

erschienen in:

Wie verstehen wir Fremdes? Aspekte zur Klärung von Verstehensprozessen. Dokumentation eines Werkstattgesprächs des Goethe-Instituts München vom 24-26. November 1988; S. 110 bis 121

hrsg. v. Petra Matusche, Goethe Institut München; München 1989;

Narahari Rao

Verstehen einer fremden Kultur

0. Vorbemerkung

Für das Verstehen einer anderen Gruppe verwenden wir notwendigerweise Begriffe, die aus unserem Milieu oder unserer Lebenswelt stammen. Zur Lebenswelt gehören nicht nur die Unterscheidungen, die wir in unserem Alltag machen, sondern auch die geistigen Traditionen, Erzählungen, Bilder im Fernsehen, Berichte, Witze usw. über andere Gruppen. Die Frage, die ich hier erörtern will, ist folgende: Wann ist der Gebrauch der aus der Lebenswelt stammenden Begriffe eher ein Hindernis als eine Hilfe zum Verstehen? Ich möchte zwei Arten des Gebrauchs explizieren, die solche Hindernisse bilden:

- (i) Der erste besteht darin, daß der Andere als Gegenbild zum Selbst konstruiert wird (Gegenbildkonstruktion).
- (ii) Der zweite ist so beschaffen, daß der Andere eine einseitige Entwicklung einer Dimension der eigenen Lebensweise ist (Eindimensionalität des Anderen).

Im weiteren möchte ich die These aufstellen, daß diese beiden Arten des Gebrauchs soziologischen Theorien des 19. Jahrhunderts über nicht-europäische Gesellschaften inhärent sind. Unsere gegenwärtigen Verfahren des Verstehens sind eine direkte Fortsetzung dieser Tradition. Meine These hat daher zur Folge, daß die Existenz der genannten Forschungstradition in bezug auf nicht-europäische Gesellschaften eher hinderlich als förderlich zu ihrem Verständnis ist.

Ich gehe wie folgt vor: Zuerst möchte ich eine Begriffsbestimmung geben zu ›Verstehen‹ und ›Dialog‹. Dann werde ich Beispiele einführen für zwei typische Situationen des interkulturellen Diskurses, denen wir häufig begegnen. Bei der Besprechung dieser Beispiele wird es klar werden, daß unser Reden über beliebige nicht-europäische Gesellschaften ein bestimmtes Muster aufweist. Ich werde die Frage stellen, warum es ein gleichbleibendes Muster gibt beim Reden über so verschiedene Gesellschaften, die über die ganze Welt verstreut sind. Dies führt uns zu einem kurzen Exkurs in das soziologische Theoretisieren von Max Weber. Es bildet den Hintergrund für meine Hauptthese, daß in der soziologischen Theoriebildung des 19. Jahrhunderts ein Definitionsverfahren mit einem Konstruktionsverfahren für die Weltanschauung anderer Kulturen verschmolzen wird. Mit Hilfe dieser Analyse wird ein Beispiel einer Beschäftigung mit fremden Kulturen diskutiert — nämlich Albert Schweitzers Auseinandersetzung mit anderen Weltreligionen

in Beziehung zum Christentum.

1. Begriffsbestimmung von ›Verstehen‹ und ›Dialog‹

Ich verwende den Begriff ›Verstehen‹ im Zusammenhang mit ›Dialog‹. Mit ›Dialog‹ ist nicht irgendein Gespräch gemeint, sondern nur ein solches, das kognitiv orientiert ist; d. h. ›Dialog‹ ist eine Interaktion, wo Lehren und Lernen stattfinden. Dies bedeutet, daß der Begriff ›einen Fremden verstehen‹, wie wir ihn verwenden, von der Assoziation Sympathie haben für den Fremden‹ gelöst werden muß. Sympathie mag eine wünschenswerte Haltung sein — oder kann sogar eine wichtige Voraussetzung für den ›Dialog‹ in unserem Sinne sein — uns kommt es jedoch auf Erkenntnisgewinn an, den wir in der Interaktion mit einer anderen Lebensperspektive erwerben und nicht auf die caritative Haltung gegenüber einer Gruppe. Die Annahme ist, daß man etwas aus der Lebensform der anderen Gruppe lernen kann. Wenn diese Annahme nicht zugestanden wird, macht es keinen Sinn, vom Verstehen einer anderen Kultur zu sprechen.

Wenn wir vom Lernen sprechen, müssen wir *Lernen über* und *Lernen von* jemandem oder einer Gruppe unterscheiden. z. B. kann man über eine Gruppe oder Gemeinde in Indien lernen, daß sie Ayers heißen und kein Fleisch essen. Man kann dies von einem Mitglied der Ayer-Gemeinde lernen, aber es ist nicht notwendig, daß es so gelernt wird. Im allgemeinen kann man Kenntnisse im Sinne von Information über eine Gruppe erwerben — wenn nicht zuverlässiger so doch zumindest genauso zuverlässig — von Personen, die nicht zu dieser Gruppe gehören. Wenn wir vom ›Verstehen einer fremden Gruppe‹ sprechen, so schlage ich vor, meinen wir nicht die Information über die Gruppe; nicht gemeint ist auch der Erwerb solcher nützlichen Fertigkeiten wie Fischen oder Weben oder etwas Auswendiglernen. Wenn wir Wissen grob einteilen in Fertigkeiten, Information und Weltanschauung, dann interessiert uns primär letzteres, wenn wir vom Verstehen einer anderen Kultur sprechen. Das Wort ›Weltanschauung‹ kann aber irreführen; in jedem Fall muß man Weltanschauung im Sinne eines bestimmten Glaubenssystems (belief system) unterscheiden von den Haltungen oder Lebensauffassungen, die sich in der Art, wie jemand handelt und sein Leben führt, zeigen. Was beim Verstehen einer anderen Kultur gelernt werden soll, ist letzteres. Es handelt sich darum, wie man mit der Welt umgeht (z. B. im Hinblick auf die Natur, die Gesellschaft, auf zukünftige und vergangene Generationen, usw.). Eine andere Kultur verstehen hat zu tun mit Lernen der Haltungen in einer anderen Kultur, die sich zeigt in der Art, wie die Menschen handeln. Dieses bedeutet nicht, sich an eine andere Lebensführung zu gewöhnen. Es bedeutet vielmehr das Thematisieren des Umgangswissens, das sich von unserem eigenen unterscheidet. Interkultureller Dialog ist ein solcher Prozeß der Thematisierung. Diesen möchte ich auch als die ›Konstruktion einer Weltversion‹ bezeichnen.

Wir können nun die anfangs erwähnte Frage dieses Beitrags neu formulieren: Wann wird der Gebrauch der unserer Lebenswelt entnommenen Begriffe ein Hindernis anstelle einer Hilfe beim Thematisieren des Umgangswissens oder der Weltversion einer anderen Kultur? (Ein weiterer Punkt sollte erwähnt werden als Teil dieser Begriffsbestimmung. Der interkulturelle Dialog findet nicht nur im Gespräch von Angesicht zu Angesicht statt. Er kommt eigentlich häufiger in den Druck- oder Massen-Medien vor. Dies reicht von gelehrten Aufsätzen über andere Gesellschaften zu Feuilletonartikeln und Filmen über ferne Länder in den Massenmedien, sie alle wirken mit bei der Konstruktion von Weltversionen.)

2. Beispiele

Zunächst möchte ich Beispiele geben für zwei Typen von Gesprächssituationen, an denen europäische und nicht-europäische Partner beteiligt sind. Die Beispiele sind mit Absicht einfach gehalten, um die Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Wahrnehmungsschema zu lenken, das wir im Alltag häufig vorfinden. In akademischen Diskussionen kann man leicht ähnliche, lediglich verfeinerte Muster ausfindig machen.

(i)

D: Wenn in Europa so ein Elend herrschte wie in Indien, hätte schon lange eine Revolution stattgefunden. Inder sind eben zu fatalistisch.

I: Das kann man nicht sagen! Auch in Indien gibt es Rebellion, Reform und sogar Revolution.

D: Ja, ja, natürlich, ich habe es nicht negativ gemeint. Was ich sagen wollte ist, Inder bringen viel Geduld auf und können angesichts des Elends doch noch fröhlich sein. Das hat zwar seine negativen Seiten, doch muß man andererseits auch sagen, daß den Europäern eine solche Gelassenheit (inneres Gleichgewicht? ... »Zufriedenheit? ..!) gänzlich fehlt.

Sicherlich gehen beide Gesprächspartner unzufrieden aus dieser Situation. Der Inder hat wahrscheinlich das Gefühl, nicht verstanden worden zu sein. Der Deutsche hat möglicherweise den Eindruck, daß die Inder Minderwertigkeitskomplexe haben und deshalb eine Sachdiskussion mit ihnen nicht möglich ist. Ich möchte behaupten, daß diese Unzufriedenheit noch auf einen anderen – theoretisch wichtigen – Aspekt hinweist. Darauf komme ich später nochmals zu sprechen. Vielleicht ist man etwas irritiert und meint, daß die von mir konstruierte Situation zwar zu einer Alltagsbegegnung paßt, nicht aber in einer intellektuellen Auseinandersetzung mit einer fremden Kultur vorkommt. Um diesen Eindruck zu beseitigen, möchte ich die beiden folgenden Zitate aus einem richtigen Gelehrten Diskurs anführen und kommentieren.

»Eine große Unwissenheit in bezug auf anderes Denken als das unsere herrscht unter uns. Besonders groß ist sie, was das indische anbetrifft. Mit diesem bekannt zu werden fällt uns so schwer, weil es ganz anders geartet ist als das unsere. Es vertritt die Idee der Welt- und Lebensverneinung. Unsere Weltanschauung aber, wie auch die Zarathustras und der chinesischen Denker, ist welt- und lebensbejahend.« (A. Schweitzer¹)

»A striking characteristic of Indian thought is its richness and variety. There is practically no shade of speculation which it does not include. This is a matter that is often lost sight of by its present day critic who is fond of applying to it sweeping epithets like »negative« and »pessimistic« which, though not incorrect so far as some of its phases are concerned are altogether misleading as descriptions of it as a whole. ... The fact is that Indian thought exhibits such a diversity of development that it does not admit of a rough-and-ready characterization.« (M. Hiriyanna²)

1 A. Schweitzer: Die Weltanschauung der indischen Denker, München 1934, S. 1.

2 M. Hiriyanna: Outlines of Indian Philosophy, Bombay 1973, S. 16.

Die Elemente der Situation, wie ich sie konstruiert habe, wird man in den Zitaten mit Leichtigkeit wiederfinden. Schweitzer benutzt die Begriffe ›lebensverneinend‹ und ›pessimistisch‹, um indisches Denken zu charakterisieren. Hirianna widerspricht und meint, daß eine solche Charakterisierung zu pauschal sei, um auf eine ganze Tradition anwendbar zu sein. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Hiriannas Einspruch nichts Wesentliches beiträgt, zumal Schweitzers Charakterisierung so allgemein gewollt ist. Er könnte entgegenen, daß er damit auf entgegengesetzte religiöse Haltungen bei Indern und Europäern hinweisen wollte. Hirianna lehnt nicht ganz die Terminologie Schweitzers ab. Er selbst benutzt Schweitzers Kontraste, wie ›Lebensverneinung‹ und ›Lebensbejahung‹ in seiner Exposition indischer philosophischer Systeme. Paul Hacker, ein berühmter Indologe, suggeriert, daß eine Erwiderung wie die von Hirianna ‚gerade auf einen Mangel an Gelassenheit zurückzuführen sei.³ Damit ist die Ähnlichkeit zu der geschilderten Alltagssituation vollkommen.

(ii) Die zweite Art von Gesprächssituation werde ich verdeutlichen anhand von zwei Fernsehdokumentarfilmen.⁴ Der eine bezog sich auf eine kleine Gemeinde in Malawi. Ein Satz, der darin vorkam, ist für unseren Zusammenhang besonders aufschlußreich: »Das Leben in Malawi ist Leben miteinander, mit der Natur, mit Himmel und Erde, d. h. ohne Trennung des diesseitigen Lebens vom jenseitigen.« Mit dem Satz war gemeint, daß das Leben der porträtierten Gemeinde charakterisiert ist durch eine soziale Harmonie, Harmonie mit der Natur, und eine Lebenseinstellung, die keinen Konflikt zwischen weltlichen und religiösen Bedürfnissen kennt. Der erwähnte Satz bildet das Leitmotiv dieses Films. Zufälligerweise gab es nach dieser Dokumentation ein anderes Programm mit demselben Leitmotiv – jetzt über Japan und mit dem Titel ›Verlorene Harmonie‹ (von Eva und George Bense). Das Thema dieses Films bestand darin, daß Japans Entwicklung zu einer Industriemacht einen Bruch mit seiner Tradition bewirkt hat, wodurch eine Gesellschaft in Harmonie ersetzt worden ist durch eine Gesellschaft voller Konflikte und Egoismus. Das zugrundeliegende Bild beider Berichte, die von ganz verschiedenen Personen, und mit Bezug auf soziohistorisch gänzlich verschiedene Gegebenheiten hergestellt worden waren, ist identisch. Worauf ich aufmerksam machen möchte, ist nicht, daß diese Dokumentationen das Leben im präindustriellen Japan oder in der Malawigemeinde idealisieren, sondern daß ein gleichbleibendes Bild immer wieder auftaucht, wenn etwas über nicht-europäische Gesellschaften gesagt wird. Dieses Bild ist gleichbleibend, unabhängig davon, ob es eine positive oder negative Darstellung erfährt. Der Kontrast ist der folgende: Während die europäische Kultur angeblich charakterisiert ist durch Individuen, die sich gegenüber Gesellschaft und Natur behaupten, werden nicht-europäische Gesellschaften als etwas gezeichnet, wo sich Menschen in Natur und Gesellschaft einfügen. Ich möchte diese Art des Porträts vom ›Anderen‹ als

3 Hackers Beurteilung bezieht sich nicht direkt auf Hirianna, sondern generell auf die neuhinduistische Apologetik. Siehe: ›Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus‹ in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, Band 12, Jahrgang 1961, München, S. 366-399. Besonders siehe: »Bis heute jedenfalls erweckt das neuhinduistische Denken, auch auf andern Gebieten als dem der Ethik, nicht den Anschein, potentiell fruchtbare Entwürfe gewagt oder gar Leistungen, welche zu diskutieren sich lohnen würden, hervorgebracht zu haben. Der Eindruck tendenziöser Verschleierung und nervös-übereilten Nicht-zu-ende-Gedachtseins, den die Übernahme der tat-tvam-asi-Ethik, ... Radhakrisnans Polemik gegen Albert Schweitzers Behauptung des nichtethischen Charakters der Hindu-Mystik machen, drängt sich leider immer wieder auf ... (S. 398). Es wäre dem indischen Denken zu wünschen, daß es die koloniale Epoche, die den indischen Geist tief verwundet hat, bald überwinden und eine größere Gelassenheit und innere Sammlung wiedergewinnen möge, ...« (S. 399).

4 Die beiden Filme wurden im ZDF am 19.10.88 ausgestrahlt.

Gegenbildkonstruktion bezeichnen. Abhängig davon, wie man die jeweilige Situation bewerten möchte, wählt man wertgeladene Ausdrücke, um das angebliche nicht-europäische Ethos zu verurteilen oder zu verherrlichen. (Man vergleiche die hinlänglich bekannten Bilder von roboterähnlichen südkoreanischen oder japanischen Arbeitern, denen es angeblich an Individualität mangelt wegen ihrer kulturellen Tradition des Konfuzianismus.) Ähnlich ist der Kontrast zwischen Religionen, die den Menschen der Natur unterwerfen, und solchen, in denen der Mensch von der Natur emanzipiert ist, ein konstantes Thema in Diskussionen über die Situation der Moderne. Eigentlich sollte es verdächtig erscheinen, wenn man bemerkt, daß dasselbe Muster angewandt wird auf Gesellschaften an so verschiedenen Orten, wie Japan, Indien, Afrika und auf dem amerikanischen Kontinent (Indianer). Obwohl Bewertungsunterschiede auftauchen, wird überraschenderweise die Glaubwürdigkeit der Berichte kaum in Frage gestellt. Es ist nun interessant herauszufinden warum.

Meine These ist: Um eine Antwort zu finden, muß man die Anfänge der Tradition soziologischer Theorien anschauen, die diese Betrachtungsweise ganz natürlich erscheinen lassen.

Bevor ich weiter darauf eingehe, muß ich noch einen Punkt einbeziehen, der bereits im ersten Beispiel aufgetaucht ist. Der oben erwähnte Kontrast wird sogar häufig von der nicht-europäischen Elite benutzt, um den Unterschied zwischen ihrer Kultur und der europäischen zu beschreiben. Man könnte geneigt sein zu glauben, daß diese Tatsache die Gültigkeit der Anwendung des Schemas bestätigt. Es gibt jedoch eine andere Seite: eine lange Tradition der Klage seitens der Elite nicht-europäischer Gesellschaften, daß Europäer – zum Beispiel die europäische Presse – sie durch die Brille kolonialer Stereotypen betrachten. Solche Klagen werden im allgemeinen ignoriert oder zurückgewiesen als Reaktionen auf Kritik, die auf dem Minderwertigkeitskomplex der einheimischen Elite beruhen sollen, ihrem starken Bestreben nach positiven Bildern ihrer Gesellschaft usw. Ich werde dagegen eine andere Erklärung vorschlagen, die dem ambivalenten Gebrauch des Gegenbilds durch die einheimische Elite Rechnung trägt.

Zu diesem Zweck möchte ich die Aufmerksamkeit lenken auf eine Unterscheidung zwischen Kultur als Umgangswissen und Kultur als Glaubenssystem (belief system). Letzteres ist oft verkörpert in schriftlichen oder mündlichen Texttraditionen. Aus verschiedenen historischen Gründen sind Texttraditionen in der ganzen Welt in den letzten 200 oder mehr Jahren vermittelt worden (mediated) durch eine Forschungstradition, die aus Europa stammt. Folglich sind Terminologie und Sprache der Beschreibung dessen, was man glaubt und was man nicht glaubt, fast gleich in der ganzen Welt und gut bekannt bei den Europäern. Aber das Umgangswissen (knowing-how), das diese Beschreibung vermitteln soll, ist vollkommen anders. Dies macht – um es sehr milde auszudrücken – das Reden über die Weltanschauungen der Inder oder Chinesen usw. sehr problematisch. Wenn es um feierliche Kundgabe der Tugenden und Laster dieser oder jener Weltanschauung geht, scheint die nicht-europäische Elite mit den Europäern übereinzustimmen. Sie sehen aber, daß die Schlußfolgerungen der Europäer hinsichtlich des Alltags nicht zu dem passen, was sie aus eigener Erfahrung wissen. Das ist der Grund für die eben erwähnte Klage über die Stereotypen.

3. Anfänge des soziologischen Theoretisierens und Gegenbildkonstruktion

Die Weltanschauung manifestiert sich in der Weise, wie Menschen ihr Leben führen und nicht notwendigerweise in der Art, wie sie darüber sprechen. Aber ist es so, daß die Art darüber zu reden das Verständnis dessen behindert, was sich in ihren Umgangsweisen aufweist? Ich meine, dies kann so sein, besonders wenn die Kategorien des Darüberredens der soziologischen Tradition entlehnt sind.

Diese Tradition ist nicht in der Weise entstanden, daß es Versuche gab, das Umgangswissen anderer Kulturen zu thematisieren. Mit dem Aufkommen der modernen Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert waren sich die Denker ihrer Einzigartigkeit in der Geschichte höchst bewußt, und ihr Interesse lag im Verstehen dieser Einzigartigkeit und der Prozesse ihres Entstehens. Geschichte und Struktur von Gesellschaften sonstwo waren nur insoweit interessant, als sie zu diesem Verständnis beitragen konnten. Diese Situation bedingte einen bestimmten Typ von Fragen über andere Gesellschaften oder Kulturen:

– In welchen Hinsichten kann die Moderne prämodernen Gesellschaften gegenübergestellt werden? Diese Frage führte unausweichlich dazu, andere Gesellschaften durch solche Charakteristiken zu bestimmen, die die moderne Gesellschaft überwunden und hinter sich gelassen zu haben schien.

– Zweitens, im Hinblick auf die Dynamik der Gesellschaft erhob sich die Frage, welches die Dynamik der präindustriellen Gesellschaft ist, die zur Entstehung der modernen industriellen Struktur führt. Als Pendant dazu wurde gefragt, was für Eigenschaften oder Umstände das Nicht-Entstehen einer modernen industriellen Struktur in nicht-europäischen Gesellschaften bewirken.

Im Rahmen dieses Beitrags ist es weder möglich noch notwendig, weiter in Details zu gehen, wie so viele unserer Begriffe hinsichtlich nicht-europäischer Kulturen dadurch geprägt sind. Ich möchte jedoch zwei Denker erwähnen, deren Kategorien sehr einflußreich in unserem Sprechen über andere Gesellschaften sind, ohne daß uns dieser Ursprung bewußt ist. Karl Marx und Max Weber wollten beide die charakteristischen Merkmale der modernen Gesellschaft dadurch herausstellen, daß sie Erklärungen für zwei in ihrer Zeit auffällige Merkmale zu geben versuchten: (i) die enorme technische Produktivität in der Gesellschaft, in der sie lebten, (ii) die rechtlich-politische Form, innerhalb derer dies stattfand. Die erste führte Max Weber auf die ›okzidentale‹ Naturwissenschaft zurück⁵, die er wie viele andere der mythisch-religiösen Haltung zur Natur gegenüberstellt. Das Wesen von (ii) identifiziert er – genau wie Marx – als ›freie‹ verkaufbare Arbeitskraft (»Freie Arbeit«). So werden die ›wissenschaftliche Haltung‹ gegenüber der Natur und die rationale Organisation der ›freien‹ Individuen betrachtet als bestimmendes Merkmal der modernen Gesellschaft. Im Gegensatz dazu ist die Dynamik der prä-modernen Gesellschaft gemäß Weber bestimmt durch »die magischen und religiösen Mächte und die im Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen«.⁶ Sein Hauptwerk in der Soziologie war der Frage gewidmet, welche Art von religiöser Ethik in der Geschichte des Okzidents das Entstehen der Moderne gefördert hat und was in anderen sogenannten ›Hochkulturen‹ wie Indien und China diese Entstehung gehemmt hat.

(Dies hat vorwiegend die Forschungsvorhaben im 19. und frühen 20. Jahrhundert geprägt.

5 Siehe Max Weber: ›Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie‹, in: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, Hrsg. Johannes Winckelmann, Stuttgart 1973.

6 Max Weber: Ibid. S. 352.

Hauptsächlich hat man Kriterien gesucht, die einerseits die wissenschaftliche von der religiös-mythischen Haltung abgrenzen, andererseits die freie Unterwerfung unter Regeln oder Gesetze von der persönlichen Unterordnung – sei es gemäß der Tradition oder auf Grund von Gefühlen wie z. B. Angst. Entsprechend zu diesen begrifflichen Forschungen wurden empirische Modelle entwickelt, die die Frage beantworten sollten, was das Entstehen der Naturwissenschaft und der Idee der ›freien Unterordnung unter Gesetze‹ in nicht-europäischen ›Hochkulturen‹ gehemmt hat.)

Es gibt verschiedene Arbeiten⁷, die sich damit beschäftigen zu zeigen, daß die empirischen Annahmen hinsichtlich anderer Gesellschaften nicht in der Weise zutreffen, wie es Max Weber dachte. Was ich hierbei herausstellen möchte, ist das Verfahren zur Bildung solcher Modelle.

4. Gegenüberstellung und Gegenbildkonstruktion

Eines der Verfahren der Begriffsbestimmung besteht darin, zwei klar abgegrenzte Situationen gegenüberzustellen, wobei die eine den zu bestimmenden Begriff exemplifiziert und die andere nicht. Dies ist jedoch ein Verfahren, mit dem Begriffe zur Verfügung gestellt werden und das unterschieden werden muß von dem Verfahren, mit Hilfe dieser so zur Verfügung gestellten Begriffe eine Weltversion zu konstruieren. Das Bestimmungsverfahren der Gegenüberstellung von Situationen setzt voraus, daß solche Situationen den Dialogpartnern bekannt sind und daß sie sie unterscheiden können. D.h. es setzt voraus, daß die Dialogpartner eine gemeinsame Praxis der Unterscheidung von Welt teilen. Hier muß man darauf achten, daß die Bestimmung durch Beispiel und Gegenbeispiel nicht gleichzusetzen ist mit der Beschreibung solcher Situationen, die als Beispiel fungieren. Die Begriffsbestimmung durch Anführen von Beispiel und Gegenbeispiel ist vielmehr ein Verfahren, um eine Konvention zu setzen, womit das in der Praxis vorhandene Unterscheidungskwissen in ein Regelwissen überführt wird, d. h. , die Situationen, die voneinander in der Praxis unterschieden werden, werden durch eine Regel aufeinander bezogen. Es wird folgender Vorschlag gemacht: Man fasse die Situationen so auf, daß das Vorhandensein einer Situation gleichzusetzen ist damit, daß die gegenübergestellte Situation nicht vorhanden sein kann. So ist es möglich, ein Gegenüberstellungsverfahren zu verwenden, um den Begriff ›freie Unterordnung unter Gesetze (oder Verträge)‹ in Opposition zur ›persönlichen Unterordnung gemäß Tradition‹ zu bestimmen, indem man Beispiele aus der gemeinsamen Praxis oder Lebenswelt wählt. Beide jedoch – Um einen Begriff aus der Linguistik zu gebrauchen – sind syntagmatische Elemente, die *eine* Weltversion konstituieren und lediglich verschiedene Domänen einer Weltversion gliedern.

Wenn wir eine Weltversion aufbauen, verwenden wir im Gegensatz dazu Begriffe, die durch das oben genannte Verfahren gewonnen worden sind, um eine andere Gliederung der Welt als unsere eigene zu konstruieren. Die Kunst besteht darin auszuprobieren, wie bestimmte, uns wohl vertraute Begriffskontraste unterschiedlich kombiniert werden können, um andere als uns geläufige Weltversionen zu erzeugen. Problematisch bei der Gegenbildkonstruktion ist, daß sie ein Begriffsbestimmungsverfahren auf die Konstruktion der Weltversion überträgt. Sie geht mit dem Verfahren der Konventionssetzung so um, als ob die Festsetzung, was syntagmatische Elemente sind, ein Verfahren der Konstruktion

7 Siehe Martin Fuchs: Theorie und Verfremdung, Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft. Frankfurt 1988.

zweier verschiedener Weltversionen wäre. In unserem Beispiel bildet der Kontrast zwischen der gesetzunterworfenen und nicht-gesetzunterworfenen Domäne einen möglichen Unterscheidungsmodus für zwei Aspekte einer sozialen Existenz. Werden diese Aspekte als zwei trennbare Realitäten verstanden, z. B. als Beschreibungen von zwei verschiedenen Gesellschaften, verliert der Kontrast seinen Sinn.

Die Denker des 19. Jahrhunderts konnten natürlich die beiden Verfahren in eines verschmelzen, weil sie eine Annahme der Universalgeschichte hinzufügten – die Annahme, daß das, was die anderen in Frage stehenden Gesellschaften ausmacht, einem als eigene Prähistorie zur Verfügung steht. Andere Gesellschaften zu verstehen oder zu studieren erschien deshalb als Verfahren, um die angeblich einzige und einheitliche Geschichte der Menschheit zu erforschen. So wurden die Konstruktion einer Weltversion und die Bestimmung der Elemente dieser Weltversion ein und dasselbe Verfahren. Es scheint mir nicht erforderlich zu sein, diese Annahme zu kritisieren. Es reicht aus, darauf hinzuweisen, daß es innerhalb einer solchen Perspektive kein Problem des Verstehens anderer Kulturen gibt, da andere Kulturen Teil der eigenen gegenwärtigen oder vergangenen Praxis sind. Die Reflexion der eigenen Praxis mag notwendig sein, doch kann eine solche Reflexion nicht als ein Prozeß des Dialogs mit alternativen Weltversionen gelten, da in Wirklichkeit keine anderen Weltversionen vorhanden sind. Im nächsten Abschnitt werde ich eine solche Art von Reflexion anführen, die auf den ersten Blick zumindest so aussieht, als ob es ein Versuch wäre, andere Kulturen zu verstehen.

5. A. Schweitzers Reflexion über die Beziehung des Christentums zu den Weltreligionen

Mit A. Schweitzers Einführung zur Weltanschauung der indischen Denker haben wir einen Fall, wie es praktisch aussieht, wenn die Annahme der Universalgeschichte angewendet wird. Auf der einen Seite liegt ein Anspruch vor, mit seiner Charakterisierung des indischen Denkens als ›lebensverneinend‹ das Wesen des indischen Denkens interpretativ zu erfassen. Andererseits sagt er, da ›Lebensverneinung‹ im Grunde nicht durchführbar ist, »sieht sich ... (die indische Weltanschauung) genötigt, der Welt und Lebensbejahung Zugeständnisse zu machen«.⁸ Offensichtlich wird hier die indische Weltanschauung auf zwei verschiedene Weisen im gleichen Atemzug behandelt. Zwar möchte er sagen, was indische Weltanschauung ist, doch wenn Texte und Verhalten der indischen Denker schwer mit seiner Charakterisierung zu vereinbaren sind, gibt er eine diagnostische Erklärung, warum die indischen Denker von dem abweichen, was sie – nach seiner Charakterisierung – denken sollten. Statt Texte und Verhalten der Dialogpartner als Zeichen zu nehmen, werden sie als Symptome behandelt; die Rolle des Interpreten wechselt plötzlich zu der Rolle eines Diagnostikers, der ein schon verstandenes Phänomen nach seinen Ursachen untersucht. Auf diese Weise wird die Aufgabe der Interpretation oder der Konstruktion einer Weltversion überschattet von einer anderen Aufgabe: von der Bewertung und kausalen Erklärung einer als bekannt hingestellten Weltversion.

Doch will er die interpretative Rolle nicht ganz aufgeben. Aber die Interpretation beabsichtigt nicht, eine andere Weltversion zur Verfügung zu stellen, sondern verschiedene Dimensionen der eigenen Version bewußt zu machen, d. h. im Fall von Schweitzer verschiedene Dimensionen der christlichen Religiosität aufzuzeigen. Dieses

8 A. Schweitzer: Ibid, S. 3.

Motiv (– nicht als psychologische Charakterisierung verstanden, sondern kognitiv –) tritt in seinem Buch über indisches Denken nicht so klar zum Vorschein wie in seinem Vortrag mit dem Titel *Das Christentum und die Weltreligionen*.⁹ Hier skizziert Schweitzer seine Sicht der verschiedenen Religionen und ihre Beziehung zum Christentum. Zugrundegelegt ist ein (Neo-)Kantianischer Rahmen, wobei Natur als Gegenstand der Weltkenntnis von dem unterschieden wird, was die Quelle des ›Sollens‹ bildet. Letzteres wird als Geist bezeichnet. In diesem Rahmen wird Max Webers Charakterisierung des Christentums als ›Wirken in dieser Welt‹ aufgenommen. Schweitzer teilt auch Webers kritische Haltung gegenüber der Moderne. Sein Interesse richtet sich auf die ideale Religiosität für das Leben in der gegenwärtigen (modernen) Welt. Christentum ist für ihn von seinen Möglichkeiten her eine solche Religion. Um aber eine klarere Sicht der verschiedenen Dimensionen zu bekommen, was Christentum ist, müsse man sich mit anderen Weltreligionen beschäftigen. Hauptsächlich sind es die indischen und chinesischen Religionen, die er als zwei gegensätzliche Dimensionen des Christentums behandelt: Die Religionen Indiens werden als Reduktion auf das Geistige, die Religionen Chinas als Reduktion auf die Weltkenntnis charakterisiert. Indische Religionen, Brahmanismus und Buddhismus sind – nach Schweitzer – ›monistisch‹ und verneinen die ›Weltkenntnis‹. Im Gegensatz dazu versenken sich chinesische Religionen in Weltkenntnis und glauben, daß Religiosität durch Zuwendung zur Natur erreicht werden kann; in diesem Sinne sind sie ›pantheistisch‹. Das Christentum wird dagegen als dualistisch charakterisiert, das sowohl die Weltkenntnis anerkennt als auch eine Quelle des Sollens (– einen ethischen Ursprung jenseits der Natur –), was Gegenstand des Glaubens ist. Folglich kann das Christentum die Religiosität sowohl chinesischer als auch indischer Religionen assimilieren, ohne deren negative Aspekte zu teilen. Mit anderen Worten, jede nicht-christliche Weltreligion exemplifiziert eine bestimmte Dimension des Christentums. Der Versuch, diese Religionen zu verstehen, bedeutet, sich der einen oder der anderen Dimensionen des Christentums bewußt zu werden, um dessen Tiefe besser zu erfassen.

Wenn wir jede Kultur als eine Weltversion betrachten, würde dieses Verfahren bedeuten, daß jeder anderen Kultur die Möglichkeit abgesprochen wird, eine volle Weltversion zu sein und daß sie für einen amputierten Teil von sich selbst gehalten wird. Um in der anatomischen Metapher zu bleiben, wäre der Dialog mit einer anderen Kultur eine Tätigkeit, in der man einen amputierten Teil von sich unter dem Mikroskop betrachtet, damit seine Konturen klarer werden. Mit solch einer Auffassung von Dialog bleibt das Lernen von einer anderen Kultur auf der Strecke.

9 A. Schweitzer: *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 1950. Besonders siehe S. 32-39 und S. 47-51.