

Hamid Reza Yousefi/
Ram Adhar Mall

Grundpositionen der interkulturellen Philosophie



Interkulturelle Bibliothek

Hamid Reza Yousefi/Ram Adhar Mall

—

**Grundpositionen
der interkulturellen Philosophie**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 1

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Horst Dräger
PD. Dr. Mir A. Ferdowsi
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Wolfgang Klooß
Prof. Dr. Peter Kühn
Dr. habil. Jürgen Maes
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

Grundpositionen der interkulturellen Philosophie

von
Hamid Reza Yousefi und Ram Adhar Mall

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-160-0
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml

Inhaltsübersicht

Vorwort.....	7
I. Allgemeiner Teil (Hamid Reza Yousefi)	11
1. Warum interkulturelle Philosophie?	11
1. 1. Konstruktion der Geschichtsschreibung.....	11
1. 2. Das Andere im abendländischen Denken.....	12
2. Das Zeitalter der Interkulturalität.....	26
2. 1. Parallelistische Ausgleichsphilosophie	30
2. 2. Kommunitarismus interkulturell	37
3. Ansätze interkultureller Philosophie	41
3. 1. Heinz Kimmerle	44
3. 2. Franz Martin Wimmer.....	51
3. 3. Raúl Fornet-Betancourt.....	61
3. 4. Ram Adhar Mall.....	69
4. Methodologie des Toleranz-Dialogs	76
4. 1. Interkulturelle Kompetenz.....	76
4. 2. Die interkulturelle Ästhetik der Toleranz.....	80
4. 3. Erscheinungsformen der Toleranz.....	81
4. 4. Die Grenzen der Toleranz	85
5. Dimensionen des Toleranz-Dialogs	88
II. Systematischer Teil (Ram Adhar Mall)	102
6. Die Notwendigkeit interkultureller Philosophie	102
7. Interkulturalität statt Intra- oder Transkulturalität.....	105
8. Das Wesen des Philosophiebegriffs	107
8. 1. Selbst- und Fremdhermeneutik	112
8. 2. Überlappung, Kommunikation versus Konsens ..	114
8. 3. Die analogische Hermeneutik	119
8. 4. Was interkulturelle Philosophie nicht ist.....	126
8. 5. Was interkulturelle Philosophie ist.....	127
Die Autoren und das Buch.....	133

Vorwort

Die Schriftenreihe ›Interkulturelle Bibliothek‹ wurde im Mai 2004 von Hamid Reza Yousefi, Ram Adhar Mall, Ina Braun und Klaus Fischer ins Leben gerufen. Ziel ist, Forschungen und Erkenntnisse interkulturell ausgerichteter Wissenschaftszweige über ihre jeweiligen Fachgrenzen hinweg einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die sich mit interkulturellen, interreligiösen, interideologischen und interpolitischen Fragen auseinandersetzt.

Interkulturell-philosophische Forschungen haben neben ihrem theoretischen Erkenntniswert oft auch praktisch umsetzbare Ergebnisse, die im Umgang mit anderen Kulturen zu aller Beteiligten Vorteil anwendbar sind. Es erschien daher ebenso vielversprechend wie reizvoll, diese Ergebnisse für eine breitere Leserschaft zusammenzutragen und im Taschenbuchformat zugänglich zu machen.

Die Aufgabenstellung der ›Interkulturellen Bibliothek‹ ist vielfältig und will den globalen Veränderungen der Kulturen in mehrfacher Hinsicht Rechnung tragen: einerseits sind theoretische und empirische Grundpositionen, -probleme und -perspektiven einzelner Fächer und Theorierichtungen innerhalb der Fächer in allen Fachdisziplinen abzustecken, andererseits sollen klassische und neuere Autoren der Weltliteratur einer interkulturellen Lesart zugeführt werden. Von Interesse sind ebenfalls anwendungsorientierte Ansätze zu Problemen interkulturellen Verständnisses wie auch empirische Studien und wissenschaftlich fundierte Erfahrungsberichte.

Interkulturelle Diskurse erfordern außerdem klare Begrifflichkeit: ›Wahrheit‹, ›Absolutheit‹, ›Anerkennung‹, ›Identität‹, ›Differenz‹, ›Überlappung‹, ›Toleranz-Dialog‹ und ›Hermeneutik‹ sind daher nur einige der Termini, die für

das Verständnis der gesamten Reihe konstitutiv sind und aus verschiedenen Dimensionen heraus zu erläutern sein werden.

Hier wird nun der erste Band als Grundstein für die neue Reihe vorgelegt, selbst bereits ein Produkt interkultureller Zusammenarbeit aus der Feder zweier Autoren, die sie mitbegründet haben. Er nähert sich dem Thema ›Interkulturalität‹ aus philosophischer Sicht, und *eine* Forderung ist allen interkulturell-philosophischen Ansätzen gemeinsam, auch wenn sie sich im Detail je nach Forschungsgebiet unterscheiden: die Forderung nach Anerkennung unterschiedlicher Denkrichtungen.

Unter diesem Aspekt aber verrät manch eine Position der traditionellen abendländischen Philosophie (und nicht nur der abendländischen) erhebliche Defizite, oft infolge von starrem Eurozentrismus und in Form eines grundsätzlichen Mangels an Offenheit und Achtung dem Anderen gegenüber. Es muß also zunächst darum gehen, die Geschichte der Philosophie kritisch zu revidieren, um ein Umdenken über das Eigene und das Fremde in Gang zu bringen. Anders ausgedrückt, geht es um eine interkulturell orientierte Konzeption für eine neue Historiographie der Philosophie, ja der Kulturwissenschaften schlechthin.

Die Leser bitten wir um Nachsicht, sollte der Sachverhalt des Eurozentrismus (selbst eine historische Kontingenz) übermäßig betont erscheinen. Der Grund hierfür mag in der übermächtigen und weltbeherrschenden hegemonialen Macht des Eurozentrismus liegen, einer Macht, die die Welt nicht durch eine wertorientierte ›Überlegenheit‹ überzeugte, sondern die sich nur durch die ›Anwendung organisierter Gewalt‹ (Huntington) bis vor dem Ende des kolonial-imperialistischen Zeitalters durchsetzen konnte.

Vorwort

Die Herausgeber und Verfasser hoffen, eine breite Diskussion um eine interkulturelle Orientierung in allen wissenschaftlichen Disziplinen wie bei der Begegnung der Kulturen anzustoßen.

Hamid Reza Yousefi (Trier)
Ram Adhar Mall (München)
im Dezember 2004

I. Allgemeiner Teil (Hamid Reza Yousefi)

1. Warum interkulturelle Philosophie?

1. 1. Konstruktion der Geschichtsschreibung

Die Beantwortung der Fragen: ›Was ist das – die Geschichte?‹ und ›Was ist das – die Philosophie?‹, ist nicht einfach. Als Zeugin der Menschheit ist Geschichte keine apriorische, gegebene Größe, sondern in ihrer Darstellung offen. Historische und philosophische Erkenntnisse werden a posteriori gewonnen. Wahrnehmungen sind somit subjektiv, selektiv und erfahrungsabhängig. Die »Subjektivität des Historikers« muß stets berücksichtigt werden, wenn hinter die Tendenz einer Darstellung historischer Ereignisse als »Bereich der Intersubjektivität«¹ gesehen werden soll. Konstruierte Geschichtsschreibung muß auf ihren wahren Gehalt hin untersucht werden, da sie häufig »von plattem Optimismus geleitet«² ist. Ein interkulturell orientiertes Geschichtsverständnis hält zentristische Geschichtsschreibungen für Zündstoff unversöhnlicher Konflikte, die einer interkulturellen Verständigung im Wege stehen.

Mit der Philosophie verhält es sich nicht anders. Ihre Wesensbestimmung ist nur in einem Kreislauf des Verstehens zwischen Geschichte und Gegenwart möglich. Philosophie ist somit eine »praktische Tätigkeit zur Transformation der Zeit«³, Weltkulturerbe oder »wesentlich Weltweisheit [...] ihr

¹ Ricœur, Paul: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 S. 40 u. 59.

² Schopenhauer, Arthur: *Welt und Mensch*. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, Stuttgart 1992 S. 22.

³ Fornet-Betancourt, Raúl: *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Ein Lehrbuch (Denktraditionen im

Problem ist die Welt. Mit dieser allein hat sie zu tun und läßt die Götter in Ruhe.«⁴ In diesem Sinne zielt Philosophie auf das Konkrete, und vorrangig zielt sie auf den Menschen in seiner sozialen und natürlichen Umgebung. Dabei arbeitet sie die Unterschiede und Gemeinsamkeiten jener komplexen Vielfalt heraus und sucht nach dem gemeinsamen Grund, auf dem diese Vielfalt basiert.

Auch im Zeitalter der Interkulturalität ist es nicht leicht, die Mauer intrakulturellen, rein kulturgebundenen Denkens zu durchbrechen, um den Weg für eine interkulturelle Orientierung und die Harmonisierung der Begegnung verschiedener Kulturen, Religionen und Weltphilosophien zu ebnet.⁵ Es ist erforderlich, nicht nur gegenwartsbezogen zu denken, sondern zugleich das historische Bewußtsein neu zu überprüfen, um ein ausgewogenes Geschichts- und Philosophieverständnis entwickeln zu können.

1. 2. Das Andere im abendländischen Denken

Ist man in interkultureller Betrachtung der Geschichte um Vorurteilsfreiheit bemüht, so ist festzustellen, daß das Verhältnis europäischer Gelehrter zu fremden Kulturen, Religionen und Weltphilosophien aufgrund einer intrakulturellen Orientierung schon bei den Griechen einseitig und problembelastet war. Obwohl es plakativ und etwas schematisch erscheinen mag, bezeichneten die Griechen viele fremde

Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, hrsg. v. R. Fornet-Betancourt = DID, Bd. 13), Frankfurt/Main 2002 S. 23.

⁴ Schopenhauer, 1992 S. 16.

⁵ Traditionsgebundenes Denken ist als Vorbedingung des Verstehens zwar notwendig, aber nur insofern es als geschichtlicher Rahmen auch dort gilt, wo sich verschiedene philosophische Konventionen begegnen. Keine Tradition darf überbewertet werden, wenn es um einen umfassenden Dialog gehen soll.

Völker als ›Barbaren‹, während sie sich selbst im Besitz der Philosophie, der ›Liebe zur Weisheit‹, betrachteten.⁶

Vorurteile sind nicht nur auf allen Ebenen und in allen Strukturen und Dialogformen des politisch-administrativen Systems anzutreffen, sondern auch in den Medien und der Wissenschaft tief eingeschrieben. Sie gewinnen eine Eigendynamik und erzeugen sich nach alten tradierten Mustern stets neu. Während wir eigene Vorurteile nicht als solche erkennen wollen, diagnostizieren wir sofort die Vorurteile des Anderen als Irrtum. Vorurteile werden in langer Tradition verallgemeinert und institutionalisiert. In Europa läßt sich dabei eine West-Ost-Achse und eine Nord-Süd-Achse seit geraumer Zeit verfolgen: »Von Westen nach Osten hält sich jede westliche Nation für zivilisierter und kultivierter als die jeweiligen östlichen Nachbarn, von Osten nach Westen wird dies ganz anders gesehen, der jeweils westliche Nachbar gilt als arrogant und oberflächlich; von Norden nach Süden hält man den südlichen Nachbarn für temperamentvoller, aber auch für unordentlicher und unzuverlässiger als sich selbst, während in umgekehrter Richtung der jeweils nördliche Nachbar als stur, kühl und langweilig gesehen wird.«⁷

Überwiegend der Westen definiert, was ›Objektivität‹, ›Wahrheit‹, ›Gut und Böse‹ ist, und es wird der Eindruck

⁶ Aischylos hat erstmals in seiner Tragödie ›Die Perser‹ einen Unterschied zwischen den Griechen und den sogenannten ›Barbaren‹ festgestellt. Wie er immer wieder betont, sieht er bei den Barbaren Despotie, eine erdrückende Machtentfaltung, eine kniefällige Verehrung des Gottkönigs, bei den Griechen hingegen herrscht der siegreiche kluge Gedanke, der Geist, das Denken. Vgl. Aischylos: *Die Perser*, in: Griechisches Theater, Frankfurt/Main 1964 S. 33.

⁷ Bergmann, Werner: *Was sind Vorurteile*, in: Informationen zur politischen Bildung. Vorurteile – Stereotype – Feindbilder, 2. Quartal, Nr. 271, 2001 (3-9), hier S. 6.

vermittelt, das ›wahre‹ Denken sei nur im Abendland zu Hause; alles andere mude zu exotisch an, um gleichwertig zu sein. Trotz vieler Einflüsse und Anstöße, insbesondere aus dem orientalisches-asiatischen Bereich, wird die europäische Philosophie als etwas Selbständiges dargestellt. Diese Kontinuitätsbehauptung läßt sich mit wenigen Ausnahmen bis heute nachweisen.

Befragen wir die abendländische Geschichtsschreibung über fremde Kulturen, Religionen und Philosophien, so wird bald deutlich, wie stark sie von Vorurteilen und Fehleinschätzungen gekennzeichnet ist. Unter den Gelehrten des Hochmittelalters tritt Thomas von Aquin als ein Hauptvertreter des absolutistischen Christentums hervor. Sein Denken, das überwiegend an die aristotelische Philosophie anknüpft, zeichnet sich durch Überlegungen aus, welche die Bruchstellen zwischen christlichen Glaubenstraditionen und der Philosophie des Aristoteles zu verbinden sucht. Während Thomas von Aquin für Häretiker Kirchenausschluß und Todesstrafe fordert, ruft Martin Luther in seinem Alterswerk zur Vernichtung der Juden auf.⁸

Auch die neuzeitlich-europäische Philosophie läßt keine offene, dialogische Orientierung feststellen. Ebenso läßt Immanuel Kant kein Interesse erkennen, sich mit Standpunkten oder Sichtweisen ferner Kulturen abzugeben. Zunächst distanziert er sich vom expansionistisch-imperialistischen Geist. Er verwirft zwar die Landnahme in der Art der Entdecker und Eroberer mit Gewalt, sieht aber die Vollkommenheit des Menschen nur in temperierten Zonen, nämlich in Europa, erreicht. Allen anderen Völkern

⁸ Vgl. Thomas von Aquin: *Glaube als Tugend*. Summa theologica, Bd. 15, hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg, II, II, qu. 10, 8, Köln 1950 S. 212 und Luther, Martin: *Von den Juden und Ihren Lügen*, hrsg. v. Hans Ludolf Parisius, München 1933 S. 32 ff.

schreibt er ein geringeres Talent zu.⁹ Diese Überlegungen Kants stehen seiner eigenen Forderung nach dem kategorischen Imperativ diametral entgegen, nach dem er die Menschen dazu auffordert, so zu handeln, daß die Maxime ihres Handelns zur allgemeinen Gesetzgebung wird.

Kants Ausführungen über fremde Rassen scheinen die Auffassung Hegels vorwegzunehmen. Hegel hat sich zweifelsohne mit seinem Versuch, auch die außereuropäischen philosophischen Traditionen in seine systematischen Betrachtungen zu integrieren, Verdienste erworben. Dennoch ist seine europäisch-ethnozentristische Philosophieauffassung zurückzuweisen. Er fixiert das *tertium comparationis* ausschließlich in der griechisch-europäischen philosophischen Tradition. Über Afrika führt er folgendes aus: »Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.«¹⁰ Nach Hegel ist es ebenso unmöglich, sich in die Natur eines Afrikaners einzufühlen wie in die Seele eines Hundes.

Hegel wirft dem chinesischen Geist »Phantasielosigkeit« vor, den Indern spricht er zuviel Phantasie zu und sieht Persien als theokratische Monarchie, der er eine Stelle zwischen der asiatischen und der westlichen Welt zuweist. In Ägypten schreitet nach Hegel der Geist ein Stück weiter fort und stellt einen inneren Übergang zum griechischen freien Leben dar. Bei den Griechen beginnt für Hegel das philoso-

⁹ Vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kants Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern (Akademie-Ausgabe), Bd. VI, Berlin 1907 S. 266 und Kant, Immanuel: *Physische Geographie* (Akademie-Ausgabe), Bd. IX, 1923 S. 316.

¹⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, hrsg. v. Georg Lasson, Leipzig 1944 S. 224.

phische Denken überhaupt, wenn auch erst im Stadium des Jünglingsalters: »Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes.«¹¹ Die Vollendung vollzieht sich erst im Römischen Reich, in dem ein Dualismus zwischen dem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und der Befehlsgewalt nach unten herrscht. Diese Zerrissenheit wird nach Hegel durch das Christentum versöhnt und die Weltgeschichte damit vollendet.¹²

Keine einzige außereuropäische Religion, Kultur oder Philosophie findet in seiner Religionstypologie Anerkennung. Sie werden kulturhierarchisch traktiert. Besonders hart verwirft er den Islam, dem er ›Fanatismus‹ vorwirft, und er bezieht sich auf das Christentum, das für ihn ›die Verwirklichung des objektiven Geistes‹ ist.¹³ Aus dieser euphorischen Sicht des Christentums heraus führt Hegel weiter aus: »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,

¹¹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1955 S. 528.

¹² Karl Löwith sieht Hegel als den letzten Geschichtsphilosophen, dessen historischer Sinn »von der christlichen Überlieferung bestimmt und begrenzt« ist. Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Berlin ³1953 S. 59.

¹³ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, Frankfurt/Main 1970 S. 430 f. und Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1969 S. 336 f. Mit dieser Problematik habe ich mich eingehend auseinandergesetzt in Yousefi, Hamid Reza: *Ex oriente lux? – ex cathedra obscuratio ...*, in: *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs*, Teil II: *Angewandte Interkulturalität (Bausteine zur Menschling-Forschung = BzMF, Bd. 6)*, 2004 (165-195).

beherrscht zu werden.«¹⁴ Allen anderen Traditionen wird Philosophie, Religion oder Kultur abgesprochen oder sie wird kulturhierarchisch herabgestuft.

Hegels Weltansicht ist für viele europäische Wissenschaftler exemplarisch. Ein Denker wie Albert Schweitzer hielt Islam und Judentum für statische und absterbende Religionen. Der Islam besitzt nach ihm »keine geistige Originalität und ist nicht eine Religion, in der ein tiefes Denken über Gott und die Welt vorliegt.«¹⁵ 1928 war Gustav Mensching der Ansicht, daß der Islam »außer seinem Fanatismus wenig Originelles uns zu sagen hat.«¹⁶ Noch 1974 beharrte Mensching: »Der Islam ist eine militante Religion von seinen Anfängen an.«¹⁷ Menschings Islambild war beeinflusst von dem Orientalisten Otto Spieß, der sich unmittelbar auf Hegel bezog.

Edmund Husserl bewegt sich in seinen Artikeln, die er für die japanische Zeitschrift ›The Kaizo‹ verfaßte und die teilweise interkulturell gelesen werden könnten, zumindest bezüglich der buddhistisch-hinduistischen Philosophie in eine andere Richtung. Er sieht in den buddhistischen Schriften »eine unserer europäischen völlig entgegengesetzte Art, die Welt anzuschauen, kennenzulernen [...] und aus diesem Verstehen heraus ihre lebendige Wirkung zu erfahren. Für uns, für alle, die in dieser Zeit des Zusammenbruchs unserer durch Veräußerlichung entarteten Kultur sehnsuchtsvoll Umschau halten, wo noch seelische Reinheit und Echtheit,

¹⁴ Hegel, 1955 S. 763.

¹⁵ Schweitzer, Albert: *Das Christentum und die Weltreligionen* (1922), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, München o. J. (669-716).

¹⁶ Mensching, Gustav: *Das Christentum im Kreise der Weltreligionen*. Grundsätzliches über das Verhältnis der Fremdreligionen zum Christentum (Aus der Welt der Religion, Religionswissenschaftliche Reihe, hrsg. v. G. Mensching Bd. 3), Gießen 1928 S. 7.

¹⁷ Mensching, Gustav: *Der offene Tempel*. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974 S. 177.

wo friedvolle Weltüberwindung sich bekunden, bedeutet dieses Sehendwerden für die indische Art der Weltüberwindung ein großes Erlebnis.«¹⁸ Auch sieht Husserl die universalen Gemeinschaften als ›Menschheiten‹, zu denen er auch die europäische Menschheit zählt. Später nimmt er aber Abstand von solchen interkulturell relevanten Positionen. Die Janusköpfigkeit Husserls zeigt sich in seiner Anschauung der außereuropäischen Philosophien: »Nimmt man den Begriff Wissenschaft und den ursprünglich damit sich deckenden Begriff Philosophie in strengem Sinn, so sind die alten Griechen die Schöpfer der Philosophie bzw. Wissenschaft. Was man bei den alten Babyloniern, Ägyptern, Chinesen und selbst Indern mit den gleichen Worten benennt, mag Erkenntnisse enthalten, die eine strenge Wissenschaft bestätigen, inhaltlich übernehmen, in ihre methodische Art und Einstellung einbeziehen kann, aber mit Grund machen wir doch zwischen beidem einen radikalen Schnitt und nennen evtl. dieselben Erkenntnisse und Selbstbegründungen auf der einen Seite vorwissenschaftliche oder unwissenschaftliche, auf der anderen wissenschaftliche.«¹⁹ Indem Husserl die asiatische Philosophie als unwissenschaftlich, die europäische hingegen als wissenschaftlich deklariert, sieht er in Europa »etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschheitsgruppen an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren [...] Ich meine, wir fühlen es (und bei aller Unklarheit hat dieses Gefühl wohl sein Recht), daß unserem europäischen Menschentum eine Entelechie eingeboren ist, die den euro-

¹⁸ Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, mit ergänzenden Texten, hrsg. v. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Husserliana Bd. 27), Dordrecht 1989 S. 125.

¹⁹ Ebenda, S. 73 f.

päischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht.«²⁰

Heidegger geht ebenfalls von der Eigenständigkeit der europäischen Philosophie aus: »Deshalb sind sie [die Europäer] heute in stande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.«²¹ Heideggers Identitäts-Differenz-Bild des Griechischen wird aber angesichts folgender Anekdote fraglich: »An einem Frühlingmorgen des Jahres 1962 steht der Tourist Martin Heidegger an der Reling des Kreuzfahrtschiffes ›Jugoslavija‹ und blickt auf die Küste der Insel Korfu [...] Der Philosoph ist jedoch vom Anblick der Insel enttäuscht: was er sieht, stimmt so gar nicht mit dem überein, was er im 6. Buch der Odyssee bei Homer gelesen hatte [...] Kurz zweifelt er daran, ob seine Eindrücke wirklich authentisch sind, denn ›Goethe erfuhr doch in Sizilien zum ersten Mal die Nähe des Griechischen.‹ Doch dann entschließt er sich, nicht an Land zu gehen.«²²

Holzbrecher erklärt dies folgendermaßen: »Heideggers Weigerung, sich auf das Fremde, auf das Risiko des Lernens

²⁰ Husserl, Edmund: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (Husserliana, Bd. VI), Den Haag ²1962 S. 320.

²¹ Heidegger, Martin: *Was ist das – die Philosophie?* (1955), Pfullingen ⁵1972 S. 7. Mit dieser Aussage Heideggers ist eine Kritik der westlichen Philosophie verbunden, die zur Entstehung von Wissenschaften beigetragen hat und die in ein Atomzeitalter führte. Ebenda S. 8.

²² Terkessidis, Mark: *Das Land der Griechen mit dem Körper besuchen. Über deutschen Alternativtourismus in Griechenland*, in: Mayer, Ruth und Mark Terkessidis (Hrsg.): *Globalkolorit: Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä 1998 S. 65.

einzulassen, läßt sich wohl mit seiner Angst erklären, sein von der klassischen Literatur geprägtes und ›stimmiges‹ Bild in Frage stellen zu müssen. Es ist die Angst, sich eingestehen zu müssen, daß der Enttäuschung die Täuschung vorausging, – die Angst, daß sich unsere Bilder der Realität als Konstruktionen erweisen könnten, mit denen die Realität nicht mehr begreifbar erscheint.«²³ Auch sei an Heideggers Dialog mit einem japanischen Philosophen erinnert, den er als Antwortenden und ›Denker‹ bezeichnet und behandelt, während er als fragender ›Philosoph‹ über ihm steht.²⁴ Dies zeigt eine typische Situation der intellektuellen Über- und Unterordnung.

Hans-Georg Gadamer überwindet nicht seinen Lehrer Heidegger, sondern bestätigt dessen Behauptung.²⁵ Östliche Philosophie wird als ›Weisheit‹ abgetan, die religiös-mystisch orientiert ist: »Wir finden uns völlig hilflos, wenn wir in unsere klassifizierenden Begriffe von Philosophie, Wissenschaft, Religion, Kunst und Dichtung etwa die Weisheit Ostasiens einordnen sollen.«²⁶ Dem schließt sich Otfried

²³ Holzbrecher, Alfred: »*Vielfalt als Herausforderung*«, in: Holzbrecher, Alfred (Hrsg.): *Dem Fremden auf der Spur. Interkulturelles Lernen im Pädagogikunterricht*, (Didactica nova) Bd. 7, Hohengehren 1999 S. 2.

²⁴ Heidegger, Martin: *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 (83-155).

²⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Bürger zweier Welten* (1985), in: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995 (225-237), hier S. 225.

²⁶ Ebenda. Gadammers Haltung erweist sich als ambivalent, wenn er hinsichtlich der Notwendigkeit der Dialogführung anerkennt: »Der Weg der Wahrheit ist das Gespräch.« Gadamer, Hans-Georg: *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, in: *Gesammelte Werke*. Bd. 2, Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. – 2. Ergänzungen;

Höffe an und spricht bezüglich der asiatisch-islamischen Philosophie von einem östlichen Denken, einer östlichen Lehre oder Religion.²⁷

In den Medien werden Geschichten fingiert, die, um mit Michel Foucault zu sprechen, ungefragt eine politische Realität voraussetzen, die sie wahr macht, und man fingiert eine Politik von einer historischen Wahrheit aus, die noch nicht existiert. Printmedien bringen mit Sensationen die Gemüter in Wallung und fördern die Bereitschaft zur Identifikation oder Ablehnung. In solchen ›inszenierten‹ Sensationen spiegelt sich ein verzerrtes Geschichtsverständnis dieser Welt. Stellvertretend für viele sollen die sogenannten Nahost-Experten Peter Scholl-Latour und Gerhard Konzelmann genannt werden. Umfassende Studien belegen, daß beide einen Tendenzjournalismus pflegen. Sie betreiben eine »mit Historienmalerei und ethnologisierender Reiseschriftstellerei garnierte Deutung.«²⁸ Auch hier tut eine interkulturelle Orientierung not.

Register, unveränderte Taschenbuchausgabe, Tübingen 1999 (207-215), hier S. 211.

²⁷ Zit., nach: Frankfurter Rundschau, 30.09.1997. Nach einer Iran-Reise wird Höffe bewußt, daß er sich geirrt hat. Vgl. Höffe, Otfried: *Wie mir Kant in Teheran begegnet ist*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 140, vom 19.06.2004 S. 39.

²⁸ Auernheimer, Georg: *Feindbild in petto – unser Bild vom Islam*, in: Häßler, Hans-Jürgen und Christian von Heusinger (Hrsg.): *Frieden, Tradition und Zukunft als Kulturaufgabe. Wie gestalten wir die Zukunft des Planeten Erde?*, Würzburg 1993 (162-169), hier S. 162. Vgl. auch Kappert, Petra: *Peter Scholl-Latour und das »Reich des Bösen«: Kritische Lektüre des Buches Den Gottlosen die Hölle*, Heidelberg 1993 (129-142), hier S. 129. Michael Schönhuth beklagt in seiner Untersuchung zur Situation der Ethnologie in Deutschland, daß nur wenige Fachvertreter zu Gegenwartsfragen Stellung nehmen, die Massen hingegen von ›Populärethnologen‹ bedient werden. Vgl. Schönhuth, Michael: *Ist da wer?: Strategien und Fallstricke einer populären Ethnologie*, in: *Aus der*

Der Betrachter vermochte in der eurozentrischen Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts weder zur eigenen noch zur fremden Kultur genügend auf Distanz zu gehen. Er hatte ein selbstverständliches Selbstbild und machte sich ein Bild von der Fremdkultur, das zu stark kulturalistisch war. Eine Fixierung des Menschseins in einem bestimmten Kulturkreis führt unweigerlich zu Provinzialismus, Chauvinismus und Kulturalismus. Deshalb plädiert Plessner für das »Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage.« In dem Verzicht auf seine »Absolutheit« und seine »Vormachtstellung« siegt Europa, »indem es entbindet.«²⁹

Die Überlegenheit Europas ist selbst in den Worten eines hartgesottenen Europäers, nämlich Huntingtons, durch theoretische und praktische Gewalt charakterisiert: »Der Westen eroberte die Welt nicht durch die Überlegenheit seiner Ideen oder Werte oder seiner Religion, sondern vielmehr durch seine Überlegenheit bei der Anwendung von organisierter Gewalt. Oftmals vergessen Westler diese Tatsache; Nichtwestler vergessen sie niemals.«³⁰ Die Schilderung des Schriftstellers Jakob Wassermann mag den Verlust eines realistischen Unrechtsempfindens in der Welt des Westens verdeutlichen: »Ich war ein zehnjähriger Junge, als ich zum ersten Mal las, wie Kolumbus von Guanahani ›rechtskräftig‹ Besitz ergriff. Ich entsinne mich, daß mich der Ausdruck ›rechtskräftig‹ so in Erstaunen setzte, daß ich tagelang darüber grübelte. In meiner Naivität fragte ich mich, wie denn das möglich sei, da doch auf der Insel bereits Menschen lebten und vermutlich von alters her [...] Es

Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit, hrsg. v. Ursula Bertels und Birgit Baumann, Münster 2004 (77-104).

²⁹ Plessner, Helmuth: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1979 S. 309 und 299.

³⁰ Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen*, München 1996 S. 68.

war natürlich eine kindliche Auffassung, ich sah es später ein, besonders da die Tatsache in allen Büchern mit der gleichen Selbstverständlichkeit berichtet wurde und ich auf keinen Menschen stieß, der mein Befremden geteilt hätte.«³¹

Die Überlegenheit Europas wurde anscheinend als in sich selbst begründet angesehen: »Die Tatsache, daß die Weltzivilisation lange Zeit um den Herd Europa kreiste, ließ den Trugschluß aufkommen, daß die europäische Kultur *de jure* und *de facto* eine Weltkultur sei.«³²

Lassen wir die europäische Geschichte Revue passieren, so zeichnet sich eine eurozentristische Historiographie und Philosophie ab. Der arabisch-asiatischen Welt wird lediglich zugestanden, die griechischen Schätze der Antike vermittelt zu haben. Damit ist ihre Rolle »auf die eines Briefträgers herabgedrückt, der die griechische Post in den Türschlitz des Abendlandes gesteckt hat.«³³

Auch die Diskussion um den Geburtsort der Philosophie hat in der abendländischen Philosophiegeschichte eine lange Tradition. Dabei wird niemand heute bestreiten, daß die griechische Philosophie über das Morgenland nach Europa gekommen ist. Die Philosophen Farabi, Ibn Sina, Ghazali und Ibn Ruschd haben dazu beigetragen.³⁴ Thales bezog sich in seinen Anfängen stark auf das ägyptische Denken. Für Anaximander, Anaximenes, Heraklit und die Pythagoräer lassen sich Bezüge zum iranischen, indischen und kleinasiatischen Denken nachweisen, allerdings immer in transfor-

³¹ Wassermann, Jakob: *Christoph Kolumbus*. Der Don Quichote des Ozeans. Ein Porträt, Berlin 1929 S. 90 f.

³² Ricœur, 1974 S. 284.

³³ Hunke, Sigrid: *Allahs Sonne über dem Abendland*. Unser arabisches Erbe (1960), Hamburg 1977 S. 9.

³⁴ Es ist hier anzumerken, daß ›Denken‹ und ›Philosophie‹ im iranisch-islamischen Raum als Synonyme nebeneinander stehen.

mierter und naturalisierter Form.³⁵ Die chinesische Kultur läßt indische und buddhistische Einflüsse erkennen.

Die neuzeitliche europäische Philosophie wird gespeist von den drei Quellen der griechischen, römischen und christlichen Denkart. Dies impliziert eine philosophische Einstellung, die verhindern muß, daß sich kulturelle Prägungen verabsolutieren.³⁶

Das Denken im Plural ist der asiatischen Philosophie seit jeher in größerem Maße eigen als der westlichen, was dazu führt, daß Pluralismus, Relativismus und Vielfalt im asiatischen Denken eher positiv besetzt sind.³⁷ Auf dem Weg von Osten nach Westen ging dieses Positive allerdings verloren. Der Westen unterzog alles einer Vereinheitlichungstendenz. Diese Strömung blühte im Zeitalter der Naturwissenschaften und sozialen Umwälzungen: »Mitteleuropa arbeitet ab 1800 verstärkt in allen Bereichen an der Austreibung von Pluralitäten [...] Wird doch aus den vielen Sinnen der eine Sinn, aus den vielen Geschichten die eine (Welt-)Geschichte, aus den vielen Wahrheiten die eine Wahrheit, aus den vielen Geistern (und Buchstaben) der eine Geist. Der Monotheis-

³⁵ Vgl. Fischer, Klaus: *Kritik der marxistischen Wissenschaftstheorie. Sozioökonomische Determinierung der Wissenschaft oder Logik der Ideenentwicklung? Frühgeschichte – Alter Orient – Antike*, Greven 1979.

³⁶ Jorge Estrella unterscheidet vier Arten von Mißbildungen des Philosophierens, die er für gefährlich hält: Belehrsamkeit, Verwirrungskunst, Zitierwut und Ideologisierungswahn. Nach Estrella soll ein Schritt dahin getan werden, eine bloße Theorie der Erkenntnis durch eine Ethik des Erkennens zu ergänzen. Vgl. Estrella, Jorge: *Die Philosophie und ihre Mißbildungen*, in: *Conceptus*, Jg. 14, Nr. 61 1990 (3-17).

³⁷ Vgl. Fukuyama, Francis: *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München 1995.

mus siegt im europäischen 19. Jahrhundert auch auf nichtreligiösem Terrain.«³⁸

Es gab eine ganze Reihe von europäischen Philosophen, welche die Wichtigkeit anderer Philosophien erkannten und bemüht waren, diese in ihre Forschung und Lehre zu integrieren. Hier sei an Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, Arthur Schopenhauer und Karl Jaspers erinnert, deren interkulturell relevantes Gedankengut nicht ernst genommen wurde. Leibniz war der Ansicht, man könne von den Chinesen Erkenntnisse lernen, die in der europäischen Ethik und Politik mit großem Gewinn anzuwenden seien. Die Vernunft, die in China wirkte, schien Leibniz dieselbe zu sein wie in Europa.³⁹

Wolff setzte sich ebenfalls mit der chinesischen Philosophie auseinander und hielt sie für wesentlich, obwohl er sie weder »neutral« noch »historisch-distanziert« behandelte, »sondern versuchte ihre Grundgedanken, die in den klassischen Büchern enthalten sind, mit seinen eigenen Kriterien aufzuarbeiten, zu ordnen, zu bewerten und für das eigene Nachdenken fruchtbar zu machen.«⁴⁰ Dennoch sind seine Leistung und die von Leibniz im Vergleich zu späteren Generationen von großer Hellsichtigkeit geprägt.

Während sich Leibniz und Wolff für die chinesische Philosophie interessierten, spielt die indisch-buddhistische Sicht des Lebens und der Welt in der Philosophie Schopenhauers, der sich bereits in jungen Jahren für östliche Weltanschau-

³⁸ Hörisch, Jochen: *Die Wut des Verstehens*, Frankfurt/Main 1988 S. 67.

³⁹ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Das Neuste von China (1697)*, *Novissima Sinica*, übersetzt, erläutert und hrsg. v. Heinz-Günter Nesselrath und Hermann Reinbothe (Deutsche China-Gesellschaft e. V., Nr. 2), Köln 1979 S. 11.

⁴⁰ Wolff, Christian: *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Rede über die praktische Philosophie der Chinesen), übersetzt, eingeleitet und hrsg. v. Michael Albrecht, Hamburg 1985 S. LXVII.

ungen interessierte, eine dominante Rolle. Sein Werk ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹ beginnt mit einer Wahrheit des Buddhismus, nämlich ›die Welt ist meine Vorstellung‹. Obwohl Schopenhauer die indische Philosophie ernst nimmt, muß sein Bild der indischen Metaphysik, Ethik und Religion jedoch kritisch diskutiert werden.⁴¹

Jaspers, der in der frühen Phase seines Schaffens eine eurozentristische Philosophie bevorzugt hatte, kam allmählich zur Erkenntnis, daß »die Idee einer kommenden Weltphilosophie« unumgänglich sei: »Es ist die philosophia perennis, welche die Gemeinsamkeit schafft, in der die Fernsten miteinander verbunden sind, die Chinesen mit den Abendländern, die Denker vor 2500 Jahren mit der Gegenwart, und deren Licht es ermöglicht, daß wir dem Anfang der abendländischen Philosophie bei den Vorsokratikern näher sein können als den willkürlichen Nebenwegen und Gedankenspielen, die durch alle Zeiten wiederkehren.«⁴² Nach Jaspers können die Menschen aus der Vielheit der Ursprünge heraus miteinander in Austausch kommen.

2. Das Zeitalter der Interkulturalität

Wie in den vorherigen Ausführungen sichtbar wurde, ist die Unfähigkeit zum interkulturellen und interreligiösen Dialog durch vielerlei Vorurteile bedingt. Vor-Urteile im Sinne von Urteilen über Phänomene, die dem Menschen nicht aus eigener Anschauung bekannt sind, sind notwendig und

⁴¹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers?*, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 76, Würzburg 1995 (151-172). Schopenhauer wird auch in anderen Kulturkreisen systematisch behandelt.

⁴² Jaspers, Karl: *Weltgeschichte der Philosophie*. Eine Einleitung aus dem Nachlaß, hrsg. v. Hans Saner, München 1982 S. 56, vgl. auch: *Was ist Philosophie*. Ein Lesebuch, hrsg. v. Hans Saner, München 1997 S. 193, und *Philosophie I*, Philosophische Weltorientierung, Berlin 1973 S. 284.

dienen zur Strukturierung der dem Menschen unbekanntem Welt. Die Globalisierung und zunehmende Vernetzung über den gesamten Erdkreis hinweg – man denke hier nur an die veränderte Kommunikationssituation durch das Internet – haben das Gesicht der Welt im letzten Jahrzehnt völlig verändert. Ein immer engeres Zusammenleben von Völkern und Kulturen findet statt; sie sind »weniger denn je hermetisch voneinander abgegrenzt.«⁴³

Eine solche Begegnung, bei der unterschiedliche Weltbilder und Wertesysteme in einem nie zuvor gekanntem Ausmaß aufeinandertreffen, geht nicht immer reibungslos vonstatten. Verunsicherungen schlagen sich häufig in ablehnendem oder aggressivem Verhalten gegenüber dem Fremden nieder. Diese Situation macht es notwendig, über Wege des friedlichen Miteinanders zwischen dem Eigenen und dem Fremden nachzudenken.

Wir befinden uns im Zeitalter der Interkulturalität. Interkulturalität ist eine Denkrichtung mit der Einsicht und Bereitschaft, mehrere Wege zuzulassen. Diese Gleichberechtigung verschiedener Wege hängt damit zusammen, daß im Prinzip Konsens in bezug auf die Fragen herrscht, welche die einzelnen Völker und Kulturen stellen. Lediglich die Antworten auf diese Fragen sind unterschiedlich, wobei sich auch hier viele Überlappungen, also Gemeinsamkeiten, aufzeigen lassen. Als Beispiel kann Mahatma Gandhis Einsicht während seiner Studienzeit in England gelten, die ihm nie das Gefühl gab, Ost sei Ost und West sei West: »Im Gegenteil, ich bin mehr denn je davon überzeugt worden, daß die menschliche Natur dieselbe ist, unter welchem Himmel sie immer blüht.«⁴⁴ Die Menschheit zeigt sich insgesamt als

⁴³ Kimmerle, 2002 S. 7.

⁴⁴ Zit., in: Rau, Heimo: *Mahatma Gandhi*, Hamburg, 1970 S. 92. Vgl. hierzu auch Waldenfels, Bernhard: *Eigenkultur und Fremdkultur*.

homogen. Dies bedeutet aber nicht, daß die einzelnen Kulturen nicht heterogen wären. Interkulturelle Philosophie nimmt die Verschiedenheit der einzelnen Menschen ernst, erkennt aber aufgesetzte Grenzen zwischen ihnen nicht an.

Ein Leitgedanke der Interkulturalität ist die Berücksichtigung der religiös-spirituellen Dimension, die seit der Aufklärung vernachlässigt worden war. Die Aufklärung hatte ihre Zeit für die bessere, vernünftigere, humanere und menschlich weiter entwickelte Epoche gehalten. Sie setzte an die Stelle der religiösen und politischen Autorität die Vernunft, obwohl die Aufklärer selbst wußten, daß das Irrationale in erheblichem Maße die menschlichen Entscheidungen und ›vernünftigen‹ Einstellungen mitprägt. So blieb die Aufklärung einem theoretischen Rahmen verhaftet. Interkulturelles Denken berücksichtigt beide Dimensionen aufgrund der Erkenntnis, daß eine Ausklammerung des Religiösen eine Denkart abstrakt macht, eine Vernachlässigung der Vernunft sie blind bleiben läßt. Philosophie und Religion sind »unaustauschbare Ebenen, [...] unverwechselbare Quellen und völlig unterschiedliche Rollen und Funktionen. Die Religion bildet die Grundlage der Identität des Menschen, so daß jeder Zweifel daran eine Identitätskrise zur Folge hat. Die Philosophie hingegen fängt mit den aus Zweifeln hervorgegangenen Fragen an, so daß jede weitere Reflexion, jeder weitere Zweifel ihre Dynamik garantiert.«⁴⁵

Häufig werden Interkulturalität oder interkulturelle Orientierung als eine Weltanschauung, eine Ideologie oder eine zusätzliche Disziplin angesehen; es scheint, sie vereinnahm-

Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, in: *STUDIA CULTUROLOGICA*, Bd. 3, 1994 (7-26).

⁴⁵ Falaturi, Abdoldjavad: *Überlegungen zu den Quellen der Philosophie und Religion*, in: *Religionen im Gespräch*, Bd. 3, 1994 (13-24), hier S. 20 f.

ten jenseits der Schulphilosophie andere Disziplinen.⁴⁶ Diese Auffassung ist dahingehend zu korrigieren, daß Interkulturalität nicht mit ideologischen Ansprüchen daherkommt. Sie ist eine Denkrichtung, die ein Gleichgewicht zwischen der eigenen Anschauung im Konzert mit anderen Anschauungen in den Kulturen, Religionen und Philosophien anstrebt. Das Prinzip der Interkulturalität stellt weder einen Synkretismus noch das kulturelle Primat eines bestimmten Kulturkreises dar. Synkretismen sind ein Ausdruck des Verfalls, sagt Ricœur.

Vergleiche hat es seit Menschengedenken gegeben. Vergleiche, die aus dem eigenen kulturellen Selbstverständnis heraus praktiziert werden, führen oft zu Verzerrungen und interkulturellen Mißverständnissen. Deshalb gilt folgendes Prinzip: Das *tertium comparationis* darf in keine Kultur hineingefixiert werden. Komparatistik ohne interkulturelle Grundüberzeugung macht keinen Sinn. Die Erkenntnis von der Gleichberechtigung vieler Wege bewirkt, daß sich in vielen Wissenschaften eine interkulturelle Blickrichtung zu etablieren beginnt: in der Philosophie, Psychologie und Soziologie, in der interkulturellen Religionswissenschaft und Theologie bis hin zur interkulturellen Pädagogik und Germanistik.

Die eigentliche Aufgabe der Interkulturalität besteht darin, einen Paradigmenwechsel und eine Perspektivenerweiterung im Denken und der autonomen Vernunft des Individuums zu bewirken. Beim Paradigmenwechsel kommt der intrakulturellen und der interkulturellen Tiefenstruktur

⁴⁶ Interkulturalität oder interkulturelles Denken stellt nicht eine ›Theorie des Fremden‹ dar, die in der Ausländerpädagogik aufgeht. Sie läßt sich nicht restlos auf eine Theorie des Fremden reduzieren.

jeweils unterschiedliche Bedeutung zu.⁴⁷ Während erstere notwendige Bestandteile liefert, die aufzeigen, wie die beobachtbaren Elemente der Einzelstruktur zu verstehen sind, beinhaltet letztere die Elemente aller Kulturen, die sicherstellen, daß zwischen den Kulturen überhaupt ein dialogisches Verstehen in Gang kommen kann: Kulturelle Bildung ist die grundsätzliche Voraussetzung einer interkulturellen Kommunikation, die Differenzen wahrnimmt und pflegt, ohne interkulturelle Gemeinsamkeiten aus den Augen zu verlieren. Es geht um eine Umkehr im innersten menschlichen Bereich. Mensching brachte diesen Gedanken bereits 1955 auf die Formel: »Alle Versuche, die unheilvollen Spaltungen im Leben der Völker organisatorisch zu überwinden, sind letzten Endes zum Scheitern verurteilt, wenn nicht in tieferen Zonen menschlicher Existenz als in denen politischer oder wirtschaftlicher Willensbildung grundlegende Wandlungen sich vollziehen.«⁴⁸ Ohne die Etablierung eines Verantwortungsbewußtseins der Vernunft im Zusammenhang mit ethisch-moralischen Maximen kann dies nicht erreicht werden.

2. 1. Parallelistische Ausgleichsphilosophie

Interkulturalität und Interkulturelle Orientierung laufen auf eine parallelistische Ausgleichsphilosophie hinaus, eine vergleichende Philosophie, die nicht intrakulturell, sondern interkulturell denkt und handelt. Es geht nicht um »Polarisierung, sondern um das Herstellen des philosophischen

⁴⁷ Man möchte fast sagen, daß wir uns »in unsere eigenen Anfänge zurückversetzen« müssen, »um einen annehmbaren Gesprächspartner in der großen Auseinandersetzung der Kulturen abzugeben. Um einen anderen als sich selbst zum Partner zu haben, muß man zuvörderst ein Selbst haben.« Ricœur, 1974 S. 292.

⁴⁸ Mensching, Gustav: *Die Bedeutung einer Weltuniversität als Pflegestätte religiöser Toleranz*, (unveröffentlichtes Manuskript) 1955.