß man auf neugieriges Fragen von Fremden nach dem Warum und Wie teils keine Antwort weiß, teils schon das Fragen als zudringlich empfindet, weil man das Gefühl hat, man werde zum Objekt billiger Neugierde.

Mir selbst wurde auch bewußt, daß ich mir die fremde Welt fast immer aus dem Blickwinkel der eigenen Kultur ansah, immer mit der Frage im Hinterkopf: Ist das so ähnlich wie bei uns oder ist es anders? Entsprechend variierten die begleitenden Gefühle: Beruhigung, wenn sich Identisches feststellen ließ, Beirung oder auch Faszination, wenn das Fremde beharrlich fremd blieb. Bald kam ich auch darauf, daß ich mir meine Erfahrungen, wenn ich sie für mich zu resümieren versuchte, innerlich schon so notierte, daß sie sich zum Erzählen zu Hause eigneten. Mit anderen Worten: Es wurde mir bewußt, wie sehr meine Einstellung von der Haltung des Zuschauers geprägt war, das heißt von einer Einstellung, die durch einen Gegenstz bestimmt ist: durch den Gegensatz, der zwischen den Subjekten und den Objekten einer Neugier herrscht, in meinem Fall zwischen „uns Europäern“ und „den“ Japanern bzw. Koreanern. Dieser Gegensatz ist definiert durch eine Schranke: Es ist die Rampe, durch die die Gemeinde der Zuschauer im Saal von den Spielern auf der Bühne wohltuend getrennt sind. Ich frage mich: Ist diese Schranke für jede Art von anthropologischem Interesse gleichermaßen und unausweichlich konstitutiv?

Anthropologie erstrebt ein Wissen von dem, was die Menschen so im allgemeinen sind. Die Absicht, in der solches Wissen erstrebt wird, prägt von vornherein seine Form: seine Optik und das dazugehörige Subjekt-Objekt-Verhältnis. Es gibt verschiedene Absichten und folglich verschiedene Stile des Fragens nach dem, was der Mensch ist. Zum Zweck der Illustration weise ich hier nur auf einen Unterschied hin.

Menschenkenntnis ist wichtig, wenn man die Menschen, die einem als Partner und Gegner bei der Verfolgung eigener Interessen in den Weg kommen, richtig einschätzen will. Aus der Erfahrung des Ränkespiels am Hof des französischen Königs und für den Gebrauch in einem ähnlichen Kontext haben La Rochefoucauld (1665) und La Bruyère (1688/96) ihre Typenlehren entfaltet, die als Vorläufer moderner Charakterkunde gelten können. Die Distanzierung des Mitmenschen zum Objekt, der Versuch, ihn auf seine Strategien oder gar auf sein „Funktionieren“ hin zu durchschauen, ist wesentlich für die Absicht, seine Reaktionen zu meinen Zwecken positiv oder neutralisierend einzusetzen. Deswegen wird solches Wissen auch hoch geschätzt, unter Umständen keineswegs jedermann preisgegeben, und wenn doch, dann meist gegen angemessene Bezahlung. Denn für den Gebrauch und damit für den Sinn solchen Wissens ist es wesentlich, daß man einen Wissensvorsprung vor den anderen hat; das heißt aber, daß dieses Wissen nicht so wie Lesen und Schreiben Allgemeingut sein darf.

Philosophische Anthropologie hingegen ist, wie mir scheint, durch eine andere Form des Wissens gekennzeichnet. Zu ihrem Projekt gehört, daß man seine eigenen Absichten im selben Maß vergegenständlicht wie die der anderen; dazu gehört vor allem, daß jeder, der Objekt der Untersuchung war, auch Subjekt werden darf, wenn er will. Philosophische Anthropologie ist zwar einerseits, als Wissen, Vorstellung, die man sich macht, je meine, je unsere Vorstellung. Aber kein Ich, kein Wir, hat von Natur aus gegenüber den anderen die privilegierte Rechtsstellung eines Subjekts gegenüber bloßen Objekten. So liegt in der philosophischen Anthropologie schon von ihrem Ansatz her die Erkenntnis, daß alle Menschen gleichrangig sind, das heißt nicht nur als Objekte meiner Lebensbewältigung Berücksichtigung verdienen, sondern als Subjekte zuzulassen und ernst zu nehmen sind. Diese Einsicht in die Logik des Ansatzes muß dann auch das weitere Vorgehen prägen. Es genügt nicht, einander nur zu betrachten, man muß auch aufeinander hören. Denn in der philosophischen Frage nach dem Menschen geht es nicht nur um jenes Maß an Wahrheit, das für die Gewinnung und Aufrechterhaltung von Macht erforderlich ist, sondern um die Wahrheit des Menschen überhaupt: ohne bestimmte pragmatische Abzweckung. Wenn es eine praktische Abzweckung gibt, dann muß es eine sittliche sein: nämlich dem freien und friedlichen Miteinander-Leben zu dienen.

Reisen: zu Besuch sein in der Heimat anderer Menschen

Deswegen gehört zur philosophischen Anthropologie auch ein Interesse für die Lebensweisen anderer Menschen, die Lebensweisen der Menschen anderer Kulturen. Entsprechende Informationen kann man den Reiseberichten und Situationsanalysen entnehmen, die uns die gedruckten oder elektronischen Medien anbieten. Es genügt aber für die Bewegung der philosophischen Anthropologie nicht, nur die Reisebeschreibungen von Angehörigen meiner Gruppe, unserer Kultur, zur Kenntnis zu nehmen. Die Lektüre von Texten, in denen Menschen anderer Kultur sich selbst ausdrücken, ist schon mehr; aber auch dieser Kommunikationsform fehlt etwas, was nur das unmittelbare Gegenüber von Mensch zu Mensch bringen kann. Und dieser unmittelbare Kontakt hat wiederum eine ganz andere Qualität, je nachdem, ob er sich „hier“, im Schoß unserer heimatlichen Kultur und Mitwelt, abspielt, oder „dort“, wo man selbst zum exotischen Fremden oder doch zum Gast wird, wo die Regeln dieses Gegenüber primär nicht von unserer, sondern von der anderen Kultur vorgegeben werden.

Freilich: nicht jeder Reisestil ermöglicht solche Begegnungen. Man kann ferne Länder bereisen und niemals auch nur mit der großen Zehe in das Wasser des Unbekannten eintauchen, fest umschlossen vom Kokon der Reisegruppe oder doch geschützt von den Abwehrmechanismen der eigenen Bildungswelt, so daß

man kaum mehr findet als die Bestätigung der Vorurteile und Klischees, die man schon mitbrachte. Wer wirklich etwas wahrnehmen will, muß wohl das Risiko eines kleinen Kulturschocks auf sich nehmen und dann an dessen positiver Überwindung arbeiten. Es ist klar, daß solche Auslandsaufenthalte anstrengend sind. Bemüht man sich um den Gewinn, der damit verbunden sein kann – wozu man keineswegs bei jeder Art von Reise verpflichtet ist –, so wird der erste Schritt sein müssen, sich die Schwierigkeiten ausdrücklich bewußt zu machen.

Die Schwierigkeiten liegen nicht nur, wie angedeutet, in der Struktur jeder Psyche, sondern auch in der Art jenes Gestaltungselements des modernen Lebens, das man Tourismus nennt. Die Bühnenrampe ist hier fest in das Reisen eingebaut. Der Tourist sucht nicht Begegnung, geschweige denn Infragestellung; er sucht Bereicherung seines Lebens auf der Ebene des Erlebens und setzt voraus, die fremde Welt sei zum Erleben da. Diese ihrerseits bietet sich auch so dar, indem sie nicht selten ihr Wertvollstes zur Schau stellt und verkauft. Die Schamlosigkeit braucht dabei nicht immer so weit zu gehen, wie beim Sex-Tourismus nach Bangkok oder wie bei jenen Gästen, die ihre Wirtsfamilie um die Privatvorstellung eines „echt Allgäuer Weihnachtsabends“ baten. Man kann auch daran denken, wie viele Touristen es für eine Selbstverständlichkeit halten, daß die Menschen auf einem afrikanischen Markt zum Fotografieren da sind und wie sie sich vor der Botschaft religiöser Räume und Feste dadurch schützen, daß sie ihren kunsthistorischen Führer nicht nur unterm Arm, sondern vor allem im Kopf bei sich tragen. Beide Male ist das Auge blind, weil es den schätzenden Blick eines „Kenners“ hat.

Aber selbst wenn man versucht, solche Respektlosigkeiten zu vermeiden, hat man doch die Oberflächlichkeit noch nicht überwunden und damit die Chance, reisend zu einer tieferen Erkenntnis des Menschlichen zu kommen, noch nicht wahrgenommen. Die alten Griechen sagten: Der Anfang des Erkennens liege im Sich-Wundern (*thaumázesthai*), das heißt in einer Erfahrung, in der man sich nicht mehr auskennt, die das heimatlich Vertraute sprengt und in diesem Sinn unheimlich ist; man ist, wie es das französische Wort sehr treffend sagt, *dépay-sé*: in ein fremdes Land geworfen. Jedes Erkenntnisbemühen ist ein Versuch, gegen die Kräfte des allzu Selbstverständlichen und der Verdeckung zu kämpfen; es ist nicht selbstverständlich, und es kostet Anstrengung. Was Wunder, wenn das auch für das Reisen gilt. Nur dann wird das Reisen dazu dienen können, die Erkenntnis des Menschlichen zu vertiefen, wenn es in einem gewissen Ausmaß zum interkulturellen Dialog wird.

Was ist ein interkultureller Dialog?

Was ist unter einem „interkulturellen Dialog“ zu verstehen? Als erstes ist der Bestandteil „Kultur“ zu erläutern. Wenn hier schon mehrfach der Ausdruck „Kultur“ verwendet worden ist, dann nicht im engeren Sinn, in dem man zum Beispiel vom kulturellen Leben einer Stadt spricht. Er wird vielmehr gebraucht in einer „(kultur)-anthropologischen“, das heißt in einer sozialpsychologischen Perspektive. Die klassische Definition wurde von E. B. Taylor³ gegeben: Kultur ist „that complex whole which includes knowledge, belief, habits, arts, morals, law, custom, and any other capabilities acquired by man as a member of society“, leicht abgewandelt übersetzt: Kultur ist ein komplexes Ganzes, bestehend aus Wissen, religiösen Überzeugungen, moralischen und rechtlichen Regeln, Konventionen und Geschmacksrichtungen, die in einer Gesellschaft überkommen sind und durch Teilnahme an deren Leben übernommen werden.

Was aber muß oder kann man nun unter einem „interkulturellen Dialog“ verstehen? Die Annäherung an diesen Begriff soll in mehreren Schritten geschehen. Der interkulturelle Dialog ist jedenfalls eine Art von *Austausch*, ähnlich dem, was in Wirtschaft und Handel vor sich geht. Die Analogie zur Wirtschaft ist nicht zufällig. Denn nicht nur sind es meist die Wirtschaftsbeziehungen gewesen, die überhaupt erst die Möglichkeit des Kulturaustauschs mit sich gebracht haben. An den Handelsbeziehungen kann man auch ein Gesetz ablesen, das wohl von jedem Austausch gilt: daß Austausch dadurch verbindet, daß es zu einem Austausch dann kommt, wenn man einen Mangel erfährt, den andere zu beheben beitragen können; und daß Austausch eine wechselseitige Abhängigkeit und dadurch Gemeinsamkeit schafft.

Jeder Austausch steuert einem strukturellen Ungleichgewicht entgegen; dieses liegt in der Tatsache, daß Güter, die an sich von jedermann genützt werden können, in einem exklusiven Gebrauch gehalten werden. Indem der Handel die Einseitigkeit der natürlichen und künstlichen Produkte eines Volkes durch die Produkte anderer Böden und anderer Techniken ergänzt, bewahrt er Völker, die begierlich auf das Gut des Nachbarn schauen, in einem gewissen Maß davor, sich dessen durch den Krieg zu bemächtigen. (Freilich, wenn zwischen den Partnern ein großes Machtgefälle besteht, kann der Handel leicht zur Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln werden.)

Handel ist ein Austausch von Waren und Dienstleistungen, der vermittelt ist durch den Austausch von Worten in der Form von Absprachen, Verträgen usw. Der verbale Teil (die Verhandlungen) ist dabei relativ auf etwas Nonverbales, eben auf den Warenaustausch. Auch ein „interkultureller Dialog“ ist ein Austausch in der Form von Worten. Zwar ist hier der Zweck, nämlich ein friedliches Zusammenleben und gegenseitige Bereicherung, etwas, wofür Worte nicht nur eine vorläufige, sondern eine bleibende Rolle spielen. Aber auch hier geht es dar-

um, die Gefahr der Exklusivität zu bannen, nämlich der Exklusivität, die in dem „von selbst“ immer wieder nachwachsenden Gefühl und dementsprechenden Anspruch liegt, daß allein „unsere“ Rasse, unsere Lebensweise, unsere Kultur wahrhaft menschlich seien. Es geht also auch hier darum, etwas zu teilen, was allgemein ist, hier: das Menschsein, und das Partikuläre in eine Beziehung zum Ganzen zu setzen, die nicht degeneriert zu einer simplen Identifikation zwischen beiden.

Will man nun definieren, was unter einem „interkulturellen Dialog“ zu verstehen sei, so kann man es folgendermaßen tun: Es ist ein Gespräch zwischen zwei Menschen aus verschiedenen Kulturen, in dem kulturelle Differenzen eigens Gegenstand werden, und zwar ein Gespräch, in dem versucht wird, diese Differenzen in einem positiven Sinn aufzuarbeiten.

Es ist also immer ein Gespräch zwischen bestimmten Individuen, die verschiedenen Kulturen angehören, nicht ein Gespräch zwischen den personifizierten Kulturen selbst. Es ist ein Gespräch, in dem die kulturelle Differenz als solche thematisch wird, nicht eines, in dem diese Differenz entweder gar nicht vorkommt oder, wenn sie gleich hereinspielt, doch nicht beredet wird. Schließlich ist ein Streit, in dem man sich gegenseitig die Vorurteile an den Kopf wirft, noch kein Dialog; zu diesem gehört vielmehr die Absicht, die Differenz in einem positiven Sinn aufzuarbeiten; das heißt nachher bessere Verhältnisse zu haben als vorher, indem man sich besser versteht und vielleicht sogar zu neuen Gemeinsamkeiten kommt.

Etappen des Dialogs

Man kann drei Stufen des interkulturellen Dialogs unterscheiden: Am Anfang steht der Wille, sich für das Fremde überhaupt zu interessieren und dieses möglichst unvoreingenommen wahrzunehmen; dann kann man wechselseitig versuchen, den Sinn der fremden Bräuche und Überzeugungen zu verstehen; schließlich kann man es wagen, gemeinsam die Wahrheit zu suchen.

Die jeweils unteren Stufen stellen dabei die Voraussetzung der oberen dar, wie man unschwer einsehen wird. Aber es gibt auch ein Bedingungsverhältnis von oben nach unten: Was ich schon verstehe, kann ich auch leichter in das Wahrnehmungsbewußtsein zulassen; und was ich für wahr halte, kann ich auch leichter verstehen. Sehen wir uns die drei Stufen etwas an.

1. Was das *Wahrnehmen* betrifft, so begnügen wir uns hier mit dem Hinweis, daß der Wille und die Fähigkeit, das Fremde als ein Phänomen eigenen Rechts wahrzunehmen, keineswegs Selbstverständlichkeiten sind.

2. Der Versuch, etwas Fremdes und damit den Fremden zu *verstehen*, lebt von der hypothetischen Voraussetzung, daß das zu Verstehende irgendeinen Sinn hat

und daß ich diesen Sinn erfassen kann, sei es, daß sich das Fremde als eine Variante des mir Vertrauten entpuppt, sei es, daß sich meine Verstehenskapazitäten so erweitern lassen, daß sich mir das vorher Fremde erschließt. Meistens werden wohl beide Prozesse zusammenspielen. Eine vermittelnde Rolle spielt dabei die Einfügung des fremden Einzelphänomens in das Gesamtgefüge der andern Kultur; dadurch wird der Naivität einer Deutung aus dem eigenen Welthorizont entgegengesteuert und dieser zugleich dadurch relativiert, daß auch andere Welten in den Blick kommen.

Zu einem wechselseitigen Verstehen zu gelangen, ist eine sehr große Leistung, die nicht ohne viel guten Willen, Geschick und Glück zustande kommt. Sie ermöglicht in hohem Maß ein friedliches Zusammenleben. Schon die Bemühung darum schafft eine Form von Gemeinsamkeit, denn ihr liegt eine Anerkennung als prinzipiell gleichberechtigter Partner zugrunde. Freilich kann man sich nicht mit dieser prinzipiellen Anerkennung, abstrakt und für sich genommen, begnügen und die fremden Inhalte einfach einklammern. Denn solange auf der Ebene des objektiv Gemeinten und Gesagten eine unverständene Divergenz besteht, bleibt der Verdacht, daß die anderen Sinnloses oder Unsinniges tun bzw. Falsches glauben und deswegen zu Recht belächelt, verachtet oder gar bekämpft werden dürfen. Der Vorschuß der Anerkennung, der darin besteht, daß man dem andern Gelegenheit gibt, sich zu erklären, bleibt also dauernd begleitet von der Möglichkeit, daß der Dialog scheitert und mit einer vertieften Abgrenzung endet. (Dasselbe gilt natürlich für den umgekehrt symmetrischen Fall, daß man, ohne eigenen Standpunkt, sich dem Neuen und Fremden einfach unterwirft. Ein eigentlicher Dialog kommt auch da nicht zustande.)

3. Ist man aber einmal soweit gekommen, daß man meint, einander verstanden zu haben, dann kann man das Wagnis unternehmen, zu einer noch größeren Gemeinsamkeit zu finden, indem man sich gemeinsam auf die Suche nach dem begibt, was an sich das Gemeinsamste ist: auf die Suche nach der *Wahrheit*. Dann geht es um mehr als nur um eine wechselseitige Abbildung. Es geht darum, beide Welten auf die Idee der einen Menschheitswelt zu beziehen. In bezug auf jene Teile der jeweiligen Kultur, die als wahre Überzeugungen gelten, stellt sich nun die Frage, wie die verschiedenen Überzeugungen unter der Idee der einen Wahrheit miteinander vermittelt werden können. Vieles von dieser Arbeit wird schon dadurch geleistet sein, daß man zu verstehen gelernt hat, was die anderen eigentlich meinen; vor allem dann, wenn das „Verstehen“ nicht darauf beschränkt bleibt, daß man sich in ein Denken oder Werten aus der Distanz spielerisch hineinempfindet, sondern zur Fähigkeit wird, das zunächst Fremde in das Eigene schöpferisch zu integrieren. Für die Widersprüche, die dann noch übrigbleiben und die sich auch durch ein gemeinsames Zusammenleben nicht von selbst auflösen, wird die Form des Gesprächs jetzt die gemeinsam streitende Suche sein. Wenn schon das Verstehen schwer ist, so ist ein solches Gespräch noch viel

schwerer. Wenige Menschen sind darin geübt. Hier liegt eine große philosophische Aufgabe für die Zukunft, wenn es wahr sein soll, daß der Mensch darin Mensch ist, daß er unter der Leitung von allgemeinen Überzeugungen lebt, die er im Licht der Wahrheit gewinnen und prüfen kann.

Naive und kritische anthropologische Überzeugungen im interkulturellen Dialog

Im ersten Teil unserer Ausführungen ist dargelegt worden, daß zur philosophischen Anthropologie der interkulturelle Dialog gehöre. Nun ist, in umgekehrter Perspektive, zu fragen: Inwiefern sind anthropologische Überzeugungen, inwieweit ist das theoretische Suchen nach einem Begriff des Menschen Bestandteil des interkulturellen Dialogs?

Anthropologische Überzeugungen kommen auf allen Stufen des interkulturellen Dialogs ins Spiel. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung des Fremden als solchen spielen Überzeugungen vom Allgemein-Menschlichen eine Rolle. Denn etwas als etwas wahrnehmen, heißt zugleich, es mit anderem vergleichen; die Basis allen Vergleichs aber ist ein Allgemeines. Auch auf der Ebene des Verstehens werden allgemeine Ideen über das, was ein sinnvolles menschliches Handeln ist, herangezogen. Auf der Ebene der Suche nach der Wahrheit wird vorausgesetzt, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei und daß der Mensch folglich sich selbst auf die Dauer schade, wenn er die Suche nach der Wahrheit vernachlässigt oder sich einem vernommenen Wahrheitsanspruch, mag dieser auch von „außen“ kommen, verweigert.

Anthropologische Überzeugungen kommen also auf allen Stufen des interkulturellen Dialogs ins Spiel. Aber faktische anthropologische Überzeugungen machen noch keine philosophische Anthropologie aus, nämlich eine *kritische* Suche nach *begründeten* Allgemeinaussagen über das Menschliche des Menschen.

Die anthropologischen Überzeugungen, von denen der interkulturelle Dialog getragen sein muß, haben ja zunächst und unausweichlich einen ethnozentrischen Charakter. Damit aber gehört zu ihnen eine innere Spannung. Insofern sie – als allgemeine Überzeugungen – einen Universalitätsanspruch enthalten, ermöglichen sie das Interesse für das Fremde und den Vergleich des Eigenen mit dem Fremden. Zugleich aber erschweren sie – eben als ethnozentrische – die Wahrnehmung, das Verstehen und die zur Wahrheitssuche nötige Selbstkritik. Wenn die faktischen anthropologischen Überzeugungen sich also zu einer wirklich universalen, sachlich begründeten anthropologischen Theorie entwickeln sollen, muß die anfängliche Ethnozentrik also soweit wie irgend möglich selbstkritisch aufgehoben werden. Damit ist aber auch die Forderung gegeben, daß die besonderen, lebensgesättigten und lebensorientierenden Überzeugungen jeder Kultur von dem, was „wahres“ Menschsein, was Menschsein „im Grund“ sei,

vorerst eingeklammert werden müssen. Die konkreten Menschenbilder müssen zurücktreten und einer anthropologischen Forschung Raum geben. Bezüglich der Frage, welche Kultur denn die „wahre“ Auffassung vom Menschen enthalte, entfaltet sich eine Einstellung, die man den methodischen Kulturrelativismus nennt.

Die These, die zu dieser Einstellung gehört, lautet: Alle verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen (und darin auch alle wertgesättigten, „metaphysischen“ Anthropologien) sind zunächst gleichermaßen als Ausdruck eines überall lebendigen Problemdrucks ernst zu nehmen; von ihrem Selbstverständnis, daß es sich dabei um wahre Anschauungen handle, ist zunächst abzusehen. Die problematische Situation, die als mehr oder minder identisch vorausgesetzt werden darf, kann dann nach ihren konstitutiven Grundstrukturen hin untersucht werden. Dabei ergibt sich eine formale Anthropologie, für die etwa Stichworte wie „Sprachlichkeit“, „Sozialität“, „Natur/Kultur“, „Geschichtlichkeit“, „Bewußtsein“, „Entscheidung“, „Sinnbezug“ stehen können⁴.

Man wird bald merken, daß diese Strukturen, auch wenn man sie sehr formal zu fassen versucht, im Hinblick auf verschiedene Kulturen doch wieder von nur analoger Einheit sind. Dennoch oder gerade deshalb ist die Ausarbeitung einer solchen formalen Anthropologie ein Geschäft, das den interkulturellen Dialog dauernd begleiten muß, wenn er nicht ethnozentrisch bleiben oder auf begriffliche Klarheit verzichten will.

Im Hinblick auf eine differenzierte historische und interkulturelle Anthropologie wäre die angedeutete formale Anthropologie so etwas wie ein gegliederter Katalog von Blickrichtungen des fragenden Menschen auf sich selbst und auf seinesgleichen. Sie wäre damit wohl auch das, was Kant als die Bedingung dafür namhaft machte, daß einer mit Aussicht auf intellektuellen Gewinn sich in fremden Formen des Menschlichen umsieht.

Welche Rolle aber spielt eine solche Anthropologie ihrerseits für den interkulturellen Dialog? Die Frage ist nicht müßig. Denn es ist durchaus denkbar, daß die Ausarbeitung einer solchen Theorie den interkulturellen Dialog unmöglich macht, und zwar aus zwei Ursachen heraus.

Die erste Ursache kann in der Tatsache liegen, daß eine „Theorie“ keineswegs in allen Kulturen vorkommt; daß also Angehörige einer Kultur, in der die Kunst des theoretischen Diskurses nicht heimisch ist, als Partner eines interkulturellen Dialogs, der theoretisch strukturiert ist, nicht in Frage kommen. Damit besteht die Gefahr, daß der andere Mensch vom Status des Dialogpartners auf den Status des Informanten herabfällt, dessen Aussagen zu bloßen „Daten“ für „unsere“ Theorie werden, ähnlich wie, in der Naturwissenschaft, die Natur nur in dem Maß zu Wort kommen kann, als ihre Phänomene unsere Hypothesen über die natürlichen Verläufe bestätigen oder falsifizieren. In der Tat: Ein interkultureller Dialog, der als Dialog theoretisch strukturiert ist, kann nur zwischen Angehöri-

gen von Kulturen stattfinden, in denen man mit einer Art von Theorie vertraut ist. Damit aber scheint eine enorme Begrenzung gegeben zu sein, die, genau genommen, auch schon die gegenseitige Verständigung innerhalb einer einzigen Kultur, wie etwa der unseren, unmöglich zu machen scheint. Intellektuell wenig gebildete Menschen oder auch intellektuell ganz anders gebildete Menschen unseres eigenen Volkes kämen dann als Partner eines gegenseitigen Lernprozesses nicht in Frage. Glücklicherweise aber muß es nicht so sein. Denn für ein gelingendes Gespräch genügt es oft schon, wenn einer der beiden Gesprächspartner eine begrifflich strukturierte und zugleich plastische Kapazität des Fragens und noch mehr Hinhörens mitbringt, mit deren Hilfe er es dem anderen ermöglicht, sich selbst in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Beiderseits muß natürlich die Bereitschaft, vom anderen zu lernen, vorausgesetzt werden.

Noch aus einem anderen Grund kann die anthropologische Theorie zur Verhinderung des interkulturellen Dialogs werden, wenn nämlich sich der methodische Kulturrelativismus zu einem dogmatischen verfestigt, das heißt zu der skeptischen These, daß in keiner Kultur dem dort geglaubten Wahrheitswert eine objektive Wahrheit entspreche. Denn eine Anthropologie, die sich als eine Gestalt des prinzipiellen Rückzugs der Philosophie von der Metaphysik versteht, führt zu einer Verhinderung des interkulturellen Dialogs, weil sie schon zu wissen meint, daß die Metaphysik der anderen Kultur keinen Wahrheitsanspruch an uns erheben kann. Das Interesse an der immanenten Metaphysik der anderen Kultur muß deshalb nicht ganz absterben. Aber es hat keinen vitalen Sympathiecharakter mehr und verkommt zu einem bloßen Interesse am musealen Bescheidwissen („Bildung“). Das *Movens* jedes tieferen Dialogs, nämlich die Überzeugung, der andere habe mir etwas zu sagen, was ich nicht weiß, was aber für die Beantwortung meiner eigenen Lebensfragen wichtig ist, wird sistiert: Die zum methodischen Kulturrelativismus gehörende Urteilsenthaltung in metaphysischen und ethischen Fragen kann immer nur den Sinn einer vorübergehend eingenommenen Position haben.

Interreligiöser Dialog

Damit vertrete ich die Hoffnung, daß es einen interkulturellen Dialog auch auf anspruchsvollster Ebene gibt: wo es um die Wahrheit der jeweiligen metaphysischen Deutungen menschlichen Lebens geht, die eng mit den religiösen Wurzeln der Kulturen zusammenhängen. Anders ausgesagt: daß es, bei aller bleibenden Pluralität, doch ein Menschenbild geben kann, das auf der einen Seite handlungsorientierend und wertgesättigt ist und das auf der anderen Seite eine gewisse interkulturelle Universalität hat.

Dieses Menschenbild kann und muß nicht voraussetzen, daß die Pluralität der

Religionen und Weltanschauungen vergleichgültigt wird. Dennoch kann es nicht zustande kommen, ohne daß deren Gegensätze gemildert werden. Ein solches gemeinsames, interkulturelles und interreligiöses Menschenbild liegt auch schon in einem gewissen Ausmaß vor: Es ist dasjenige Menschenbild, das den Deklarationen der Menschenrechte und der Würde des Menschen zugrunde liegt, die von den allermeisten Staaten der Erde akzeptiert worden sind. Freilich liegt hier erst ein Anfang vor. Die Motive, aus denen heraus jene Deklarationen akzeptiert worden sind, die Bedeutungen, die man ihnen unterlegt, und der Ernst, mit dem man sie in die Praxis umsetzt, variieren beträchtlich. Der gesetzte Anfang bezeugt jedoch auch, daß von den verschiedensten geistigen Traditionen her eine gewisse Einigung möglich war. Um diese Einigung zu vertiefen und von den Quellen der einzelnen Kulturen her zu verwurzeln, wird es nötig sein, die religiösen und weltanschaulichen Traditionen im Hinblick auf die heutigen Weltprobleme miteinander ins Gespräch zu bringen. Damit stellt sich das dornige Problem des interreligiösen und „intermetaphysischen“ Dialogs.

Vergleicht man beide Formen des Dialogs, so erscheint einmal die eine, ein andermal die andere als besonders schwierig. Der Dialog zwischen Vertretern verschiedener metaphysischer Entwürfe ist in der glücklichen Lage, sich auf einem präparierten Terrain abspielen zu können. Er hat die Form der Diskussion zwischen systematisch miteinander verknüpften Behauptungen. Für die Beurteilung des Wertes der vorgebrachten Argumente steht das Instrumentarium der Logik zur Verfügung, und über die Bedeutung der verwendeten Begriffe kann man sich im Prinzip auch einigen. Für den interreligiösen Dialog ist die Lage viel komplizierter. Nur in wenigen Religionen gibt es (so, wie das etwa im Katholizismus der Fall ist) ein klar faßbares Bekenntnis, an dessen satzhafte Formulierungen sich eine Diskussion anschließen kann. Außerdem ist es immer sehr schwer, den in den satzhaften Formulierungen angezielten Sachverhalt zu erfassen, so daß es leicht passieren kann, daß man völlig aneinander vorbeiredet. Drittens haben Religionen, anders als Metaphysiken, Elemente, die aus der Tradition überkommen sind, ohne daß man heute sicher sein könnte, was eigentlich ihr Sinn sei. Schließlich tritt noch ein weiteres Element hinzu, das das Verstehen erschwert: daß es dabei um etwas Heiliges, Unverfügbares geht, das nicht nur schwer objektivierbar ist, sondern nach dem Selbstverständnis der meisten Religionen auch nicht ohne Transformation der Subjektivität (Initiation) verstanden werden kann.

Auf der anderen Seite können sich religiöse Menschen der verschiedensten Traditionen miteinander verbunden fühlen und zum Verständnis verpflichtet empfinden, noch bevor eine verbale Einigung stattgefunden hat. Denn es gibt für sie etwas, was größer ist als der Mensch, etwas, was mehr ist als das Korrelat einer wahren Meinung. Und es gibt für sie eine Übereinkunft in der Erfahrung, die in einem gewissen Maß von der Verschiedenheit der Formulierungen unabhängig sein kann. Dieses Übrationale gestattet durchaus die Anwendung rationaler

Gesprächsmethoden, ohne doch ganz in deren Sphäre einfangbar zu sein. Freilich kann dieses Überterrationale auch zum Irrrationalen werden, wenn es nämlich mit dem Selbstbehauptungstrieb eine Allianz eingeht. Religion hat immer eine wesentliche Funktion für die Identität des einzelnen und ganzer Kulturen. Verliert sie ihre transzendente Seite, so dominiert das Element der Abgrenzung, das zur Identität gehört, das Element der Relativierung, das zu einer reifen Weise der Identität ebenfalls gehört. So wird sie zum Instrument und zur Legitimation für verschiedene Formen wahnhaften Verhaltens: des Größenwahns, der sich in Unterdrückung, und des Verfolgungswahns, der sich in Pogromen austobt.

Oben wurde gesagt, daß eine Vertiefung der anfänglichen Einigung auf ein inspirierendes Menschenbild nicht ohne einen Dialog zwischen den Weltanschauungen und Religionen möglich sei. Jetzt kann auch das Umgekehrte gesagt werden: Daß Weltanschauungen und Religionen, die sich weigern, miteinander ins Gespräch zu kommen, heute von vornherein dem Verdacht ausgesetzt sind, daß es ihnen nicht um die Wahrheit und nicht um das Heil des Menschen zu tun ist. Werden wir aber geübt in der Kunst jenes Dialogs, so ist zu erhoffen, daß unsere Erkenntnis des Menschlichen tiefer, weiter und gemeinsamer wird.

ANMERKUNGEN

¹ Weischedel-Ausg., Bd. 6 (Frankfurt 1964) 400. (Die Rechtschreibung wurde der jetzt üblichen angeglichen.)

² In einer ersten Fassung vorgetragen am 4.5.1990 an der Paris-Lodron-Universität Salzburg. Für hilfreiche kritische Bemerkungen danke ich den Salzburger Kollegen, besonders dem derzeitigen Rektor der Universität, Herrn Univ.-Prof. Dr. Theodor W. Köhler.

³ Primitive Culture (London 1971) Bd. 1, 1.

⁴ Der Verf. hat einen solchen Versuch vorgelegt: Philosophische Anthropologie (Stuttgart² 1989).