



Karsten Schmidt

Buddhismus als Religion und Philosophie

Probleme und Perspektiven
interkulturellen Verstehens

Kohlhammer

Kohlhammer

Karsten Schmidt

Buddhismus als Religion und Philosophie

Probleme und Perspektiven
interkulturellen Verstehens

Verlag W. Kohlhammer

Für Elke, mögen immer wieder neue Gottheiten entstehen

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Umschlagabbildung: Roger Bygott

Alle Rechte vorbehalten

© 2011 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Andrea Siebert, Neuendettelsau

Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart

Printed in Germany

ISBN 978-3-17-021505-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	9
I. Aufgaben und Probleme eines verstehenden Zugangs zum Buddhismus	12
1. Verstehen I: Verstehen als dialogische Begegnung mit einem anderen Selbstverständnis	12
1.1. Dialogisches Verstehen vor dem Problemhintergrund der radikalisierten Moderne	13
1.1.1. Situierung und Pluralität von Rationalitätsformen	15
1.1.2. Die ethische Dimension der Begegnung mit dem Anderen	18
1.1.3. Selbstkritik	21
1.1.4. Pluralitätskompetenz	23
1.2. Bestimmungsprobleme der im Verstehensprozess beteiligten Selbstverständnisse	25
1.3. Der hermeneutische Zirkel: Verständnis und Vorverständnis	36
2. Verstehen II: Verstehen als Selbstverständnis des Interpretieren	43
3. Zwischenbetrachtung: Zusammenfassung und weitere Vorgehensweise	47
II. Vorüberlegungen zu einer Analyse des Vorverständnisses	48
1. Begriffslogische Probleme der Bestimmung des Vorverständnisses: Identitätssetzung und Reduktion	48
2. Vorverständnis in der Thematisierung des Buddhismus als Religion und Philosophie	51
2.1. Wissenschaftliches Vorverständnis als Gegenstandswissen sowie Theorie und Methode	51
2.2. Auswahl des thematisierten Vorverständnisses	53
2.3. Die Austauschbarkeit des Gegensatzes von Vorverständnis und Verständnis	58
III. Probleme der Bestimmung des Vorverständnisses am Beispiel: Buddhismus als Religion	61
1. Die Verallgemeinerbarkeit des Religionsbegriffs	62
2. Die wissenschaftliche Definition von Religion	68
2.1. Substanzielle Definitionen	68
2.2. Die Übertragbarkeit substanzieller Definitionen	72

2.2.1. Götter im Buddhismus	72
2.2.2. Der Buddha als Person und Befreiungsprinzip	100
2.2.3. Transformation statt Transzendenz in buddhistischer Soteriologie	127
2.2.4. Transzendenz im Vergleich mit Buddhismus	143
2.3. Funktionale Definitionen	158
2.4. Die Übertragbarkeit funktionaler Definitionen	164
3. Begriffslogische Probleme allgemeiner Religionsdefinitionen	169
4. Definieren und doch nicht definieren	174
5. Fazit und Ausblick: Umgang mit der Definitionsproblematik	190
 IV. Probleme der Bestimmung des Vorverständnisses am Beispiel: Buddhismus als Philosophie	 196
1. Die Bestimmung von Philosophie	196
2. Die Übertragbarkeit von Philosophie als Wissenschaft	210
2.1. Primat der Soteriologie im indischen Denken	212
2.1.1. Vorbuddhistische Grundlagen	213
2.1.2. Buddhistische Lehre als zweckgebundenes und provisorisches Hilfsmittel zur Befreiung	219
2.2. Wissenschaftlichkeit im Vergleich mit Buddhismus	240
3. Die Übertragbarkeit von Philosophie als Daseinsbewältigung	249
4. Begriffslogische Probleme einer interkulturellen Verallgemeinerung von Philosophie	254
5. Fazit und Ausblick: Der Kulturbegriff als provisorischer Vorbegriff	259
 V. Bestimmung eines weniger-reduktionistischen Vorverständnisses	 262
1. Der hermeneutische Wert von Universalien	262
2. Sprachspiele und Regelrationalität	270
2.1. Der späte Wittgenstein und die Sprachspiele	270
2.2. Regelrationalität als minimales Vorverständnis	275
2.3. Zentrale Begriffe buddhistischer Lehren als Regeln	290
2.4. Dialogische Hermeneutik auf der Basis plural verfasster Regelrationalität	293
 Literaturverzeichnis	 295
 Register	 315
Sachregister	315
Personenregister	318

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation „Hermeneutische Zugänge zum Buddhismus. Perspektiven des Fremdverstehens in der radikalisierten Moderne am Beispiel der Thematisierung des Buddhismus als Religion und Philosophie“, die ich 2006 am Fachbereich katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität eingereicht hatte.

In der Konzeptionsphase dieser Arbeit traf sich ein allgemeines Interesse an Fragen interkultureller Hermeneutik mit einem – natürlich auch weiterhin – anhaltenden Ringen mit schwer verständlichen Aspekten der buddhistischen Lehren, was den Gedanken nahe legte, beides zu verbinden. Ich hatte die Erfahrung gemacht, wie hilfreich eine Reflexion auf den Verstehensprozess selbst und seine Voraussetzungen für eine kritische Orientierung innerhalb der religionswissenschaftlich-buddhologischen Fachliteratur sowie für die Formulierung eigener Deutungen sein kann. Umgekehrt zeigten sich mir aus hermeneutisch-philosophischer Perspektive viele Probleme explizit oder implizit in Anspruch genommener Vorverständnisse erst im Betrachten ihrer Anwendungen am konkreten Beispiel Buddhismus. Der Plan war daher, nicht entweder den religionswissenschaftlichen bzw. den philosophischen Aspekt auf ein einleitendes oder abschließendes Kapitel zu reduzieren, sondern möglichst konsequent die Thematisierung des Gegenstandes und des Verstehens dieses Gegenstandes gleichgewichtig in einer Doppelperspektive zu vereinen – in der Hoffnung, beiden dabei einigermaßen gerecht zu werden.

Möglich war dies nur durch die Offenheit und tatkräftige Hilfe der Gutachter. Mein aufrichtiger Dank gilt daher Gertrude Deninger-Polzer und Thomas M. Schmidt für ihre mehr als großzügige Unterstützung über die Jahre, ihre Ermutigungen und ihr phasenweise kontrafaktisches Vertrauen in die Fertigstellung und Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit. Größte Dankeschuld gebührt Thomas Schmidt weiterhin für sein andauerndes und selbstlos förderndes Interesse an den von mir bearbeiteten Themen. Den Genannten und besonders auch Wolfgang Gantke, sowie Tobias Müller und Sebastian Schüler bin ich verpflichtet für unzählige intensive Gespräche und immer wieder neue Einsichten. Wesentliche Anregungen am Beginn der Arbeit verdanke ich besonders Michael Pye und Hans-Herbert Kögler, die mich aufmerksam machten auf den Charakter buddhistischer Lehren als „geschickte Mittel“ sowie auf die Relevanz einer dialogischen Hermeneutik. Von großer Hilfe war überdies ein Stipendium über zweieinhalb Jahre, das mir von der Postgraduierten-Förderung der J.W.G.-Universität zu Beginn des Dissertationsprojektes gewährt wurde.

In tiefer Dankbarkeit verbunden fühle ich mich auch Bärbel Beinbauer-Köhler, Doris Decker, Mirko Roth, Ulrike Volke, Susanne Frensel, Matthias Vogel und last but not least Kai Merten für ein außergewöhnlich kollegiales und herzliches Miteinander im Studiengang Vergleichende Religionswissenschaft der J.W.G.- bzw. Goethe-Universität und vielfache Unterstützung aller Art. Ebenso

verbunden bin ich den Studentinnen und Studenten für äußerst inspirierende und motivierende Momente der Lehre und danke vor allem der nicht geringen Zahl, die sich interessiert immer wieder in den verschiedenen Veranstaltungen auf die methodologischen Fragen und Verstehensprobleme bezüglich Anhaftungsüberwindung, Nicht-Selbst, Leerheit, etc. eingelassen haben – ihre Mitarbeit und Sympathie sind von unschätzbarem Wert. Ich bedanke mich bei Gertrud Therese für Korrekturhilfen an der Dissertation und bei Katja Walter für eine letzte Durchsicht des Manuskripts. Hervorzuheben ist auch die zuvorkommende Betreuung, die mir durch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Verlag Kohlhammer zu Teil wurde.

Anke, Simon und Sarah erleichterten mir den Abschluss der Dissertation sehr durch ihre Rücksicht und ihren Beistand. Ein ganz besonderer Dank aber gebührt schließlich und zuvörderst meinen Eltern Werner und Irmgard Schmidt für ihre nachhaltige Unterstützung während meines Studiums und danach, ohne die nichts hiervon möglich gewesen wäre.

Karsten Schmidt

„Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, – wenn auch nicht als Reisender nach einem letzten Ziele, denn dieses giebt es nicht. Wohl aber will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was Alles in der Welt eigentlich vorgeht; deshalb darf er sein Herz nicht allzufest an alles Einzelne anhängen; es muss in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe.“

(Friedrich Nietzsche)

Einleitung

In den letzten 100 Jahren hat der Buddhismus zusammen mit anderen asiatischen und indischen Traditionen in steigendem Maße in Europa und Amerika an Präsenz gewonnen. Buddhismus ist ‚in‘, der Dalai Lama ist ein Liebling der Medien, und Hollywood hat sein Herz entdeckt für das Schicksal Tibets. In der Kunst, der Literatur, der Musik, in Kino und Fernsehen ist Buddhismus gegenwärtig, und auch die Werbung benutzt den exotischen Reiz östlicher Weisheit für ihre Zwecke. Eine boomende Lebenshilfe- und Esoterikindustrie, die auf das Sinnvakuum einer durchrationalisierten Leistungs- und Konsumgesellschaft reagiert, bedient den Markt mit Sachbüchern und organisiert Veranstaltungen – „Erleuchtung garantiert“.

Die wachsende Präsenz und das gesteigerte Interesse am Buddhismus sind jedoch noch nicht gleichzusetzen mit einem tatsächlichen Verständnis seiner geistigen Hervorbringungen. Begriffe wie Nirvāṇa, Karma und Vorstellungen über Wiedergeburt haben zwar längst Eingang gefunden in den Formenbestand westlicher Welt- und Daseinerschließung, bleiben aber oft nur halb verstanden und reduziert auf Klischees, was eine fruchtbare Auseinandersetzung und damit die Möglichkeit einer wirklichen Bereicherung des eigenen Denkens erschwert.

Insgesamt rückt im Zuge von Globalisierung und multikultureller Gesellschaft das Problem, die Denkweisen und Vorstellungswelten fremder Kulturen zu verstehen, immer stärker aus seiner eher peripheren Bedeutung als Spezialproblem entsprechender Disziplinen, wie der Ethnologie, Religions- oder Geschichtswissenschaft, ins Zentrum geistes- und gesellschaftswissenschaftlicher Aufgabenstellung. Die Konfrontation mit Andersheit und Fremdheit ist nicht mehr eine seltene Ausnahme, sondern beinahe der Normalfall. Fremde Traditionen, wie der Buddhismus, liegen nicht mehr in einer unzugänglichen Ferne, die nur in Form phantastischer Reiseberichte zu uns dringt, sondern vor der eigenen Haustür. In der Politik, im Beruf oder privat, auf der Ebene multinationaler Geschäftsbeziehungen oder in der Kneipe um die Ecke, das Phänomen kultureller Vielfalt ist ein wesentliches Charakteristikum unserer Zeit, mit steigender Tendenz.

Entscheidend für diese Situation ist nicht allein der tatsächliche Umgang mit Angehörigen fremder Kulturen, schwerer noch wiegt die verstärkte Präsenz von Denk- und Handlungsmustern außereuropäischer Traditionen im eigenen Geistesleben, die verbunden ist mit dem zunehmenden Verlust einer einheitlichen Weltdeutung. Im Kontext der Umgestaltung des eigenen kulturellen Umfeldes durch den verstärkten Einfluss außereuropäischer Denkweisen erhöht sich die Bedeutung interkultureller Hermeneutik, denn es geht nicht mehr nur um das Erschließen eines Fremden, das fern und ohne Relevanz für das eigene Leben ist, sondern das Verstehen des Fremden wird verstärkt auch zu einem Verstehen des Eigenen, des kulturellen Umfeldes und der geistigen Situation Europas und Amerikas.

Dadurch wächst das Bedürfnis nach Orientierung im heterogenen Feld der Weltanschauungen, eine Orientierung, die jedoch im Bewusstsein ethnozentrischer Selbstüberhöhung nicht mehr durch eine die Vielfalt reduzierende neue Homogenität auf der alleinigen Grundlage der eigenen Denkmuster zu erreichen ist. Das Verstehen des Fremden darf diesen nicht vereinnahmen und unterdrücken. Es kommt vielmehr darauf an, die Heterogenität zu respektieren und dem Selbstverständnis der untersuchten Traditionen in der Darstellung möglichst gerecht zu werden.

In dieser Situation sind die mit dem Fremden befassten Fachgebiete verstärkt aufgefordert, ein reflektiertes, methodisch geleitetes Verstehen zu ermöglichen, das sich selbst Aufklärung verschafft hat darüber, was ein Verstehen des Fremden bedeutet oder bedeuten sollte. In der Thematisierung fremder Traditionen genügt es nicht, sich allein dem Gegenstand zuzuwenden, sondern es bedarf zunehmend auch einer reflexiven Betrachtung der Bedingungen und Probleme des Verstehensprozesses selbst, d.h. der inhaltlichen und strukturellen Voraussetzungen, die den jeweiligen Interpretationen zugrunde liegen. Ebenso wichtig wie der Blick auf den Gegenstand – auf das **Was** des Verstehens, ist auch das **Wie** – die Art und Weise, in der man das fremde Denken zu verstehen versucht.

Grundsätzlich ist ein weitreichendes und angemessenes Verständnis buddhistischer Lehren ohne hermeneutisch-methodologische Selbstreflexion möglich. Die Situation entspricht der des Lernens einer Sprache. Eine ausdrückliche Methodik ist hier nicht unbedingt nötig, man kann auch weitgehend unstrukturiert und unreflektiert in die zu lernende Sprache ‚hineinwachsen‘ und sie trotzdem gut beherrschen. Zum Anspruch einer wissenschaftlichen Vorgehensweise gehört es jedoch, den Erkenntnisweg und seine Voraussetzungen nachvollziehbar zu machen, um den Erkenntnisprozess effektiver zu gestalten. Probleme lassen sich so besser erkennen und nachhaltiger beheben, indem man sie auf verallgemeinerbare Ursachen zurückführt.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht deshalb nicht eine reine Thematisierung des Buddhismus an sich, sondern Überlegungen zum **Verstehen des Buddhismus** und den damit verbundenen hermeneutischen Grundlagen. Der Schwerpunkt liegt dem entsprechend auf einer systematischen Perspektive, der es um eine Auseinandersetzung mit sachlichen Problemen geht und nicht um eine Darstellung der Geschichte dieser Probleme. In diesem Zusammenhang soll auch

keine um Vollständigkeit bemühte Übersicht buddhistischer Lehrsysteme angestrebt werden, vielmehr beschränkt sich ihre Darstellung problemorientiert auf ausgewählte Beispiele, die besonders geeignet sind zur Explikation relevanter Faktoren des Verstehens. Ebenso werden auch Vergleiche zwischen abendländischen und buddhistischen Konzepten nur insofern angesprochen, als sie der Darstellung von Verstehensgrundlagen dienen.

I. Aufgaben und Probleme eines verstehenden Zugangs zum Buddhismus

1. Verstehen I: Verstehen als dialogische Begegnung mit einem anderen Selbstverständnis

Ferne Länder mit ihren fremdartigen Vorstellungen und Gebräuchen dienten als positiv oder negativ aufgeladenes Utopia, das Land Nirgendwo, immer schon als Projektionsfläche für eigene Sehnsüchte oder Ängste. In besonderem Maße gilt dies für den sehr ambivalenten Blick westlicher Gelehrter auf indische und asiatische Traditionen, deren Verständnis bis heute häufig überlagert ist von abendländischen Befindlichkeiten, die unreflektiert auf sie übertragen werden. Seit den Anfängen einer intensiveren Auseinandersetzung mit buddhistischen Texten ca. ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigt sich der Zugang mehr oder weniger dominiert von den normativen Vorgaben eines universal gesetzten einerseits christlichen, andererseits wissenschaftlichen Weltverständnisses, das als Bezugsrahmen fungiert, nach dessen Maßgabe man das andere Denken deutet, sowie be- bzw. verurteilt. Wenn an den buddhistischen Lehren und Praktiken etwas unsinnig erscheint, neigt man gerne dazu, dies dortigen Inkonsistenzen zuzuschreiben und nicht der eigenen mangelhaften Verstehensweise. In den entsprechenden Darstellungen spiegelt sich dann überwiegend das Weltbild des Interpreten, wogegen dasjenige der thematisierten Tradition häufig nur verzerrt zum Ausdruck kommt.¹

Eine derartige Haltung wird heute meistens als ‚euro‘-, ‚christo‘-, ‚ethno‘-, ‚logo‘- etc. ‚zentrisch‘ bezeichnet. Kritiker fordern dagegen einen nicht-zentrischen Ansatz, der es sich zum Ziel setzt, das zu verstehende Fremde nicht durch die eigenen begrifflichen Vorgaben zu dominieren, sondern seinen unreduzierbaren Eigenheiten und Selbstdarstellungen stärker gerecht zu werden. Für die

¹ Eine historische und systematische Einführung in die Problematik interkultureller Hermeneutik bieten z.B.: Brenner, Peter J.: *Interkulturelle Hermeneutik. Probleme einer Theorie kulturellen Fremdverstehens*, in: Peter Zimmermann (Hrsg.): ‚Interkulturelle Germanistik‘. Dialog der Kulturen auf Deutsch?, Frankfurt a.M. u.a. 1989, S. 35–55; Matthes, Joachim: *Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens*, in: Jörg Bergmann u.a. (Hrsg.): *Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33*, Opladen 1993, S. 16–30; Bredella, Lothar: *Ist das Verstehen fremder Kulturen wünschenswert?*, in: Lothar Bredella/Herbert Christ, (Hrsg.): *Zugänge zum Fremden*, Gießen 1993, S. 11–36; Brocker, Manfred/Nau, Heino Henrich (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997. Sowie folgende Aufsätze in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (1999), Heft 3, darin: Matthes, Joachim: *Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential*, ebd., S. 411–426; Horstmann, Axel: *Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?*, ebd., S. 427–448; Straub, Jürgen/Shimada, Shingo: *Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften – erörtert am Beispiel „Religion“*, ebd., S. 449–477.

Vergleichende Religionswissenschaft z.B. fasste Wilfred Cantwell Smith diese Forderung in die programmatische Formulierung: „Es kann kein religionswissenschaftliches Untersuchungsergebnis Gültigkeit besitzen, wenn es nicht von den Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden kann.“²

Die größere Bereitschaft, andere Denk- und Lebensweisen als solche wahrzunehmen und mit ihren divergierenden Geltungsansprüchen neben sich zuzulassen, ist das Symptom einer veränderten Lebenssituation, wie sie sich im Kontext der zu ihren Konsequenzen geführten, „radikalisierten Moderne“³ ausbildete. Es lohnt daher, genauer zu betrachten, was diese u.a. auch als „Postmoderne“, „andere Moderne“, „zweite Moderne“, „reflexive Moderne“ etc.⁴ genannte Situation ausmacht und welche Anregungen für ein interkulturelles Verstehen sich daraus ableiten lassen.

1.1. Dialogisches Verstehen vor dem Problemhintergrund der radikalisierten Moderne

Die Dynamik der Moderne hat vor allem in der industrialisierten westlichen Welt eine Situation entstehen lassen, die durch den Verlust traditioneller Einheit und Verbindlichkeit eine Gleichzeitigkeit sehr unterschiedlicher Wirklichkeitsverständnisse möglich gemacht hat. Initiiert wurde diese Entwicklung in der Aufklärung anlässlich eines Infragestellens der selbstverständlichen Gültigkeit der Tradition im Namen der Vernunft. Anthony Giddens beispielsweise charakterisiert diesen Prozess als ein zunehmendes Reflexivwerden des Denkens in der Moderne.⁵ Die traditionell vor allem vom Christentum und einer christlich rezipierten antiken Philosophie her verbürgte Gewissheit wurde verdrängt durch ein auf der Grundlage von Beobachtung und der Kohärenz des wissenschaftlichen Verfahrens begründetes Wissen.⁶ Dieses Wissen erhob zwar ebenfalls häufig den Anspruch auf Letztgültigkeit, geriet aber auch selbst immer wieder in den Sog der Reflexivität und blieb prinzipiell revidierbar, was nach Giddens dazu führte: „daß die Reflexivität der Moderne im Grunde die Vernunft untergräbt, jedenfalls

² Smith, Wilfred Cantwell: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?*, in: Mircea Eliade/Joseph M. Kitagawa (Hrsg.): *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, S. 75–105, hier S. 87.

³ Ich favorisiere den Ausdruck ‚radikalisierte Moderne‘, wie ihn z.B. Albrecht Wellmer verwendet (vgl. Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M. ⁵1993). Anders als der Begriff ‚Postmoderne‘ gibt er zum Einen der Kontinuität zur Moderne Ausdruck, vermittelt zum anderen aber auch die zu den Konsequenzen führende Steigerung des in der Moderne bereits Angelegten, stärker als etwa ‚andere Moderne‘ etc.

⁴ Vgl. Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, a.a.O., Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. ¹²1996; Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin ⁵1997; Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hrsg.): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt a.M. 2001.

⁵ Giddens, Anthony: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. ³1999, [Orig. 1990], S. 52–72.

⁶ Ebd. S. 66.

dort, wo Vernunft im Sinne des Erwerbs unumstößlich sicheren Wissens aufgefaßt wird.“⁷ Aus dem auf Dauer gestellten Hinterfragen vermeintlicher Gewissheiten ergibt sich ein dynamisches Nacheinander und Nebeneinander unterschiedlicher Formen der Welt- und Daseinserschließung mit divergierenden Wahrheitsansprüchen.

Ein weiterer Aspekt der Modernisierungsdynamik ist nach Giddens die globale Verfügbarkeit lokaler Lebenswelten.⁸ Er spricht von einer „Entbettung“, wodurch vormals örtlich und zeitlich begrenzte Vorstellungen und Praktiken aus ihrem Umfeld herausgehoben und allgemein zugänglich wurden. Giddens beschreibt hier einen Vorgang, der durch den Fortschritt der Informations- und Kommunikationsmedien, die Globalisierung des Handels, intensivierten kulturellen Austausch, Zuwanderung, Tourismus, ebenso wie durch eine verstärkte wissenschaftliche Erschließung auch abgelegener fremder Kulturen oder untergegangener Zivilisationen die Vielfalt der Formen menschlicher Denk- und Lebensweisen potentiell jedermann zur Kenntnis bringt. Unter diesem Eindruck weicht das auf Einheitlichkeit ausgerichtete Erkenntnisideal der westlichen Gesellschaften im Anschluss an traditionelle Vorstellungen bezüglich des *einen* Gottes und der *einen* Vernunft einem Bewusstsein der Diversität und Vielfalt von Rationalitätsformen.⁹ Als charakteristisch für eine solche Diagnose können hier die Ausführungen von Wolfgang Welsch gelten, wenn er konstatiert, dass „Im Ganzen der Rationalität (...) zuletzt nicht Vereinbarkeit und Harmonie, sondern Vielfältigkeit und Dissens“ herrscht.¹⁰

In der Auseinandersetzung vor allem mit den Systementwürfen der Aufklärung und des deutschen Idealismus manifestierten sich die neuen Gegebenheiten im Bereich wissenschaftlicher Theoriebildung einerseits negativ als Krise absoluter Erkenntnisansprüche und begrifflicher Vereinheitlichungen, andererseits positiv in einer größeren Bereitschaft zu epistemologischer Selbstkritik und Zurückhaltung sowie einer Bejahung von Vielheit und Differenz – eine Entwicklung, die teilweise auch mit einer Wende von einem monologischen zu einem dialogischen Erkenntnisideal einherging, denn vor dem Hintergrund der Einsicht in die Bedingtheit und Begrenztheit der eigenen Diskurse werden selbstbezüglich argumentierende Universal-Theorien zunehmend unglaubwürdig. Dialogisch ausgerichtete Ansätze sind dagegen eher in der Lage, den Gegebenheiten der radikalisierten Moderne zu entsprechen, weil sie sich in der wissenschaftli-

⁷ Ebd. S. 55.

⁸ Vgl. ebd. S. 28–43.

⁹ Vgl. Schnädelbach, Herbert (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 1984; ders.: *Vernunft und Geschichte: Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a.M. 1987; ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992; Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a.M. 1996; Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. ²1996; Jamme, Christoph: *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a.M. 1997.

¹⁰ Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 572, siehe auch ders.: *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 263ff.

chen Erkenntnisgewinnung ausdrücklich anderen Diskursen öffnen.¹¹ In diesem Sinne schreibt z.B. Peter V. Zima: „Im Gegensatz zu monologisch strukturierten Theorien (...) betrachtet dialogische Theorie Alterität nicht als Hindernis oder Ärgernis (...), sondern als Möglichkeit, das eigene Denken durch die Aufnahme des Anderen zu öffnen und zu vervollkommen.“¹² Ein solches dialogisches Erkenntnisideal soll deshalb auch für die vorliegende Arbeit leitend sein.

Im Hinblick auf die Aufgabenstellung eines interkulturellen Verstehens möchte ich zunächst folgende Leitintention näher begründen, wie sie sich vor dem Problemhintergrund der radikalisierten Moderne besonders deutlich abzeichnet, nämlich: im Bewusstsein kognitiver Begrenztheit vorschnellen Universalisierungen partikularer Ansichten gegenüber kritisch zu sein und den Verstehensprozess statt dessen stärker auf die Andersheit der anderen Denkweisen auszurichten. Zu diesem Zweck sollen vier Begründungskomplexe unterschieden werden, anhand exemplarisch ausgewählter Positionen, die, ohne in jedem Fall explizit dialogisch zu sein, zur Formulierung einer dialogischen Hermeneutik als begründungsrelevant gelten können.

1.1.1. Situierung und Pluralität von Rationalitätsformen

Ein Grund dafür, den thematisierten fremden Traditionen in deren Eigen- und Andersheit gerecht zu werden, anstatt sie den eigenen universal gesetzten Normen und Standards zu unterwerfen, ergibt sich aus der Einsicht, dass die Plura-

¹¹ Siehe hierzu: Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970; Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977; Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992; Casper, Bernhard: *Das Dialogische Denken, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, München 2002; Zima, Peter V.: *Dialogische Theorie. Zum Problem der wissenschaftlichen Kommunikation in den Sozialwissenschaften*, mit anschließender Kritik und Replik, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 10 (1999), Heft 4, S. 585–669; ders.: *Was ist Theorie? Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Tübingen/Basel 2004. Bezüglich dialogischer Ansätze im Zugang zu anderen Kulturen bzw. Religionen seien folgende Arbeiten hervorgehoben: Bsteh, Andreas (Hrsg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987; Brück, Michael von (Hrsg.): *Dialog der Religionen. Bewußtseinswandel der Menschheit*, München 1987; Panikkar, Raimon: *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990; Waldenfels, Hans: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990; Rosenstein, Gustav: *Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute*, Hamburg 1991; Gottowik, Volker: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997; Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999; Reinhardt, Thomas: *Jenseits der Schrift. Dialogische Anthropologie nach der Postmoderne*, Frankfurt a.M. 2000. Einen dialogischen Ansatz in der Begegnung von Christentum und Buddhismus verfolgen u.a.: Waldenfels, Hans: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg u.a. ²1978; ders.: *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982; Schmidt-Leukel, Perry: „Den Löwen brüllen hören“. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn u.a. 1992; Brück, Michael von/Lai, Whalen: *Buddhismus und Christentum*, München 1997.

¹² Zima: *Dialogische Theorie*, a.a.O., S. 586.

lität menschlicher Denkweisen nicht nur ein vielleicht bedauerliches historisches Faktum darstellt, sondern dass sie verankert ist in den Konstitutionsbedingungen des Denkens selbst. Die Universalisierung der eigenen Denkweisen bezieht ihre Legitimation aus einem erkenntnisfundamentalistischen Ansatz¹³, welcher glaubt, aus Inhalt und Form eines durch privilegierten Wirklichkeitsbezug ausgezeichneten Rationalitätskonzeptes heraus einen universellen Maßstab gesicherten Wissens gewinnen zu können, mit dessen Hilfe sich auch die Denkweisen anderer Kulturen erschließen und bewerten lassen. Richard Rorty z.B. hat dargestellt, wie sich die Prävention eines allgemein verbindlichen Erkenntnis-schemas legitimiert durch die Behauptung, dass dieses auf einem unbedingten Erkenntnisfundament aufbauen kann, von dem ausgehend aller Bedingtheit enthobene, absolute Wahrheiten möglich sein sollen.¹⁴ In der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes wurde ein solches Fundament im Denken aufgesucht, da die Selbstgewissheit des Denkens auch dann gesichert schien, wenn alles andere zweifelhaft ist.¹⁵ In der Klärung und Ausarbeitung dieses Fundamentes besteht vor allem seit der kantischen Analyse der transzendentalen Leistungen des Subjekts die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die dann dazu beitragen soll, so Rorty: „mittels unserer eigenen gläsernen Natur das Universum außer uns akkurat wiederzugeben.“¹⁶ Die erkenntnistheoretische Philosophie bemüht sich, durch Disziplinierung der subjektiven Erkenntnismittel die Erkenntnisgegenstände in ihrer Objektivität zu erfassen, um somit zu notwendigen und universalisierbaren Aussagen zu gelangen. Divergierende Darstellungen eines Sachverhaltes ließen sich auf der Basis eines solchen in sich fundierten Verfahrens der Wahrheitsgewinnung eindeutig entscheiden. Ein derart ausgezeichnetes Denken könne dann unter Berufung darauf, „einen privilegierten Kontakt zur Wirklichkeit“ zu haben, von sich behaupten, „mehr als bloß *ein* Beschreibungssystem unter anderen“ zu sein.¹⁷

Die Dignität erkenntnisfundamentalistischer Ansprüche wird jedoch fragwürdig, wenn sich der Eindruck durchsetzt, dass das scheinbar in sich selbst fundierte Denken eingebunden ist in ein Netz vielfältiger Abhängigkeitsverhältnisse, die sich seiner vollständigen Kontrolle entziehen. Damit verbindet sich die Einsicht, dass die vermeintlich notwendigen und invarianten Konzepte nicht nur einer rein theoretischen Einstellung entstammen, sondern als Derivate eines praktischen und symbolisch strukturierten Lebenszusammenhangs angesehen werden müssen, dessen wechselhafte und kontingente Umstände in ihre Konstitution mit eingehen.

Einer der frühesten und schärfsten Mahner bezüglich der Abkünftigkeit des Denkens von den Bedingungen und Gegebenheiten des Lebens war Friedrich

¹³ Siehe auch Bieri, Peter (Hrsg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Weinheim ⁴1997, S. 178ff.

¹⁴ Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. ⁴1997, [Orig. 1979]. Siehe auch Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 211–225.

¹⁵ Vgl. Rorty: *Der Spiegel der Natur*, a.a.O., S. 14ff., 150ff., 156.

¹⁶ Ebd. S. 387.

¹⁷ Ebd. S. 392.

Nietzsche. Dem „asketischen Ideal“ eines Philosophen, welches darin besteht, sich in den reinen Gedanken zu vertiefen und dabei eine extramundane Position einzunehmen, hält er entgegen, dass auch dieser Philosoph ein Wollender und Fühlender ist,¹⁸ dass auch er eingebunden ist in eine spezifische Lebensweise, in der er sich zu behaupten hat, die in ihm Sehnsüchte und Abneigungen weckt, welche unbemerkt in sein Denken und seine Vernunftkonzeptionen mit eingehen.¹⁹ Die vorgeblich rein theoretischen Konzepte entpuppen sich für Nietzsche als Ausdrucksgestalten eines interesseliterten Lebenswillens und damit als perspektivisch. Somit kann keines dieser Konzepte für sich mehr einen unbedingten Status beanspruchen.²⁰

Viele einflussreiche Autoren haben in unterschiedlicher Weise auf die Abkündigung und Bedingtheit jedes kognitiven Weltbezugs aufmerksam gemacht. So ging z.B. Karl Marx davon aus, dass das Bewusstsein des Menschen von seinem gesellschaftlichen Sein, d.h. vor allem den materiell-ökonomischen Gegebenheiten bestimmt wird, Sigmund Freud verwies auf das „Unbewusste“ als den zentralen Bestimmungsgrund des Bewusstseins, Wilhelm Dilthey betonte die Einbindung kognitiver Akte in einen historischen Lebensprozess, wodurch sie gleichursprünglich von affektiven und voluntativen Erfahrungsdimensionen durchdrungen und geprägt sind, Martin Heidegger bestimmte in seiner Existenzialontologie das menschliche „Dasein“ als „In-der-Welt-sein“, wodurch jedes Verstehen in einem präreflexiven Umgang mit den Dingen der Welt gründet, Hans-Georg Gadamer bemühte sich in seiner philosophischen Hermeneutik der unhintergehbaren Vorurteilhaftigkeit jedes Verstehens Rechnung zu tragen, Ludwig Wittgenstein zeigte in seinem Spätwerk, dass sich die Bedeutung von Aussagen ergibt aus deren regelgeleiteten Gebrauch innerhalb eines „Sprachspiels“, welches wiederum eingebunden ist in den Kontext einer „Lebensform“, die aktuelle Hirnforschung zeigt die Abhängigkeit aller mentalen Tätigkeiten von der funktionalen Architektur des neuronalen Systems usw.

Jürgen Habermas beschreibt dieses Umdenken als eine Kritik an den metaphysischen Grundlagen der abendländischen Philosophie, auch noch in ihren modernen Ausformungen. Als Motive dieses „nachmetaphysischen Denkens“ benennt er einen „Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphiloso-

¹⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Kritische Studienausgabe Bd. 5, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1999, [1886], S. 29f.

¹⁹ Pointiert und polemisch schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse*: „das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., S.17.)

²⁰ So heißt es bei Nietzsche: „Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis‘ angesetzt hat, Hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie ‚reine Vernunft‘, ‚absolute Geistigkeit‘, ‚Erkenntnis an sich‘ (...) Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘.“ (Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in: Kritische Studienausgabe Bd. 5, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1999, [1887], S. 365.)

phie“, eine „Situierung der Vernunft“ und eine „Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis“.²¹ Aus der Diversität variierender Bedingungskonstellationen ergibt sich synchron und diachron eine Vielheit unterschiedlicher Formen menschlicher Daseinsorientierung und Lebensgestaltung. Zwar lassen sich deren Bedingungen zum Teil noch benennen, aber nicht in der Weise, dass das Denken über sie restlos verfügen könnte, um dadurch wieder zu einem absoluten Standpunkt zu gelangen. Die Bedingungen gehen im Gegenteil als Bedingtheiten in die Bestimmungen kognitiven Welt- und Selbstbezugs ein, als restringierende Faktoren, die durch keine reflexive Aneignung gänzlich zu überwinden sind, weil sie dem Denken auch in der Selbstreflexion immer schon vorausliegen.

Das systematische Ignorieren der Andersheit einer thematisierten Denk- und Lebensform als Folge einer erkenntnisfundamentalistisch legitimierten Verabsolutierung eigener Standards erweist sich vor diesem Hintergrund als nicht gerechtfertigt. Ein solcher Ansatz erscheint als Schwundstufe gemessen am Reflexionsniveau der über ihre Bedingtheit aufgeklärten Vernunft; in den Worten von Welsch: „Volle Vernunft hingegen wäre eine, welche ihre eigene Partikularität nicht leugnet, sondern thematisiert und das ihr begehrende Partikulare nicht diskriminiert, sondern ihm gerecht zu werden sucht.“²²

1.1.2. Die ethische Dimension der Begegnung mit dem Anderen

Die Forderung, anderen Weltanschauungen gerecht zu werden, enthält auch einen ethischen Imperativ. Er leitet sich ab aus der Einsicht, dass die projektive Deformation des zu Verstehenden durch eigene Vorstellungen immer auch einen Akt der Gewalt darstellt, motiviert durch ein Denken, das auf Herrschaft und Kontrolle ausgerichtet ist.

Der interne Zusammenhang von Vernunft und Herrschaft ist ein zentraler Topos der neuzeitlichen Vernunftkritik.²³ Nietzsche etwa interpretierte die vermeintlich ewigen und notwendigen Wahrheiten und Werte als Derivate eines „Willen zur Macht“, mit deren Hilfe sich der Selbsterhaltungstrieb partikularer Lebensformen Geltung verschafft. Horkheimer und Adorno diagnostizierten der abendländischen Vernunft eine innere Dialektik, die in dem Maße, wie sie den Menschen von den Zwängen äußerer Natur befreit, Gefahr läuft, ihn den Zwängen repressiver Systeme zu unterwerfen. Heideggers Rede vom „rechnenden Denken“ im Rahmen seiner Technik Kritik, Derridas Hinweise auf die ethnozentrischen Implikationen des Phono- und Logo-zentrismus der abendländischen Metaphysik, Foucaults Analysen der institutionellen Eingebundenheit der Vernunft in Herrschaftsstrukturen und Disziplinierungsprozesse, Lévinas Kritik an den Unterdrückungsmechanismen in der abendländischen Ontologie und Meta-

²¹ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. ²1997, S. 14f.

²² Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 939.

²³ Zum Folgenden siehe auch Jamme, Christoph: *Die Vernunft in der Moderne. Einleitung*, in: ders.: *Grundlinien der Vernunftkritik*, a.a.O., S. 9–32.

physik und sein Ansatz einer Ethik als Erste Philosophie u.a. haben den Blick für diesen Zusammenhang weiter geschärft.

Die Ursache dafür, dass die Vernunft als ein „Organ der Herrschaft“²⁴ gegenüber ihren Bezugsobjekten repressiv verfährt, wird spätestens seit Nietzsche erkannt in ihrem auf Vereinheitlichung drängenden Funktionsprinzip.²⁵ Durch eine auf Einheit und damit Übersichtlichkeit ausgelegte symbolische Strukturierung von Erfahrungen ist der Mensch in der Lage, in seinen Handlungen vorausschauend und planmäßig auf die Widrigkeiten der Natur zu reagieren und so Macht über sie zu erlangen. Dies geschieht mit Hilfe eines Systems von Allgemeinbegriffen. Das überlebensrelevante Bedürfnis nach zuverlässiger Orientierung des Menschen in seiner Umwelt verlangt danach, die Dinge der Welt in eine an den eigenen Bedürfnissen ausgerichtete begriffliche Ordnung zu integrieren, an der sich das Handeln zum Zweck der Selbsterhaltung ausrichten kann. Alles Fremdartige, das sich der begrifflichen Erfassung entzieht, wirkt bedrohlich, da es im zu beherrschenden Umfeld einen Unsicherheitsfaktor darstellt.²⁶ Es muss so zurechtgestutzt werden, dass es sich in eine überschaubare Ordnung einfügen lässt, wodurch man die Kontrolle behält. Dabei geht aber immer auch etwas verloren. Man erkennt nur das, was vor dem Hintergrund der jeweiligen Bedürfnisse und Interessen als relevant erscheint; alles was darüber hinausgeht wird weggelassen oder so umgeformt, dass es auf die eigenen Prioritäten bezogen werden kann. An Herrschaft orientierte Erkenntnis bemüht sich um Ausdehnung und Konsolidierung des eigenen Einflussbereichs und vollzieht sich somit als ‚Einverleibung‘, als Aneignung des Abweichenden und Reduktion der Vielfalt auf einen einheitlichen Zusammenhang von Allgemeinbegriffen, der seine Ordnung überall durchzusetzen sucht. Für Nietzsche liegt daher: „in jedem Erkennen-Wollen (...) ein Tropfen Grausamkeit.“²⁷

In besonders eindringlicher Weise hat Emmanuel Lévinas auf die ethischen

²⁴ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* Bd. 3., Frankfurt a.M. 1981, S. 138.

²⁵ Vgl. Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 41 ff.

²⁶ In *Die fröhliche Wissenschaft* z.B. schreibt er: „Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein?“ (Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft* („*la gaya scienza*“), in: *Kritische Studienausgabe* Bd. 3, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1999, [1882], S. 355, S. 594.)

²⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., S. 167. An gleicher Stelle schreibt er weiter: „Das befehlerische Etwas, das vom Volke ‚der Geist‘ genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. (...) Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück ‚Außenwelt‘ willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer ‚Erfahrungen‘, auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen, – Auf Wachsthum also; bestimmter noch, auf das Gefühl des Wachstums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft.“

Implikationen eines solchen Denkens aufmerksam gemacht.²⁸ Dabei wendet er sich gegen ein Philosophieverständnis, das Freiheit im Sinne einer Überwindung entgegenstehender Andersheit zur Ausdehnung der eigenen Machtsphäre zum Ideal erhebt. Eine solche Freiheit versteht sich als vollkommene Autonomie des Subjekts, das unbedingt und nicht beschränkt von Anderem den Weltzusammenhang nach seinen Bedürfnissen auslegt, das sich selbst über alles Andere stellt und in ihm nur ein Aufzuhebendes sieht, das den Horizont seines Beiseins eingrenzt. Ihr Imperativ ist nach Lévinas: „sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern“ und bedeutet somit: „keinen Frieden mit dem Anderen, sondern Unterdrückung oder Besitz des Anderen.“²⁹ Unter solchen Voraussetzungen erscheint eine Andersheit, die sich der Subsumtion unter bekannte Begriffsmuster entzieht, als Bedrohung, die es zu beseitigen gilt.³⁰ In diesem Sinne ist für ihn die abendländische Philosophie: „Von ihrem Beginn an (...) vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anders bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie.“³¹

Lévinas sieht dagegen eine ethische Forderung darin, gegen diesen „Narzissmus“³² selbstfixierten Freiheitsstrebens die Freiheit des Anderen einzuklagen,

²⁸ Einen Überblick zur Ethik von Lévinas bietet: Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe Nemo, hrsg. von Peter Engelmann, Wien ³1996, [Orig. 1982]. Siehe auch Hoff, Ansgar Maria: *Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Levinas*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 105 Jahrgang, I (1998), S. 148–161.

²⁹ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, [Orig. 1980], S. 55.

³⁰ Ein Denken, das sich prinzipiell negativ auf das ihm begegnende Andere bezieht, entspricht auch dem, was Nietzsche als „Ressentiment“ bezeichnet. Es ist dadurch charakterisiert, dass es „von vornherein Nein zu einem ‚Außerhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘“ sagt. (Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 270.)

³¹ Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München ²1987, [Orig. 1949–1968], S. 211. Wie schon Nietzsche, Adorno/Horkeimer, Heidegger u.a. erkennt er die repressiven Auswirkungen dieses Freiheitsverständnisses in der uniformierenden und einverleibenden Vorgehensweise des Denkens: „Und hier ist der Anfang jeglicher Macht. Wenn die äußeren Dinge vermittelt ihrer Allgemeinheit der menschlichen Freiheit ausgeliefert sind, so bedeutet dies nicht allein, daß der Mensch sie in aller Unschuld begreift, sondern auch, daß er sie in den Griff nimmt, sie zähmt, sie besitzt. Erst im Besitz vollendet das Ich die Identifikation des Verschiedenen. Gewiß bleibt im Besitz die Realität dieses Anderen, das man besitzt, erhalten, aber eben unter Aufhebung seiner Selbständigkeit. In einer Zivilisation, die ihr Bild hat an einer Philosophie des Selben, vollzieht sich die Freiheit als Reichtum. Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“ (Ebd. S. 190.) Einen Eindruck davon, wogegen die Kritik von Lévinas sich hier wendet, vermittelt das folgende Zitat aus Hegels Geschichtsphilosophie, dort heißt es: „Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden; die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.“ (Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. IV. Band. Die germanische Welt*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig ²1923, S. 763.) Siehe auch Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995, S. 29, 52, 82ff., Han, Byung Chul: *Hegel und die Fremden*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 29 (2004), Heft 3, S. 215–223, sowie Dragonetti, Carmen/Tola, Fernando: *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, Hildesheim u.a. 2004, S. 54ff.

³² Vgl. Lévinas: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 188.

seine irreduzible Andersheit. Diese Andersheit ist dadurch charakterisiert, dass sie meinen Horizont übersteigt, sie begegnet mir als etwas Jenseitiges, das mich zu einer Antwort nötigt, zu einer Reaktion, die nach Lévinas immer schon eine moralische Komponente hat, weil ich allein für die Art dieser Reaktion verantwortlich bin. Ich stehe in der Verantwortung, die Andersheit des Anderen zu respektieren und ihr keine Gewalt anzutun.³³ „Die Moral beginnt, wenn sich die Freiheit, statt sich durch sich selbst zu rechtfertigen, als willkürlich und gewalttätig empfindet.“³⁴

1.1.3. Selbstkritik

Ein weiteres Argument dafür, in der Thematisierung fremder Traditionen soweit als möglich deren Selbstdarstellungen zu berücksichtigen, kann aus dem Umstand abgeleitet werden, dass dadurch in besonderem Maße auch die Möglichkeit einer kritischen Betrachtung der eigenen Tradition gegeben ist.

Der Gedanke, sich aus den Zwängen dominierender und vereinheitlichender Denkschemata zu befreien, um einen kritischen Blick auf sich selbst zu ermöglichen, gehörte schon zum Grundbestand der Kritischen Theorie, besonders prägnant zum Ausdruck gebracht vielleicht in Adornos Philosophie des Nichtidentischen. Adorno bleibt jedoch noch einem monologischen Denken verpflichtet, insofern es ihm darum geht: „mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“, wie er sein Programm in der Vorrede der „Negativen Dialektik“ umreißt.³⁵ Das Subjekt selbst soll die Dimension des nichtzugerichteten Nichtidentischen eröffnen, indem es die unterdrückende Dynamik identitätsphilosophischer Begriffsbildung durchschaut und sich um eine „mimetische“ Haltung bemüht, die ihre Gegenstände nicht für die Zwecke des Subjekts instrumentalisiert, aneignet und verfügbar macht, sondern gewaltfrei versucht, sich anschmiegend und nachahmend ihrer Eigenheit zu nähern.

Nach Habermas bleibt dieser Ansatz inkonsequent, weil die Mimesis, im Bemühen ein subjektzentrisches, instrumentalisierendes Denken zu überwinden, selbst der subjektiven Perspektive verhaftet bleibt. Eine Kritik der instrumentellen Vernunft müsste allerdings „aus der Perspektive der vergewaltigten und deformierten Lebenszusammenhänge“ argumentieren.³⁶ Habermas begegnet den bei Adorno und Horkheimer auftretenden Aporien mit einem kommunikationstheoretischen Konzept, welches den Schritt vom subjekt- bzw. bewusstseinsphilosophischen Paradigma zum Paradigma der Sprachphilosophie vollzieht. Erst auf dem Boden einer „kommunikativen Rationalität“ lässt sich nach Habermas die Subjektzentriertheit zugunsten einer herrschaftsfreien Einbezie-

³³ Vgl. ebd., S. 224.

³⁴ Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 116.

³⁵ Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. ⁸1994, S. 10.

³⁶ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M. ³1985, S. 522, siehe auch 512f., 518f.

hung der Ansprüche anderer Subjekte durchbrechen.³⁷ Erst dann wäre auch eine veritable Kritik eigener Denkweisen und Handlungsformen möglich.

In anderer Weise versucht z.B. Michel Foucault eine distanzierte und damit kritikfähige Position zur eigenen Gesellschaft zu gewinnen, indem er sich um eine Rekonstruktion von Außenperspektiven bemüht. Seinen Ansatz beschreibt er als eine „Ethnologie unserer eigenen Gesellschaft“³⁸. Wie er in einem Gespräch mit Paolo Caruso angibt, versucht er dabei, sich „außerhalb der Kultur, der wir angehören, zu stellen, um ihre formalen Bedingungen zu analysieren, um gewissermaßen ihre Kritik zu bewerkstelligen“.³⁹ In der Psychoanalyse und der Ethnologie erkennt er hierfür hilfreiche Disziplinen, insofern sich erstere um ein Verständnis dessen bemüht, was eine Gesellschaft als ihrer Vernunft nicht gemäß aus sich ausschließt, und die zweite fremde Traditionen thematisiert. In ihrem Verhältnis zu den anderen Humanwissenschaften, die der Perspektive der eigenen Kultur verbunden bleiben, bezeichnet er sie daher auch als „Gegenwissenschaften“⁴⁰, weil sie es ermöglichen sollen, von einem Außen her die epistemologischen Fundamente aufzudecken und in Frage zu stellen, die sonst unsichtbar bleiben.

Im Rahmen einer dialogisch ausgerichteten Hermeneutikkonzeption hat Hans-Herbert Kögler diese Überlegungen in einer Weise weiterentwickelt, die auf die Bedeutung der angemessenen Darstellung des Selbstverständnisses anderer Denkweisen im Bemühen um kritische Selbstreflexion hinweist. Angesichts der Unmöglichkeit einer vollkommenen Explikation der eigenen Erkenntnisbedingungen im Rekurs auf die Selbstevidenz des Cogito oder eines anderen epistemischen Fundaments, also im Wissen um die Bedingtheit des Denkens, stößt Selbstkritik irgendwann an ihre Grenzen, weil die zu kritisierenden Denkmuster nicht nur den Gegenstand, sondern zugleich auch das Medium der Kritik darstellen. Solange die Kritik die zu kritisierenden Denkmuster selber in Anspruch nimmt, kann sie diese nur bedingt hinterfragen, da unter diesen Umständen auch der negative Selbstbezug noch affirmierend wirkt. Kritik setzt dagegen eine Distanz zu sich selbst voraus. Gleichzeitig kann man seinen Verstehenshintergrund aber auch nicht einfach hinter sich lassen. Für Kögler stellt sich daher die Frage: wie kann „das eigene limitierte Vorverständnis zugleich überwunden und in Anspruch genommen werden?“⁴¹

Die Möglichkeit einer solchen Selbsttranszendierung sieht er gegeben im Rahmen einer dialogischen Hermeneutik, die vom eigenen Vorverständnis ausge-

³⁷ Vgl. ebd., S. 523. Wie Welsch bemerkt, unterschlägt Habermas dabei, dass es bei Horkheimer und Adorno primär um eine Versöhnung mit der durch instrumentelle Vernunft zugerichteten Natur ging, die sich jedoch nicht selber artikulieren und somit auch nicht im habermasschen Sinne als Kommunikationspartner auftreten kann. (Vgl. Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 123f.)

³⁸ Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, [Orig. 1966], S. 451.

³⁹ Foucault, Michel: *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Sitter, Frankfurt a.M. 1987, S. 12. Siehe auch Kögler: *Die Macht des Dialogs*, a.a.O., S. 155.

⁴⁰ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 454.

⁴¹ Kögler: *Die Macht des Dialogs*, a.a.O., S. 91.

hend darauf abzielt, dieses „durch das Verstehen des Anderen in Erschütterung zu versetzen.“⁴² Auf diese Weise kann man lernen, sich „mit den Augen des konkreten Anderen zu sehen.“⁴³ Das setzt jedoch „die unbedingte Anerkennung und Rekonstruktion des Selbstverständnisses des Anderen“ voraus.⁴⁴ Dadurch, dass wir eine andere Perspektive kennen lernen, versetzen wir uns in die Lage, auch solche Vorstellungen und Praktiken zu hinterfragen, die im eigenen geistigen Umfeld als Selbstverständlichkeiten nicht zur Disposition stehen. Das Verstehen einer fremden Tradition kann dann „zum Ankerplatz und Ausgangspunkt eines neuen Selbstverständnisses“ werden, „innerhalb dessen wir uns selbst als Andere erfahren.“⁴⁵ Die Außenperspektive eines konkreten Anderen ist nötig, um durch ihn auf solche Machtstrukturen oder Erkenntnispräsuppositionen aufmerksam zu werden, denen jeder unbemerkt auch in der kritischen Selbstbetrachtung noch unterliegt. Dies kann nur in dialogischer Weise geschehen, indem man die Position des Anderen nicht monologisch aus dem Bestand bekannter Denkschemata abzuleiten versucht und damit auf diese reduziert, sondern wirklich neue, überraschende, vielleicht auch irritierende Sichtweisen als reale Alternativen zur Kenntnis nimmt. Die dialogische Verstehensstruktur ermöglicht dann auch erst eine angemessene Kritik der anderen Perspektive, weil sie nicht unreflektiert und dogmatisch auf der Absolutheit der eigenen Normen besteht, sondern diese, vermittelt durch den Anderen, ebenfalls der Kritik aussetzt.

Ein kritischer Blick auf sich selbst, ermöglicht durch die angemessen erschlossene Perspektive eines Außenstehenden, öffnet auch den Blick für Alternativen und erweitert den Handlungsspielraum. Anstöße von außen können helfen, neue Wege im Umgang mit Problemen zu gehen und vom Anderen etwas zu lernen, was einem in selbstbezoglicher Abgeschlossenheit verborgen bliebe.

1.1.4. Pluralitätskompetenz

Als letztes Argument sei hier auf die handlungsrelevanten Konsequenzen angesichts einer Situation unhintergebar Pluralität von Rationalitätsformen verwiesen, wodurch eine der vordringlichen Aufgaben im Entwickeln einer ‚Pluralitätskompetenz‘ besteht, die jenseits der Möglichkeit verbindlicher Einheit dazu dient, sich in der Vielfalt zu orientieren.⁴⁶ Eine solche Kompetenz ist unverzichtbar, um handlungsfähig zu bleiben.

In seiner Konzeption einer „transversalen Vernunft“ bestimmt z.B. Welsch diese „Pluralitätskompetenz“ als ein Vermögen, das inmitten der Vielfalt operiert und Übergänge zwischen heterogenen Rationalitätsformen herstellt, ohne sie auf eine übergeordnete Einheit hin übersteigen zu können.⁴⁷ Das setzt voraus, dass

⁴² Ebd. S. 93.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. S. 92.

⁴⁵ Ebd. S. 146.

⁴⁶ Vgl. Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 433, 831.

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 49, 761ff., sowie Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 295–318. Einen knappe Zusammenfassung dieser Konzeption bietet Welsch in dem Aufsatz: *Vernunft und*

man nicht auf der Universalität der eigenen Weltsicht besteht, sondern bereit ist, sich auf andere einzulassen und mit der Existenz unterschiedlicher aber gleichwertiger Sichtweisen rechnet.⁴⁸

Das Phänomen von Pluralität und Differenz aus der Dynamik der Moderne heraus erscheint im Zuge von Globalisierung und multikultureller Gesellschaft auch als zunehmende Konfrontation mit außereuropäischen Formen der Daseinserschließung, Sinnstiftung und Handlungsorientierung, sowie deren verstärkter Präsenz im eigenen geistig-lebenspraktischen Umfeld. Im Rahmen einer allgemeinen Pluralitätskompetenz macht diese Situation auf verschiedenen Ebenen des Gesellschaftslebens eine spezifisch „interkulturelle Kompetenz“ erforderlich.⁴⁹ Dabei haben der innere Pluralisierungsprozess der Moderne und die Begegnung mit fremden Kulturen sich gegenseitig beeinflusst, sie sind zwei Aspekte einer zusammenhängenden Entwicklung. Der Verlust einer traditionellen Einheit verbindlicher Überzeugungen erhöhte die Bereitschaft und das Interesse, alternative Weltdeutungen zur Kenntnis zu nehmen, und begünstigte so die seit dem 18. Jahrhundert einsetzende intensive Erforschung außereuropäischer Kulturen. Umgekehrt trug das vermehrte Wissen über diese dazu bei, eigene Überlegenheitsansprüche in Frage zu stellen.⁵⁰ In diesem Sinne sieht auch Joachim Renn das Zerbröckeln traditionell fundierter kultureller ‚Substanz‘ im Zuge der Moderne kompensiert durch eine Identitätssicherung auf der Basis von die Vielfalt vermittelnden Übersetzungsprozessen. Die, so Renn, „Geschichte der neuzeitlichen, westlichen, der okzidental rationalen Kultur der Moderne“ führt demnach geradezu zu der Herausbildung einer „Übersetzungskultur“, die „so weit für sich substanzlos geworden ist, daß sie sich in dauerhafter Übersetzung reproduziert“.⁵¹ In dieser Situation gilt: „Übersetzungskompetenz wird zu einem Charakteristikum moderner individueller Identität.“⁵²

Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft, in: Apel/Kettner (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, a.a.O., S. 139–165. Siehe auch den gleichnamigen Artikel mit anschließender Diskussion und Replik in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 11 (2000), Heft 1, S. 79–188.

⁴⁸ Vgl. Welsch: *Vernunft*, a.a.O., S. 729.

⁴⁹ Vgl. Matthes: *Interkulturelle Kompetenz*, a.a.O., sowie Thomas, Alexander: *Interkulturelle Kompetenz – Grundlagen, Probleme und Konzepte*, mit Diskussion und Replik in: *Erwägen Wissen Ethik*, 14 (2003), Heft 1, S. 137–228.

⁵⁰ Vgl. Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, S. 51. In diesem Sinne konstatiert z.B. auch Jacques Derrida einen internen Zusammenhang zwischen einem steigenden Interesse an anderen Kulturen, z.B. im Rahmen der Ethnologie, und der Kritik an den dominanten abendländischen Welterklärungsmodellen, vor allem in Gestalt der metaphysischen Systeme: „Man kann ganz sicher sagen, daß es nicht zufällig ist, wenn die Kritik des Ethnozentrismus – Vorbedingung der Ethnologie – systematisch und historisch gleichzeitig mit der Auflösung der Geschichte der Metaphysik auftritt. Beide gehören sie ein und derselben Epoche an. (Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1997, [Orig. 1967], S. 427.)

⁵¹ Renn, Joachim: *Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne*, in: *Sociologia Internationalis*, 36 (1998), S. 141–169, hier S. 160.

⁵² Ebd. S. 166.

Die Fähigkeit, sich in der Pluralität zu orientieren, ist gerade auch für die zeitgenössische Thematisierung der religiösen Landschaft westlicher Industrieländer zur „Forderung des Tages“ geworden.⁵³ In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg ereignete sich diesbezüglich eine folgenreiche Umstrukturierung, in deren Verlauf sich die traditionelle Bindung an das institutionalisierte Christentum zunehmend lockerte und einer Selbstbedienung im ‚Supermarkt der Weltanschauungen‘ wich.⁵⁴ Peter L. Berger sprach sogar von einem „Zwang zur Häresie“, d.h. einer Situation, die dem Einzelnen in seiner weltanschaulichen Zugehörigkeit eine bewusste Entscheidung abverlangt, gleichzeitig aber auch eine Vielzahl von Entscheidungsalternativen bietet.⁵⁵ Seit den 60er- und 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich das Interesse an nichtchristlichen Traditionen über Randgruppen und Expertenkreise hinaus auf breitere Schichten der Bevölkerung ausgeweitet; außerdem ist durch die Präsenz authentischer Lehrer und die Etablierung von Gemeinschaften das Kennenlernen stark erleichtert. In einer Aufsatzsammlung zum Thema *Religion und Kultur* gehen die Herausgeber in der Einleitung daher so weit zu sagen, dass Europa selbst nicht mehr verstehbar ist, „wenn man es nur im Lichte seiner eigenen religiösen und kulturellen Tradition betrachtet.“⁵⁶

Die durch Heterogenität und Pluralität des Geistes- und Gesellschaftslebens gekennzeichnete Situation der Gegenwart verlangt also für angemessene Strategien des Umgangs mit ihr eine besondere Kompetenz der Orientierung, Vermittlung und Übersetzung, der ein selbstbezüglich auf das Eigene fixiertes Denken nicht entsprechen kann, sondern die ein dialogisch ausgerichtetes Sichöffnen für das Selbstverständnis anderer Denk- und Lebensweisen verlangt.

1.2. Bestimmungsprobleme der im Verstehensprozess beteiligten Selbstverständnisse

Der hermeneutische Ansatz, sich einem fremdem Denken so zu nähern, dass man ihm in seiner Anders- und Eigenheit möglichst gerecht wird, kann somit begründet werden auf der Basis von: a) der konstitutionstheoretischen Einsicht in die Bedingtheit der eigenen Normen und Standards, b) einer ethischen Forde-

⁵³ Vgl. Gladigow, Burkhard: *Europäische Religionsgeschichte*, in: Hans G. Kippenberg/ Brigitte Luchesi (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 21–42.

⁵⁴ Vgl. Gabriel, Karl: *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*, in: Hans Joachim Höhn (Hrsg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 31–49. Siehe auch die immer noch aktuellen Analysen über die Veränderung der Sozialform von Religion unter den Bedingungen der Moderne in Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. ³1996.

⁵⁵ Vgl. Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992.

⁵⁶ Hahn, Alois/Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas: *Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften*, in: dieselben (Hrsg.): *Religion und Kultur*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, Opladen 1993, S. 7–15, hier S. 13.

rung, c) dem Bemühen, selbstkritisch und lernfähig zu sein, und d) dem Wunsch nach Orientierung im pluralen Feld der Weltanschauungen zum Erhalt von Handlungskompetenz.

Unter Berücksichtigung dieser Punkte scheint es mir hilfreich, den hermeneutischen Zugang so zu bestimmen, dass er auf ein Verständnis des **anderen Selbstverständnisses** ausgerichtet ist. Die Wahl dieses Ausdrucks soll verdeutlichen, dass die hermeneutische Situation konstituiert wird durch die Konfrontation unterschiedlicher Verständnisweisen. Das zu Verstehende ist nicht einfach ein Gegenstand, dem man gerecht wird indem man ihn nach Maßgabe der eigenen Verständnisweise deutet, vielmehr handelt es sich um einen ‚Gegenstand‘, der sich selbst bereits in bestimmter Weise versteht. Mein Verstehen des Anderen muss deshalb auch eine von meiner hergebrachten Verständnisweise unterschiedene, andere und neue Verständnisweise beinhalten, die mir vom zu Verstehenden selbst her vorgegeben wird. Sein Selbstverständnis ist es also, was ich verstehen möchte. Die Umsetzung dieses Ansatzes stellt die Forschung jedoch vor vielfältige konzeptionelle und praktische Probleme, die im Weiteren näher zu untersuchen sind.

Soweit es die im obigen Abschnitt geforderte Zielsetzung einer Ausrichtung der Verstehensbemühung auf das andere Selbstverständnis angeht, so besteht bereits im Ansatz ein Problem darin, dass keine Denkweise, Lehre, Tradition etc. in sich homogen ist, vielmehr wird man von einer Vielzahl unterschiedlicher Selbstverständnisse ausgehen müssen, deren Konturen sich vermutlich auch nicht immer klar abzeichnen. Dieser Umstand betrifft dann unmittelbar die Möglichkeiten einer Identifikation und Bestimmung sowohl des eigenen Selbstverständnisses, welches den Ausgangspunkt jeder Verstehensbemühung bildet, als auch jenes, dem man sich im Verstehen nähern möchte.⁵⁷

In diesem Zusammenhang sind metaphysikkritische Überlegungen hilfreich, welche die Bestimmung eines ‚Wesens‘ – im substanziellen Sinne einer eindeutig identifizierbaren und rein präsenten Selbstgegebenheit – in Frage stellen. Die mit solchen Vorstellungen verbundene Abstraktion von konstitutiven und in ihrer Ganzheit unüberschaubaren Bedingungsrelationen ist nicht mehr glaubhaft, sobald man die in der Metaphysik nicht hinreichend einbezogenen diversen Abhängigkeiten jeder Bestimmungsleistung berücksichtigt.

Überlegungen dieser Art stehen im Zentrum der Arbeiten von Jacques Derrida. Im Anschluss an die ontisch/ontologische Differenz Heideggers wendet sich Derrida gegen das metaphysische Diktum einer reinen Selbstgegebenheit des Seienden, d.h. gegen die Vorstellung, dass ein Seiendes als reine, autonom bestehende Präsenz angesehen werden könnte. Als Gegenkonzeption prägt Derrida

⁵⁷ So hat z.B. John D’Arcy May für den christlich-buddhistischen Dialog angemerkt, dass es einen erheblichen Unterschied macht, welche Traditionslinien und Standpunkte innerhalb des eigenen und des fremden Horizontes miteinander ins Gespräch kommen. (Vgl. May, John D’Arcy: *Einige Voraussetzungen der interreligiösen Kommunikation am Beispiel Buddhismus und Christentum*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 40 (1984), Heft 1, S. 26–35, hier besonders S. 32f.)

den Neologismus *différance*. Orthographisch korrekt wäre eigentlich *différence* („Verschiedenheit“). *Différence* leitet sich ab von dem Verb *différer*, das sowohl „unterscheiden“ wie „aufschieben“ bedeutet, es hat also eine räumliche und eine zeitliche Komponente. Im Substantiv *différence* geht der dynamische Aspekt jedoch verloren und es meint nur noch die statische Verschiedenheit. Das eingeschobene *a* entstammt dem Partizip Präsens (*différant*), wodurch in der substantivierten Form als *différance* der dynamische Aspekt wieder betont werden soll. *Différance* meint dann gleichzeitig den Prozess des Unterscheidens und sein Ergebnis.⁵⁸

Das Seiende, um das es Derrida in seinen Überlegungen vor allem zu tun ist, sind Zeichen als Bedeutungsträger, wobei er sich dann auch an Ferdinand de Saussure orientiert. Wie dieser geht Derrida davon aus, dass jedes Zeichen nicht als ein positives Einzelelement gegeben ist, sondern seinen Gehalt ausschließlich aus den Unterscheidungen zu anderen Zeichen bezieht.⁵⁹ Erst durch die Unterscheidungen entstehen einzelne Zeichen und Bedeutungen. Alles ist für uns was es ist, indem wir es auf anderes beziehen, was es nicht ist. Die einzelnen Elemente als solche gibt es nicht, sie haben ihr Sein ausschließlich im System von Differenzen. Derrida schreibt:

„Das Spiel der Differenzen setzt in der Tat Synthesen und Verweise voraus, die es verbieten, daß zu irgendeinem Zeitpunkt, in irgendeinem Sinn, ein einfaches Element als solches *präsent* wäre und nur auf sich selbst verwiese. Kein Element kann je die Funktion eines Zeichens haben, ohne auf ein anderes Element, das selbst nicht einfach präsent ist, zu verweisen (...) Aus dieser Verkettung folgt, daß sich jedes „Element“ (...) aufgrund der in ihm vorhandenen Spur der anderen Elemente der Kette oder des Systems konstituiert. (...) Es gibt nichts, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren.“⁶⁰

Keine Sache existiert für uns aus sich selbst heraus. Sie hat ihr Sein immer nur als Beziehung und Unterscheidung zu anderen. Dem System der Differenzen selbst, das Derrida mit der *différance* bezeichnet, kommt aber auch kein eigenes Sein zu, es *ist* nichts, das sich, auch nicht in der Negation, als ein ‚Etwas‘ denken ließe.⁶¹ Ohne selbst zu sein, bezeichnet die *différance* das „Spiel der Differenzen“, durch das alles Seiende erst zur Erscheinung kommt.

Auch im Hinblick auf das eigene Selbstverständnis darf man nicht damit rechnen, es im Sinne eines substantiellen Wesens erfassen zu können, angemessener ist die Vorstellung, dass die identifizierten Bedeutungselemente in einem dynamischen Wechselverhältnis zu anderen Elementen stehen und in diesen räumli-

⁵⁸ Vgl. Derrida, Jacques: *Die différance*, in: ders.: Randgänge der Philosophie, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1988, [Orig. 1972], S. 29–52, hier S. 33ff.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 36ff.

⁶⁰ Derrida, Jacques: *Positionen*, hrsg. von Peter Engelmann, Graz/Wien 1986, S. 66f. Siehe auch *Die différance*, a.a.O., S. 39.

⁶¹ Derrida wendet sich ausdrücklich gegen eine Interpretation der *différance* im Sinne einer negativen Theologie als ein höheres Sein. Vgl. *Die différance*, a.a.O., S. 32.

chen und zeitlichen Aufschiebungen ihre Existenz haben, im Sinne der *différance*. Wie könnte nun aber eine genauere Strukturbeschreibung zunächst des eigenen, später des fremden Selbstverständnisses formuliert werden, ohne den im Zusammenhang mit der *différance* beschriebenen metaphysischen Abstraktionen zu verfallen? Der in dieser Arbeit im Weiteren noch genauer auszuführende Vorschlag besteht darin, das jeweilige Selbstverständnis zu thematisieren als einen durch spezifische Interessen motivierten und durch Regelgeleitetheit konstituierten Diskurs, dessen Grenzen prinzipiell offen und beweglich sind. Es ist davon auszugehen, dass jeder Diskurs einerseits intern in weitere Diskurse zerfällt, die in einer dynamischen Wechselbeziehung zueinander stehen, sowie andererseits nach außen mit anderen Diskursen verbunden ist, von denen er sich abgrenzt und dadurch seine unabgeschlossene Identität herstellt.

Bei dem Versuch einer konkreteren Bestimmung des eigenen Selbstverständnisses im Hinblick auf eine wissenschaftliche Beschäftigung mit buddhistischen Traditionen wird schnell deutlich, dass sich hier verschiedene Diskurse als explizite oder implizite Verstehenshintergründe durchdringen und überlagern. Wenn wir uns an dieser Stelle sowie im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder mit den Vorverständnisformen im Zugang zu buddhistischen Lehraussagen beschäftigen, beschränken wir uns auf die expliziten Formen im Rahmen der Methodologie verschiedener Wissenschaftszweige. Eine weitergehende Thematisierung kultureller, gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer etc. Kontextbedingungen – auch wenn sie unter Umständen äußerst wirkmächtig sind – würde hier den Rahmen des Darstellbaren sprengen. Die Existenz dieser Aspekte ist jedoch in den Grundsatzüberlegungen insofern zu berücksichtigen, als man dort der unbestimmbaren Weite aller Einflüsse, die das Selbstverständnis und damit den Verstehenshintergrund prägen, ausreichend Rechnung trägt. Dies geschieht z.B., wenn man der Partikularität des eigenen Diskurses einen systematischen Ort gibt, durch eine das Eigene nicht universalisierenden Ausrichtung der wissenschaftlichen Begriffsbildung.

Im Rahmen des akademisch-wissenschaftlichen Bereichs, soweit er uns in Hinblick auf das Thema Buddhismus interessiert, ergeben sich verschiedene, das Selbstverständnis der jeweiligen Interpreten konstituierende Diskurse z.B. aus den entsprechenden Ansätzen innerhalb der Theologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, der Philosophie, der Ethnologie und Kulturanthropologie, der Psychologie oder der Sozialwissenschaften. Der Hintergrunddiskurs und die damit verbundenen spezifischen Interessen tragen dabei wesentlich zur Art der Thematisierung der zu verstehenden Tradition als auch zur Auswahl der dortigen Ansprechpartner bei. Aus diesem Grunde wird es später darum gehen, aus diesen Bereichen stammende charakteristische Formen von Vorverständnis auf ihre hermeneutische Tauglichkeit hin zu prüfen.

Was die vorliegende Arbeit betrifft, so konstituiert sich das wissenschaftliche Selbstverständnis banalerweise in allem, was sie aussagt. Sehr allgemein könnte man den Ansatz zunächst als ‚philosophisch‘ charakterisieren, womit sich vor allem zwei Merkmale verbinden: zum einen das Bemühen um methodologische Selbstreflexion und Begründungsfähigkeit, zum anderen ein die Überlegungen

und Darstellungen immer begleitendes Interesse an Daseinsbewältigung und Selbstvergewisserung.⁶² Dabei werden vor allem solche Standpunkte als hilfreich erachtet, die dem Traditionsstrang der neuzeitlichen Vernunftkritik zuzuordnen sind und in eine Haltung münden, die sich als ‚skeptisch-dialogisch‘ umschreiben lässt. Der hier angestrebte ‚verstehende‘ Zugang zum Buddhismus kann dann auch als ‚philosophischer‘ oder ‚hermeneutischer‘ Zugang bezeichnet werden.

Ähnlich schwierig gestaltet sich die Identifikation des Selbstverständnisses auch im Hinblick auf das zu verstehende Gegenüber, was bereits bei der Bezeichnung ‚Buddhismus‘ einsetzt. Wie etwa Donald S. Lopez, Jr. darstellt, ist das Wort ‚Buddhismus‘ ein zunächst westlicher Sammelbegriff für untereinander durchaus unterschiedliche Traditionen, Strömungen und Entwicklungen, die sich über einen Zeitraum von fast 2500 Jahren⁶³ herausgebildet haben.⁶⁴ Im Zuge eines durch den Kolonialismus ermöglichten bzw. erzwungenen Zugangs zu den entsprechenden Ländern gelangten in jeweils eigene Überlieferungszusammenhänge eingebundene Manuskripte aus weit voneinander entfernten Weltgegenden nach Europa, deren gemeinsames Merkmal zunächst rein formal in der Bezugnahme auf einen *buddha* (Skr., wörtl.: „der Erwachte“, von *buddh*, „erwachen“) bestand. Auf ihrer Grundlage konstruierten westliche Gelehrte in ihren Bibliotheken einen Gegenstand ‚Buddhismus‘ – überwiegend verstanden als eine in den verschiedenen kulturellen Ausprägungen mit sich identische Entität.⁶⁵ So kann man durchaus fragen, ob es überhaupt angebracht ist, die vorgefundene kulturspezifische Vielfalt mit einem einzigen pauschalen Begriff ‚Buddhismus‘ zu benennen.⁶⁶ Das gilt umso mehr, wenn wir Derridas Überlegungen auf unseren Verstehensgegenstand anwenden und ihn auffassen als einen offenen und dynamischen

⁶² Vgl. dazu Schrödter, Hermann: *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Freiburg/München 1979, S. 14f, 16ff.

⁶³ Datierungsfragen sind im Fall des Buddhismus äußerst schwierig und in der Forschung meistens umstritten. So wird die Lebenszeit des historischen Buddha in der Forschungsliteratur für gewöhnlich mit ca. 560 v.Chr. bis 480 v.Chr. angegeben. Nach neueren Untersuchungen ist diese Datierung jedoch zweifelhaft und das Todesjahr später, in einem Zeitraum zwischen etwa 420 v.Chr. und 350 v.Chr. anzusetzen. (Vgl. Bechert, Heinz (Hrsg.): *The Dating of the Historical Buddha*. Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 3, Göttingen 1997, besonders S. 1–14. Siehe auch ders.: *Die Lebenszeit des Buddha – das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. (Philologisch-historische Klasse, 1986, Nr 4).

⁶⁴ Vgl. Lopez, Donald S., Jr.: *Introduction*, in: ders. (Hrsg.): *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago/London 1995, S. 1–29.

⁶⁵ Vgl. ebd., besonders S. 3, 6ff., 12.

⁶⁶ So hält beispielsweise Robert D. Baird den Begriff ‚Buddhismus‘ für unzureichend, um mit ihm die Unterschiede, die etwa zwischen der Theravāda- und der Amida-Tradition deutlich werden, zu erfassen. (Vgl. Baird, Robert D.: *Category Formation and the History of Religions*, Mouton u.a. 1971, S. 138ff.) In welchem Maße der ‚Buddhismus‘ ein westlich-wissenschaftliches Konstrukt ist betonen auch Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von, in: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003, S. 47f. Im Gegensatz dazu betont jedoch etwa Walpola Rahula die Gemeinsamkeiten der verschiedenen ‚buddhistischen‘ Traditionen. (Vgl. Rahula, Walpola: *Zen and the taming of the bull. Towards the definition of Buddhist Thought*, London 1978.)

Verweisungszusammenhang, der sich nicht eindeutig auf ein ‚Wesen‘ festlegen lässt. Wenn wir von ‚Buddhismus‘ reden, beziehen wir uns auf Konzepte und Praktiken, die sich in einem un abgeschlossenen Wechselverhältnis der internen Vielfalt zueinander und in der Auseinandersetzung mit nicht-buddhistischen Traditionen immer wieder neu konstituiert haben und deren situative und ephemere Bedeutungen sich für uns ergeben in einem sich wiederum ständig verändernden Verhältnis zu unserem gegenwärtigen Verstehenskontext.

Trotz der berechtigten Kritik an substanz- oder wesensmetaphysischen Ansätzen hat jedoch ein Buchtitel wie etwa Edward Conzes *Buddhismus. Wesen und Entwicklung*⁶⁷ durchaus seine Gründe, denn es gibt charakteristische Elemente, die bei bestehenden Unterschieden räumlich und zeitlich voneinander getrennte Menschen miteinander verbinden, sofern sie sich auf eine „Lehre des Buddha“ (Skr. *buddhadharma*) berufen und aufgrund derer sie sich von nicht-buddhistischen Traditionen absetzen.⁶⁸ Angesichts der Vielfalt ‚buddhistischer‘ Traditionen wäre es sprachlich jedoch angebracht statt von **dem** ‚Buddhismus‘ vielleicht von ‚Buddhismen‘ zu sprechen oder konkreter eben von ‚buddhistischen Traditionen‘, ‚buddhistischen Lehren‘ oder Ähnlichem, was auch in der vorliegenden Arbeit weitgehend geschieht. In einer den Gegenstandsbereich zunächst nur grob andeutenden Rede ist es aber auch legitim, auf solche etwas umständliche Umschreibungen zu verzichten und so wie etwa vom ‚Christentum‘ auch einfach vom ‚Buddhismus‘ zu sprechen, im Bewusstsein der internen Heterogenität, die dann erst in der näheren Beschäftigung thematisiert wird. Sowieso kann jede Fremdbezeichnung von Seiten eines Forschers nur als provisorischer Platzhalter stehen für die jeweiligen Selbstbezeichnungen der thematisierten Schulen und Richtungen – sie sind letztlich das Maßgebende.⁶⁹

⁶⁷ Conze, Edward: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Stuttgart u.a. ¹⁰1995.

⁶⁸ Zu der Frage nach den konstanten Motiven buddhistischen Denkens siehe auch Zotz, Volker: *Verborgene Einheit: Schulen des Buddhismus*, in: *Ursache & Wirkung. Zeitschrift für Buddhismus*, 8 (1998), Sondernummer Herbst, S. 14–21, sowie ders.: *Geschichte der buddhistischen Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 291–297.

⁶⁹ Jonathan A. Silk beispielsweise hat die pauschalisierende Verwendung des Begriffs *mahāyāna* (Skr., „großes Fahrzeug“) kritisiert und betont, dass hierbei die Unterschiede der damit bezeichneten Lehren verloren gehen. Er versteht die Problematik dieses Sammelbegriffs in Analogie zu der einer allgemeinen Definition von Religion, die ebenfalls immer unter dem Vorbehalt steht, der Vielfalt der darunter befassten Traditionen nicht gerecht zu werden. (Silk, Jonathan A.: *What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications*, in: *NVMEN. International Review for the History of Religions*, Vol. 49 (2002), No. 4, S. 355–405, besonders S. 388ff.) Ein entscheidender Unterschied besteht jedoch darin, dass ‚Religion‘ ein westlicher Terminus ist, während ‚Mahāyāna‘ als eine indigene Selbstbezeichnung bestimmter Richtungen im Buddhismus dient. Wenn wir uns für das andere Selbstverständnis interessieren, dann ist Mahāyāna zunächst dort zu finden, wo Menschen ihre Lehren selbst so bezeichnen, auch wenn sich diese Lehren wiederum voneinander unterscheiden können. Der zentrale Orientierungspunkt sollten die betreffenden Selbstbezeichnungen sein. Ein schwieriger Begriff in diesem Zusammenhang ist allerdings *hīnayāna* (Skr., „kleines“ - „geringes Fahrzeug“), da es sich dabei nicht um die Selbstbezeichnung einer bestimmten Gemeinschaft handelt, sondern von Anhängern des Mahāyāna benutzt wurde als ein abschätziger Name für die Schulen, von denen sie sich absetzen wollten. Weitere häufig verwendete Namen für das „kleine Fahrzeug“ sind Śrāvakayāna, das „Fahrzeug der Hörer“ und Pratyekabuddhayāna, das „Fahrzeug derjeni-

Wie kann nun aber dieses, die verschiedenen als ‚buddhistisch‘ identifizierbaren Traditionen mit jeweils eigenen Selbstverständnissen übergreifende ‚Quasi-Wesen‘ bestimmt werden?⁷⁰ Analog zur Bestimmung des Selbstverständnisses des Interpreten ist auch die Vielfalt buddhistischer Traditionen als ein in Bewegung befindliches Gefüge regelgeleiteter offener Diskurse zu betrachten, die mit anderen buddhistischen oder nichtbuddhistischen Diskursen im Austausch stehen, sich in ihrem Zusammenhang jedoch insgesamt durch spezifische Normen von nichtbuddhistischen Traditionen unterscheiden und dabei eine eigene, ‚buddhistisch‘ zu nennende Form von Rationalität ausbilden. Wir gehen davon aus, dass dieser regelgeleitete buddhistische ‚Diskurs von Diskursen‘ seinen Ausgang nimmt von zentralen Fragestellungen, auf die bezogen sich ein dynamisches Spektrum charakteristisch buddhistischer Antworten entwickelt hat. Welche normativen Fragen und Antworten hier in Frage kommen, wird an späterer Stelle in Einzelbetrachtungen buddhistischer Texte nach und nach herausgearbeitet und zusammenfassend dargestellt in der Bestimmung bedeutungskonstituierender Referenzpunkte buddhistischer Lehren. In der hier vertretenen Interpretation ergibt sich dabei als zentrales Merkmal die Problemstellung des Leidens angesichts einer Erfahrung der Unverfügbarkeit des Daseinsgeschehens und seiner Elemente, dem man in traditionsspezifisch unterschiedlichen Argumentationszusammenhängen und Methoden begegnet durch ein Überwinden mentaler Bindungen an das Unverfügbare.

Diese später weiter ausgeführten buddhistischen Identifikationsmerkmale haben aber nur für solche Menschen Geltung, die sich ausdrücklich buddhistischen Lehren verbunden fühlen und auch damit vertraut sind, was nur für begrenzte Kreise (Mönche oder gebildete Laien) zutrifft,⁷¹ während es bei einer genaueren Betrachtung des alltäglichen Lebens in den entsprechenden Gesellschaften häufig der Fall sein kann, dass eine klare Unterscheidung zwischen ‚buddhistisch‘ und ‚nicht-buddhistisch‘ gar nicht möglich ist und auch von den betreffenden Menschen selbst nicht in dieser Weise vorgenommen wird.⁷²

gen, die allein zur Buddhaschaft gelangen“. Eine ältere Selbstbezeichnung der Mahāyānins ist auch Bodhisattvayāna.

⁷⁰ Ein formaler Bezugspunkt der Zugehörigkeit zu einer buddhistischen Tradition, zumindest bezüglich der Organisation der Mönchs- und Nonnenorden, bildet die „Ordensregel“ (Skr. *vinaya*). Die dadurch gestiftete Gemeinschaft wog zeitweise schwerer als unterschiedliche Ansichten bezüglich der Lehrinhalte; so konnten lange Zeit mahāyānische und nicht-mahāyānische Mönche/Nonnen in gemeinsamen Klöstern zusammenleben. (Vgl. Williams, Paul: *Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundations*, London/New York 1989, S. 4f.) Das zentrale identitätskonstituierende Merkmal, das einen Menschen – entweder als „Mönch“ (Skr. *bhikṣu*) bzw. „Nonne“ (Skr. *bhikṣuṇī*) oder als „Laienanhänger“ (Skr. *upāsaka*) und „-anhängerin“ (skr. *upāsikā*) – zu einem ‚Buddhisten‘ bzw. einer ‚Buddhistin‘ werden lässt, ist jedoch die Zufluchtnahme zu den „Drei Juwelen“ (Skr. *triratna*), d.h. die „Zuflucht“ (Skr. *śaraṇa*) zum Buddha, zu der „Lehre“ (Skr. *dharma*) und zu der „Gemeinschaft“ (Skr. *saṃgha*). (Vgl. Schneider, Ulrich: *Der Buddhismus. Eine Einführung*, Darmstadt 1997, S. 112f.)

⁷¹ Vgl. Lopez, Jr.: *Introduction*, a.a.O., S. 7.

⁷² Die buddhistischen Lehren haben sich im Laufe der Zeit in Indien und in den Ländern ihrer Verbreitung immer mit den autochthonen Vorstellungen und Lebensweisen verbunden. (Vgl. Bechert, Heinz: *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*

Vorausgesetzt, eine solche Unterscheidbarkeit ist hinreichend gegeben, so muss man sich überlegen, wie in der Forschungspraxis mit der nach wie vor bestehenden Vielzahl buddhistischer Selbstverständnisse umzugehen ist und an welchen man sich orientieren soll. Bei dieser Auswahl werden bereits spezifische Interessen wirksam, die sich aus dem eigenen Hintergrund herleiten, und die es dann, soweit möglich, zu benennen gilt.

Für die Zwecke dieser Arbeit möchte ich vor allem zwei Aspekte unterscheiden, in denen sich verschiedene buddhistische Selbstverständnisse ausbilden: 1) Die diversen sich mit eigenen Selbstbezeichnungen voneinander abgrenzenden buddhistischen Schulen, mit deren primär in Texten fixierten Lehren nur eine kleinere Elite umfassend vertraut ist. 2) Die mit präbuddhistischen autochthonen Elementen verbundene volkstümliche Lebensgestaltung, die sehr unterschiedliche lokale Formen annimmt und sich zum Teil deutlich vom Standpunkt der Lehren der Spezialisten in den spezifischen Schulen unterscheiden kann.⁷³

Bezüglich Punkt 1) ist selbstverständlich in den Darstellungen immer deutlich zu machen, welchen Schulen die thematisierten Lehren zugehören, ohne partikuläre Inhalte oder Praktiken vorschnell als allgemein-buddhistisch zu unterstellen. Im Hinblick auf die Unterscheidung der Punkte 1) und 2) soll in dieser Arbeit den schriftlich fixierten Lehren bevorzugte Aufmerksamkeit zukommen. Das liegt vor allem an dem für die hiesigen Untersuchungen leitenden philosophischen Hintergrund, vor dem die **Gedanken**, d.h. die **Lehren** der verschiedenen buddhistischen Traditionen besonders interessant sind. Wie wir noch genauer sehen werden, folgt aus dieser philosophischen Perspektive jedoch nicht, dass es hier um eine ‚Philosophie des Buddhismus‘ oder um ‚buddhistische Philosophie‘ o.Ä. geht, in dem Sinne, dass auch dem Gegenstand unterstellt wird, ein ‚philosophischer‘ zu sein.

Diese Schwerpunktsetzung ist charakteristisch für die westliche Buddhismusrezeption, wogegen zu Recht eingewendet wird, dass bei der Konzentration auf

[*Symposien zur Buddhismusforschung I*], Göttingen 1978, S. 146–341.) Aus der Binnenperspektive der jeweiligen Kulturen ist eine unterscheidende Identifikation buddhistischer oder nicht-buddhistischer Elemente häufig nicht möglich oder zumindest nicht relevant. Das zeigt sich z.B. bei Umfragen nach der Religionszugehörigkeit in Japan; wie Jürgen Straub und Shingo Shimada angeben, liegt deren statistisches Endergebnis zumeist weit über 100%, weil viele Befragte mehrere Religionen angeben. (Straub/Shimada: *Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens*, a.a.O., S. 467ff.) Auch dann, wenn eine Unterscheidbarkeit noch hinreichend gegeben ist, so spielt sie doch im Selbstverständnis der betreffenden Menschen keine Rolle; es ist daher nicht möglich, sie oder ihre Lebensweise eindeutig als ‚buddhistisch‘ oder ‚nicht-buddhistisch‘ zu kennzeichnen. Straub/Shimada schreiben: „In der japanischen Kultur hat die Frage nach der Religionszugehörigkeit offensichtlich keine Relevanz und keinen rechten Sinn. Solange man innerhalb der japanischen Kultur verbleibt, wird man niemals mit dieser Frage konfrontiert; es sei denn, man gerät unglücklicherweise an einen Religionswissenschaftler bei seiner Umfrageaktion.“ (Ebd. S. 468.) Ein klares ‚buddhistisches‘ Selbstverständnis findet sich daher meistens nur bei einer kleineren Elite, die mit den speziellen Lehren vertraut ist und sich einer bestimmten Traditionslinie zugehörig fühlt.

⁷³ Einen Eindruck dieser Vielfalt der lebendigen Tradition in unterschiedlichen Regionen zu unterschiedlichen Zeiten vermittelt Lopez, Donald S., Jr. (Hrsg.): *Buddhism in Practice*, New Delhi 1998.