

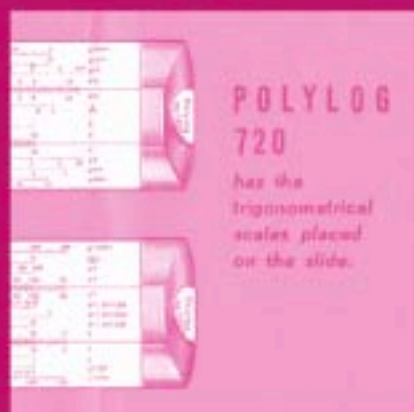
polylog

20₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

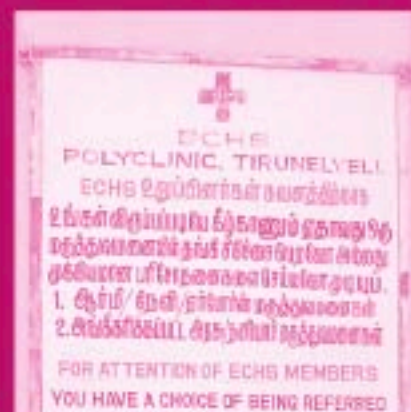


UNIVERSALIMUS



GIBT ES EINEN ERKENNTNISFORTSCHRITT DURCH INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Antworten von Raúl FORNET-BETANCOURT, Elmar HOLENSTEIN, Heinz KIMMERLE, Giangiorgio PASQUALOTTO, Gregor PAUL, Dida C. PICOTTI, Hans Jörg SANDKÜHLER, Bernhard WALDENFELS, Franz M. WIMMER.



MIT BEITRÄGEN VON PIER CESARE BORI, CHRISTOPH ANTWEILER, MARIO ROJAS HERNÁNDEZ, GREGOR PAUL, JUDITH SCHILDT

SONDERDRUCK

polylog 20



103

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

7

PIER CESARE BORI

Universalismus als Vielheit der Wege

19

CHRISTOPH ANTWEILER

*Universalien – Muster im Meer
kultureller Vielfalt
Der Monolog im Polylog der Kulturen*

31

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

*Universalismus und Begründung der Ethik
Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie*

53

GREGOR PAUL

*Logik und Kultur
Allgemeingültige und nicht-allgemeingültige
Prinzipien logischer Form*

69

GIBT ES EINEN ERKENNTNIS- FORTSCHRITT DURCH INTER- KULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Anworten von Raúl Fonet-Betancourt,
Elmar Holenstein, Heinz Kimmerle, Giangiorgio
Pasqualotto, Gregor Paul, Bernhard Waldenfels,
Franz Martin Wimmer & Dina C. Picotti

83

JUDITH SCHILDT

*»Das hindert uns nicht voranzuschreiten!«
Zum Verhältnis von anarchistischem Denken in
China und aufklärerischen Ideen Oder:
Was heißt es, selbstständig zu denken?*

FOLM
PR
polylog

PIER CESARE BORI

Universalismus als Vielheit der Wege

Übersetzung aus dem Italienischen von Franz Martin Wimmer¹

Im 16. Jahrhundert, zu Beginn der Neuzeit in Europa, wurde die behauptete Universalität des Katholizismus, den einzigen spirituellen Weg darzustellen, mit unerhörter Macht und Neuartigkeit in Frage gestellt, von den inneren Spaltungen der Christenheit, und von deren Zusammentreffen mit anderen und verschiedenartigen Kulturen. Gegen diesen Widerspruch wurden recht unterschiedliche Lösungen vorgetragen.

Zwischen den beiden extremen und entgegengesetzten Vorschlägen – einerseits der mehr oder weniger aggressiven Beharrung auf der Orthodoxie durch interne und externe Missionierung der Christenheit, andererseits des kulturellen Relativismus – gab es Antwort-

ten, welche die christliche Tradition kritisch betrachteten, ohne sie zwar abzulehnen, die aber in sie ein Bewusstsein von der Vielheit spiritueller Wege und deren Anerkennung einführen wollten. Diese Antworten haben, bei allen ihren Unterschieden, den Zug des »pluralistischen Universalismus« gemeinsam, der zu unterscheiden ist von jenem Universalismus, den man »monistisch« nennen kann, sofern er einen einzigen Weg als universell gültig verfiht. Darum hat man auch von »zwei Arten des Universalismus« gesprochen.²

² Vgl. Michael WALZER: »Zwei Arten des Universalismus«, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 7, 1990, S. 7–25. Vgl. Pier Cesare BORI: »Una rilettura die »Tre dialoghi« e del »Racconto dell'Antichristo« di Vl. Solov'ëv: il conflitto tra due universalismi.« In La Madonna di S. Sisto di Raffaello. Saggi sulla cultura russa, 223–24. Bologna: Il Molino, 1990. Walzer stellt in seiner Arbeit den allumfassenden Universalismus des Gesetzes dem

PIER CESARE BORI ist emeritierter Professor für politische Theorie an der Universität Bologna.
<http://didattica.spbo.unibo.it/pais/bori/>

¹ Veröffentlicht unter dem Titel »Universalismo come pluralità delle vie« in: Pier Cesare BORI: *Universalismo come pluralità delle vie*. Genova-Milano: Marietti 2004, S. 29–44

UNIVERSALISMUS

Mein Thema hier ist genau dieser »Universalismus als Vielheit der Wege« in der modernen europäischen Kultur. Ich will es zunächst in analytischen Begriffen behandeln, einige Quellen in Erinnerung bringen und einige wichtige neuere Vorschläge in Richtung auf einen »pluralistischen Universalismus« untersuchen. Dann werde ich meinen eigenen Vorschlag eines Modells des »spirituellen Weges« illustrieren. Schließlich werde ich einige Hinweise auf das Modell von Pico della Mirandola geben, der zu Beginn der modernen Forschung im Abendland einen pluralistisch-philosophischen Universalismus entworfen hat.

I

Ich beginne damit, einige wichtige Momente in der Geschichte des »pluralistischen« Universalismus in Erinnerung zu rufen. Im folgenden gebe ich zunächst eine Art von Überblick, nicht erschöpfend, dafür aber sehr persönlich,

»reiterativen« Universalismus gegenüber (ausgehend von Amos 9,7: »Habe ich Israel nicht hinweggeführt aus Ägypterland, doch ebenso die Philister aus Kaphthor und die Aramäer aus Kir?«; ich bezweifle, dass man die Texte der prophetischen Tradition, auf die Walzer verweist, so lesen kann, wie er es vorschlägt, nämlich in einer pluralistischen Richtung, hingegen glaube ich, dass von einem weisheitlichen Gesichtspunkt größere Räume eröffnet werden, wie ich unten ausführe). In meiner Arbeit stelle ich zwei Typen von Weisheit gegenüber, die »christozentrische« von Solowjew und jene von Tolstoj, die »ohne Zentrum« ist, das heißt eine grundlegend gemeinsame Weisheit in den Traditionen der Völker.

indem ich eine Gruppe von »Autoritäten« reflektiere, denen ich während des vergangenen Jahrzehnts eine Reihe von Arbeiten gewidmet habe, die ich mir erlaube, hier zu rekapitulieren.

An erster Stelle steht der religiöse Humanismus des 15. und vom Anfang des 16. Jahrhunderts, als in einer Rückwendung zum Neuplatonismus (Nikolaus Cusanus), und auf der Grundlage der griechischen, arabischen und hebräischen Quellen, die erst kürzlich entdeckt worden waren, Marsilio Ficino und – noch expliziter – Pico della Mirandola sich einer »*docta religio*«, einer gelehrten Religion und einer »*pia philosophia*«, also einer frommen Philosophie zuwandten, worin die Idee einer Vielheit von religiösen Wegen enthalten war.³

An zweiter Stelle kommt das radikale und mystische Christentum zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert. Ich denke insbesondere an die Quäkerbewegung, die um 1650 ihren Anfang nimmt. Die Ursprünge des Quäkertums gehen auf den Puritanismus zurück, aber die Ideen von »etwas von Gott in jedem Menschen«, vom »inneren Licht«, vom »Kult im Geist und der Wahrheit« enthielten einen potenziellen Universalismus, der beispielsweise in den Worten William Penns seinen Ausdruck findet: »*The Humble, Meek, Merciful, Just, Pious*

3 Pier Cesare BORI: *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola. Testo latino a fronte*. Hg. von Saverio Marchignoli Milano: Feltrinelli, 2000. Vgl. PICO DELLA MIRANDOLA: *Oratio de hominis dignitate – Rede über die Würde des Menschen*, Lateinisch/Deutsch. Übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart: Reclam 1997, (Reclams Universalbibliothek Bd. 9658).



»Alle werden erkennen, dass
und wie es nur eine einzige
Religion in der Mannigfaltigkeit
von Übungen und
Gebräuchen gibt.«

Nicolaus Cusanus, 1453



and Devout Souls, are everywhere of one Religion; and when Death has taken off the Mask, they will know one another, tho' the divers Liveries they wear here make them Strangers.« Aber der Blick könnte sich ausweiten auf jenen Komplex von Autoren, die zwischen der »spirituellen« Reform und einem »Christentum ohne Kirche« stehen.⁴

Drittens darf die Anwesenheit, zumindest ab der Mitte des 18. Jahrhunderts, von esoterischen Bewegungen wie dem Maurertum nicht vergessen werden, die sich als die Träger der einzigen großen universalen Tradition darstellen, welche den unterschiedlichen Kulturen zugrunde liege, erkennbar aber nur für die Eingeweihten sei. René Guenon (mit seiner bunten Vergangenheit) ist vor diesem Hintergrund anzusetzen. Aus dieser Perspektive können uns nicht viele Dinge gefallen, aber auch die Ironie, wie diejenige von Umberto Eco im »Pendel des Foucault« (siehe insbesondere § 75) bezüglich der »hermetischen Semiosis« (Eco), wird einer Position nicht hinlänglich gerecht, die immerhin präzise die Vielheit der spirituellen Wege und deren metaphysische Einheit theoretisch fasst.⁵

Viertens gibt es den theologischen Liberalismus, vor allem in seiner historisch-herme-

neutischen Tendenz, die in Friedrich Schleiermacher und Alexander von Humboldt ihre herausragenden Repräsentanten hat, nicht zufällig im Umkreis der Preußischen Akademie, die Leibniz 1700 gegründet hat. Ich denke besonders an den Konflikt, der Hegel und Humboldt anlässlich der Frage nach dem Status der klassischen indischen Philosophen entzweit. Hegel und dessen »partikularistischer Universalismus« wird von diesem Moment an in der europäischen Kultur vorherrschend bleiben.⁶

Fünftens der amerikanische Transzendentalismus. In der »Divinity School Address«, der Rede Emersons vor der theologischen Abschlussklasse von Harvard 1838 – zugleich Emersons Abschied von der Theologie! – ist die jüdisch-christliche Offenbarung lediglich ein Beispiel einer breiteren und weitergehenden Offenbarung, die ihre Vorläufer im Orient hat: »This thought dwelled always deepest in the minds of men in the devout and contemplative East; not alone in Palestine, where it reached its purest expression, but in Egypt, in Persia, in India, in China. Europe has always owed to oriental genius, its divine impulses.«⁷ In gleicher Weise spricht sein Schüler Thoreau in dem Kapitel »Lektüre« in *Walden* (1854) von der »der Menschheit überlieferten Weisheit, die alten Klassiker und

»The Humble, Meek, Merciful, Just, Pious and Devout Souls, are everywhere of one Religion; and when Death has taken off the Mask, they will know one another, tho' the divers Liveries they wear here make them Strangers.«

William Penn, 1693

4 William PENN: *Some Fruits of Solitude*, 1693, Nr. 519, im Internet: <http://www.bartleby.com/1/3/170.html> [18. Juni 2007]. Vgl. Pier Cesare BORI: »La visione del Paradiso nel Journal di George Fox.« In: *Annali di storia dell'esegesi* 10, Nr. 1 (1993), 45–59; ders.: »La luce che illumina ogni uomo« (Gv 1,9) in George FOX e Robert BARCLAY: *Annali di storia dell'esegesi* 11, Nr. 1 (1994), 119–44.

5 Siehe z. B. René GUÉNON: *Aperçus sur l'Ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris: Gallimard 1978

6 Vgl. Saverio MARCHIGNOLI: »Canonizing an Indian text? A. W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel and the Bhagavadgita«, in: Douglas T. McGETCHIN, Peter K. J. PARK und Damodar Sar DESAI (Hg.): *Sanskrit and Orientalism: Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958*, New Delhi: Manohar, 2004.

7 Im Internet: <http://www.davemckay.co.uk/philosophy/emerson/emerson.php?name=emerson.o1.lectures.o2> [19. Juni 2007].

UNIVERSALISMUS

die Bibeln«, von den «heiligen Schriften, den Bibeln der Menschheit». **Überhaupt kein einzelner Text ist heilig:** alle Völker und alle Traditionen haben etwas davon und alle Texte sind in eine Art von Kanon aufgenommen.⁸

Sechstens das erweiterte und radikale Christentum Tolstojs. Dieses Christentum gründete auf der Idee des *razumenie*, als dem universalen Erfassen, als Weisheit. Die grundlegenden Wahrheiten, für das Leben der Menschheit notwendig, können nicht radikal von einem Land – oder einer Kultur, einer Epoche – zum andern differieren. Diese Weisheit muss, in einer säkularisierten und multikulturellen Welt, lediglich in unterschiedlichen Quellen gesucht werden, die wir in der Gewissheit lesen müssen, dass sie grundlegend zusammenstimmen.⁹

Siebentens Freuds letztes Buch »Der Mann Moses und der Monotheismus«, in dem wir einen interessanten Versuch sehen, das Judentum über seinen antiken Führer, Moses den Ägypter, Meister einer universalen »Wahrheit und Gerechtigkeit« mit der antiken ägyptischen Kultur zu verknüpfen.¹⁰

8 Henry David THOREAU: *Walden. Ein Leben in den Wäldern*, Weimar: Kiepenheuer 1964. S. 132f. Vgl. englisch im Internet: <http://thoreau.eserver.org/waldeno3.html> [19. Juni 2007].

9 Vgl. zu Tolstoj u. a. folgende Arbeiten von Pier Cesare BORI: *Tolstoj. Oltre la letteratura (1875–1910)*, con antologia a cura di A. Cavazza, Fiesole: Edizioni cultura della pace 1991; ders.: L. TOLSTOJ; *Pensieri per ogni giorno*, introduzione e traduzione, Fiesole: Edizioni cultura della pace 1995; ders.: *L'altro Tolstoj*, Bologna: Il Mulino, 1995; ders.: *Introduzione a L. Tolstoj, Guerra e pace*, Torino: Einaudi, 1998, XI–LVIII.

10 Vgl. Pier Cesare BORI: *L'estasi del profeta e al-*

An achter Stelle Simone Weil. Sie schreibt in ihren *Aufzeichnungen*: »Jede Religion ist die einzig wahre, das heißt, daß man ihr in dem Augenblick, in dem man sie denkt, so viel Aufmerksamkeit zuwenden muß, als ob es nichts anderes gäbe; genauso ist jede Landschaft, jedes Bild, jedes Gedicht etc. das einzig schöne. Die ›Synthese‹ der Religionen setzt eine niedrigere Form der Aufmerksamkeit voraus.«¹¹

Neuntens Albert Schweitzer und seine Kulturtheorie. Schweitzer kam von einer machtvollen und historisch entscheidenden Interpretation der christlichen Ursprünge und hatte in Afrika die Idee der »Achtung für das Leben« als Schlüsselidee für die Ethik entdeckt; zuletzt gelangte er zu seiner Kulturphilosophie, worin der Beitrag des Okzidents und derjenige des Orients (mystischer Monismus und ethischer Dualismus) kombiniert wurden, ohne die Eigentümlichkeit des christlichen Beitrags zur Ethik (speziell in seinem Aufsatz über die Mystik des Paulus) zu leugnen.¹²

Zehntens die Suche nach einem gemeinsamen ethischen und rechtlichen Fundament, die ihren Ausdruck in der »Erklärung der Menschenrechte« fand. Ich möchte auch die Suche

tri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini sino al »Mosè« di Freud, Il Mulino, Bologna 1989. Vgl. auch das wichtige Werk von Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: Hanser 1998.

11 Simone WEIL: *Cahiers 2. Aufzeichnungen*. München: Hanser 1993, S. 138.

12 Vgl. Saverio MARCHIGNOLI (Hg.): *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*, Roma: Donzelli 1997; ders.: »Mistica« indiana ed »etica« europea? *A partire da Schweitzer*, in: »Paradigmi«, 21, 2003, S. 55–72.

»Jede Religion ist die einzig wahre, das heißt, dass man ihr in dem Augenblick, in dem man sie denkt, so viel Aufmerksamkeit zuwenden muß, als ob es nichts anderes gäbe; [...] Die ›Synthese‹ der Religionen setzt eine niedrigere Form der Aufmerksamkeit voraus.«

Simone Weil, 1941





nach einer »Weltethik« in diesen Zusammenhang stellen, wie sie in jüngerer Zeit besonders von Hans Küng befördert wurde und ihren Ausdruck in der »Erklärung zum Weltethos« durch das »Parlament der Weltreligionen« in Chicago im September 1993 fand.¹³

2.

Als Einschub will ich hier einige Hinweise aus neuerer Forschung einfügen:

a) Carlo Ginzburg räumt, entgegen den morphologischen Konstanten, mit denen er das Geschichtliche behandelt, nicht nur Fälle von Homologie ein, welche durch ihre Ursprünge in einer gemeinsamen Genese erklärt werden können, sondern auch das Vorhandensein von Analogien, die dort, wo dieser gemeinsame Ursprung nicht aufgefunden werden kann, »mit einem grundsätzlich körperlichen Symbolismus« – so sein Hinweis – erklärbar sind, und fügt hinzu: »womit man sich dem Thema der Natur des Menschen zuwendet.«¹⁴

b) Mit einigem Zögern – wegen gewisser Mängel an spezifischen Kenntnissen – möchte ich an Hinweise erinnern, die von der Psycholinguistik kommen; diese scheint zu erlauben, von einem »Sprach-Instinkt« (Steven Pinker) und von »menschlichen Universalien« (Donald E. Brown) zu sprechen, was zur Konsequenz

¹³ Im Internet: <http://www.weltethos.org> [19. Juni 2007].

¹⁴ Carlo GINZBURG: *Hexensabbat: Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin: Wagenbach 1990. Wichtige Anregungen enthält auch sein neueres Buch: *Holztaugen: über Nähe und Distanz*, Berlin: Wagenbach 1999, besonders in dem Abschnitt »Stil. Einschließung und Ausschließung«.

hat, dass das Dogma von der unzertrennlichen Einheit von Denken und Sprache sich auflöst.¹⁵

c) Von einem völlig anderen Gesichtspunkt aus möchte ich an die Forschung von Toshihiko Izutsu in Richtung einer gemeinsamen philosophischen Grundlage zwischen Sufismus, Daoismus und Zenbuddhismus erinnern, deren Ergebnisse mir wirklich beachtenswert scheinen. Wir finden das jetzt jenseits europäischer Grenzen, aber am Grunde spüren wir den Einfluss von Henry Corbin mit seiner Einladung zu einem »metahistorischen Dialog« und zu einer »philosophia perennis« (wozu man auch Ananda Kentish Coomaraswamy und Aldous Huxley vergleiche). Sehr viel ferner spüren wir die Anwesenheit Heideggers und Jungs (Eranos). Aber die Ergebnisse von Izutsu scheinen mir außergewöhnlich auf Grund der Quellenkenntnis und des methodologischen Bewusstseins – man beachte zum Beispiel seine Darlegung der Kategorie der Existenz in den Methodenfragen seines Buches *Sufism and Taoism*.¹⁶

¹⁵ Steven PINKER: *Der Sprach Instinkt*, München: Droemer & Knauer 1999; Donald E. BROWN: *Human Universals*, New York: McGraw-Hill 1991. Interessante Reflexionen stellt auch Anna WIERZBICKA: *Cross Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*, 2. Aufl. Berlin-New York: Mouton-de Gruyter 2003 an, die auf der Universalität von Kommunikationsstilen besteht.

¹⁶ Toshihiko IZUTSU: *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: UC Press 1984, S. 469–473. Vgl. auch ders.: *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. It. Von F. Del Vescovo. Genova: Marietti 1991; Ananda K. COOMARASWAMY: *Hinduism and Buddhism*, Revised edition, New Delhi: Vedams Books 1999;

»Wir bekräftigen, daß es bereits einen Konsens unter den Religionen gibt, der die Grundlage für ein Weltethos bilden kann: einen minimalen Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen.«

aus: Parlament der Weltreligionen: *Erklärung zum Weltethos*, [Internet, s. Fn. 13]

UNIVERSALISMUS

d) Nicht zu vergessen sind auch die Beiträge, die von der vergleichenden Religionsphilosophie kommen; ich denke insbesondere an die ForscherInnen, die an *Philosophy East and West* mitarbeiten.

e) Die letzte Begegnung, an die ich mich erinnere, ist jene mit Tomonobu Imamichi, Vertreter einer humanistischen Vision, in der verschiedene Intuitionen sich auf schöpferische Weise treffen: Daoismus, Zenbuddhismus, besondere japanische philosophische Orientierungen und vielleicht Heidegger, sowie die christliche philosophische Tradition.¹⁷

f) Zuletzt möchte ich hier noch die wichtige Forschung von Giangiorgio Pasqualotto erwähnen, die mir allerdings zur Zeit der ursprünglichen Abfassung dieses Essays noch wenig bekannt war.¹⁸

3
Ich schließe den Einschub und kehre zu den Quellen zurück, an die ich oben (1) erinnert habe, indem ich einige allgemeine Beobachtungen dazu formuliere.

Henry CORBIN: *Le paradoxe du Monothéisme*. Paris: Ed. De l'Herne 1981; Aldous HUXLEY: »Introduction« In: Swami PRABHAVANANDA und Christopher ISHERWOOD (Übers.): *The Song of God. The Bhagavadgita*, Hollywood: Vedanta Press 1987.

17 Tomonobu A. IMAMICHI: *Betrachtungen über das Eine. Gedanken aus der Begegnung der Antipoden*, Tokyo: Tokyo University, Institut der Aesthetik 1968.

18 Giangiorgio PASQUALOTTO: *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia: Marsilio, 2003 Pasqualotto hat meiner Forschungsperspektive Aufmerksamkeit gewidmet wofür ich ihm dankbar bin, vgl. *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, in: *Simplegadi* 10, n. 26 (2005) 3–27.

a) Die Möglichkeit eines Kontakts mit oder einer Wechselwirkung zwischen ähnlichen Tendenzen ist weiterhin zu erwägen. Beispielsweise muss die Rolle des Freimaurertums in den verschiedenen universalistischen Tendenzen weitergehend geprüft werden.

b) Wir sprechen von der universalistischen Forschung im modernen Europa, aber diese wäre nicht möglich gewesen ohne antike Vorläufer. Vor allem der Neuplatonismus (aber auch der Stoizismus, sofern die Ethik von Interesse ist) hatte in der Herausbildung eines pluralistischen Universalismus eine besondere Funktion. Es hätte Pico della Mirandola nicht ohne Proklos und den letzten religiösen Widerstand der hellenistischen und römischen Welt gegen den »monistischen« Universalismus des Christentums gegeben.

c) Die verschiedenen universalistischen Positionen mit den entsprechenden politischen Kontexten zu konfrontieren und einen direkten Zusammenhang zwischen diesen beiden Ebenen in Begriffen der »politischen Theologie« herzustellen, stellt eine interessante, aber problematische Aufgabe dar. Dieser Zusammenhang kann wahrscheinlich auch nicht durch den Universalismus des ersten (»partikularistischen«) Typs hergestellt werden und bleibt schwierig zu denken beispielsweise in Begriffen des »Imperialismus« wegen der Beispiele, die ich oben angeführt habe. Dennoch bleibt es wahr, dass weder der Buddhist Aśoka, noch Ibn al-'Arabî, noch Proklos – um Beispiele zu geben – denkbar gewesen wären ohne ein vereinheitlichtes und pluralistisches politisches Umfeld. Und dasselbe lässt sich über die neuzeitlichen französischen,



Vor allem der Neuplatonismus (aber auch der Stoizismus, sofern die Ethik von Interesse ist) hatte in der Herausbildung eines pluralistischen Universalismus eine besondere Funktion.



englischen oder russischen Autoren sagen, die ich angeführt habe.¹⁹

d) Wir haben von der Entgegensetzung zweier Arten von Universalismus gesprochen, anstatt von derjenigen zwischen Partikularismus und Universalismus. Der Unterschied liegt tatsächlich in zwei verschiedenen Modalitäten der Universalisierung des Partikulären (der eigenen Kultur): in der Erhebung des Partikulären auf die Ebene des Absoluten, oder aber statt dessen darin, das Partikuläre als Teil eines Ganzen zu betrachten beziehungsweise als etwas Analoges zu anderen entsprechenden Einheiten, die alle Teil einer Ganzheit sind. Verschiedene Positionen, an die ich oben erinnert habe, können tatsächlich besser definiert werden, wenn wir sie als »kritische Partikularismen« verstehen, denn diese gehen von dem Bewusstsein aus, dass die Gegebenheit der anderen Kultur die Gewissheit in Bezug auf den absoluten Charakter der eigenen. Ein eindrucksvolles Dokument dieses Typs ist beispielsweise der »Brief an einen Ordensmann« von Simone Weil.²⁰

Der Vorschlag des universalistisch-pluralistischen Modells selbst, an dessen Darlegung ich mich jetzt machen will, entsteht genau aus der Praxis mit nichteuropäischen antiken Quellen innerhalb des partikulären hellenistisch-christlichen Horizonts, der für mich unvermeidlich ist.²¹

4

Erstens sei mir dennoch gestattet, an den ersten Schritt zu erinnern, den ich mit meinem Buch »für einen ethischen Konsens zwischen Kulturen« gesetzt habe.²² Das Buch ging von der Voraussetzung aus, »dass Partikularität und Universalität nicht im Gegensatz stehen« und dass darum »die säkulare und kritische Lektüre der Quellen selbst, vereint mit dem wachsenden Bewusstsein von anderen Kulturen, nahe legen muss, dass es eine tendentielle, unausdrückliche und niemals vollkommen ausdrückbare Universalität zwischen Kulturen gibt«. Das zentrale Problem des Buches bildete daher, wie schon der Titel zum Ausdruck bringt, die Möglichkeit, eine Konvergenz auf einigen ethischen Aussagen aufzubauen, ohne der biblischen Tradition die Treue aufzukünnen. Die in Aussicht gestellte Lösung artikuliert sich in einigen Thesen, zentriert in der Idee der Weisheit (*sapienza*) als zugleich innerbiblischer und interkultureller Kategorie.

Die erste These betraf das Verhältnis Partikularität-Universalität und bekräftigte die Möglichkeit, innerhalb des biblischen Horizonts in eine universalistische Richtung zu gehen, ohne der eigenen Tradition untreu zu werden. Die zweite These schlug eine Idee der Weisheit (*saggezza*) vor, die in der Bibel

... in der Erhebung des Partikulären auf die Ebene des Absoluten, oder aber statt dessen darin, das Partikuläre als Teil eines Ganzen zu betrachten beziehungsweise als etwas Analoges zu anderen entsprechenden Einheiten, die alle Teil einer Ganzheit sind.

19 Vgl. Garth FOWDEN: *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton UPress, 1993.

20 Paris 1951.

21 Man beachte, dass der bemerkenswerte Hajime

NAKAMURA in seinem Werk *A Comparative History of Ideas*, New Delhi: Motilal Banarsidass 1998 als zentrale Achse einer universalistischen Synthese die Geschichte des indischen Denkens annimmt.

22 Pier Cesare BORI: *Per un consenso etico tra culture. Tesi per una lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*, Genova: Marietti 1991.



behandelt wird, aber Entsprechungen allerorten in verschiedenen Traditionen findet: »Die klassische Tradition (besonders die sokratische Unterweisung), die biblische Tradition, orientalische Traditionen und neuzeitliche Autoren, sie alle unterscheiden zwischen einer verzweigten und abstrakten Erkenntnis und einer Weisheit, die versucht, das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem, zwischen Denken und Handeln zu fassen, und behält vor Augen, dass zweitens die einzige Form von Weisheit ist, die es wert ist, nach ihr zu streben.« Die dritte These legte in einer psychoanalytischen Perspektive nahe, dass »die Beziehung zwischen Mutter und Kind das Modell darstellt, welches die weisheitliche Situation erhellt«. Ferner trat ich für eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der sogenannten Goldenen Regel »Tue den Andern wovon du willst, dass sie es dir tun« (Mt 7,12) als Kriterium für Gerechtigkeit, Synthese der biblischen Weisheit und beständigem Kern inter-kultureller Weisheit ein.

Die klassische Tradition ...,
die biblische Tradition,
orientalische Traditionen und
neuzeitliche Autoren, sie alle
unterscheiden zwischen einer
verzweigten und abstrakten
Erkenntnis und einer Weisheit,
die versucht, das Verhältnis
zwischen Teil und Ganzem,
zwischen Denken und Handeln
zu fassen, und behält vor Augen,
dass zweitens die einzige Form
von Weisheit ist, die es wert ist,
nach ihr zu streben.

II

5
Dieser erste Beitrag betonte also vor allem das aktive, ethische Moment, ausgehend von einer Lektüre der Bibel, und orientiert sich an der praktischen Weisheit als Grundlage des ethischen Konsenses. *Weisheit in Israel* von Gerhard von Rad²³ war dafür eine ziemlich wichtige Lektüre. Ein weiterer Schritt hat zur Ausarbeitung eines Modells des »spirituellen

²³ Gerhard von Rad: *Weisheit in Israel*, Neukirchenvluyn: Neukirchener Verlag, 1970

Lebens« geführt: ein interkulturelles Modell, geeignet, den biblisch-prophetischen Gesichtspunkt einzuschließen, aber ihn letztlich auch auszuweiten.

Eine entscheidende Hilfe darüber hinaus zu gehen und den biblischen Horizont neu zu verstehen, kam von der Vertrautheit (vor allem einer didaktischen durch den Band *Per un percorso etico tra culture* 1996 mit S. Marchignoli) mit der *Bhagavadgītā*, dem Schlüsseltext der hinduistischen Perspektive. Diese Tradition theoretisiert, wie allgemein bekannt, die Unterscheidung von drei Disziplinen, der Kontemplation, Versenkung (*jñānāyoga*), Aktion (*karmayoga*) und Devotion, Hingabe (*bhaktiyoga*). Wenn wir die dritte Disziplin, *bhaktiyoga* weniger als einen dritten Weg, sondern als eine mögliche, aber nicht notwendige Ergänzung der beiden anderen verstehen, erhalten wir zwei Disziplinen in zwei möglichen Formen: mit oder ohne *bhakti*, mit oder ohne persönlichen Kult oder den Glauben an einen personalen Gott. Wir erhalten ein vierfaches Schema:

Figur 1:

	1. mit bhakti	2. ohne bhakti
A. <i>jñānāyoga</i>	A 1	A 2
B. <i>karmayoga</i>	B 1	B 2

Das Schema kann in folgendem Modell verallgemeinert werden:



Figur 2:

	1 mit religiösen Vorstellungen	2 ohne religiöse Vorstellungen
A. Kontemplation	A 1	A 2
B. Aktion	B 1	B 2

Dies kann nicht nur brauchbar sein auch zur Beschreibung von nicht-hinduistischen Traditionen, sondern kann – und dies ist unser Vorschlag – auch dazu dienen, zu erklären, was hier mit »spirituellem Weg« gemeint ist. Einige Erläuterungen sind notwendig.

Erstens mit Bezug auf eben diese beiden Begriffe – »spiritueller Weg«. »Spirituell« ist weiter als »religiös« und wurde verwendet, um auch jene ethischen und kontemplativen Orientierungen einzuschließen, die keinen Glauben an eine personale Gottheit oder andere religiöse Vorstellungen implizieren, und die sich nichtsdestoweniger als ein »Weg« darstellen: ein Weg, der in der Vielfalt der Traditionen und der persönlichen Erfahrungen jedenfalls eine konkrete Antwort auf das Gebot hinsichtlich der jedem Menschen auferlegten Pflicht darstellt.

Zweitens. »Religiöse Vorstellung«²⁴ bezieht sich auf all das, was »für« die Gottheit »ste-

24 »Vorstellung« wird hier in einem weiten Sinn genommen, sodass es auch das Judentum und den Islam einschließt, obwohl dies an sich ungegenständliche Religionen sind (sofern sie die Bilder verbieten). Es ist der (nichtweltliche) Inhalt, der religiöse und ästhetische Vorstellungen unterscheidet, ungeachtet

hen« kann, begriffen als Potenz, die wesentlich von der Welt verschieden, aber nicht von ihr getrennt ist, sofern sie die letzte Wirklichkeit ist.²⁵ Unter diesen Vorstellungen ist herausragend die Gestalt der Gottheit als Person, als Adressat von Gebet, von Kult, von *bhakti*. Das Paar »mit/ohne religiöse Vorstellungen« muss anderen Möglichkeiten gegenüber gestellt und in sie integriert werden, die mit Aufmerksamkeit zu besprechen sind: *Mythos/Logos* (Ernst Cassirer); *charismatisch/rational* (Max Weber); *partikularistisch/universalistisch* (oder besser: die beiden bereits erwähnten Typen von Universalismus). Weiter: *Metapher/Metonymie* oder *Paradigma/Syntagma* (mit Bezug auf die Semiotik, speziell auf Jurij M. Lotman)²⁶ oder auch, in der Sprache von Ibn al-’Arabī, *khayl/’aql* (Vorstellungskraft/Verstand), bei Ibn Ruschd *šar/ḥikma* (Gesetz/Weisheit).²⁷

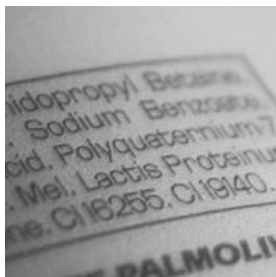
der vielen Berührungspunkte zwischen den beiden Erfahrungsweisen (wobei mir natürlich die crocische Vierteilung wohl bewusst ist, vgl. z. B. Benedetto CROCE: »Sulla teoria della distinzione delle quattro categorie spirituali«, in: *Filosofia, poesia, storia*, Milano-Napoli: Ricciardi 1952, S. 38–56.

25 Oder vielmehr, insofern sie »Existenz« ist. Bei diesen Begriffen der klassischen Philosophie – der Realunterscheidung zwischen Essenz und Existenz, dem symmetrischen Zusammenhang Potenz/Akt – stützt sich meine Reflexion auf Etienne GILSON: *L’être et l’essence*, Paris: Vrin 1962.

26 Der vertikale Raum A1 und B1 würde von einer paradigmatischen Organisation des Signifikats charakterisiert (wo ein Teil für das Ganze steht: das Partikuläre wird universalisiert), während in der anderen Spalte A2–B2 die Organisation des Signifikats syntagmatisch ist (ein Teil im Ganzen steht).

27 Während Ibn al-’Arabī die entscheidende Rolle

Ferner trat ich für eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der sogenannten Goldenen Regel »Tue den Andern wovon du willst, dass sie es dir tun« (Mt 7,12) als Kriterium für Gerechtigkeit, Synthese der biblischen Weisheit und beständigem Kern inter-kultureller Weisheit ein.



Drittens kann die Unterscheidung zwischen den beiden Disziplinen Kontemplation und Aktion gut beschrieben werden (wie zum Beispiel durch Albert Schweitzer, aber mit einer Terminologie, die lange vor ihm schon existierte) als die Unterscheidung zwischen der »monistischen« Haltung (dem – theologischen oder philosophischen – Kontemplieren der Wirklichkeit als Notwendigem zugewandt, ohne ein Auseinandergehen von Sein und Seinmüssen), und dem zweiten als »dualistisch« (die Haltung dessen, der, indem er das Auseinandergehen von Sein und Seinmüssen – das Böse! – annimmt, auch die Aufgabe übernimmt, es in der Praxis zu überwinden, sei dies nun religiös oder aus einer laizistischen Ethik motiviert).

Viertens ist auf der Zirkularität von Aktion und Kontemplation (*ich handle, weil ich erkenne, aber ich kann nicht erkennen, ohne mich selbst zu ändern*; vgl. Bori: *Per un consenso etico*, V) und auf der Nachbarschaft von erkenntnismäßig

der »schöpferischen Einbildungskraft« (und somit den Vorstellungsraum) zu bevorzugen scheint, finde ich die Position von Ibn Ruschd (in *fasl al-maqal*, *The Definitive Statement*, in: Jim Colville (Hg.): »Two Andalusian Philosophers«, London und New York: Kegan Paul, 1999) besonders interessant, sofern sie die Anerkennung beinhaltet, dass es zwei Sprachen sind, in denen dieselbe Sache ausgesagt wird: die religiöse (genauer: die prophetische) und die philosophisch-rationale Sprache, und dass diese gegenseitig reversiblen Sprachen verschieden sind, somit originär und irreduzibel, sodass es weder zulässig und möglich ist, die eine Sprache vollständig in die andere aufzulösen, noch die eine der anderen unterzuordnen. Vgl. Pier Cesare Bori: »Frare Anselm Turmeda, en altra manera appellat Abdallà«, in »Annali di storia dell'esegesi« 14/2 (1997) S. 529–547.

vorstellener Modalität und begrifflicher Modalität als zwei notwendige und umkehrbare Sprachen zu bestehen.²⁸

Fünftens wird die Differenz zwischen den historisch gegebenen »Wegen« aus dem Gesichtspunkt der Beschreibung in der Akzentuierung bestehen, weniger in der Anwesenheit oder Abwesenheit des einen oder anderen Aspekts. So wird der Hinduismus und der Buddhismus (letzterer mit seinem Ausgangspunkt, Figur 2, in A2) tatsächlich die vier Möglichkeiten abdecken; der Konfuzianismus zusammen mit dem Daoismus werden jeweils in den Abschnitten B2 und A2 anzusetzen sein. Die biblischen und koranischen Monotheismen (und davor wahrscheinlich noch der Mazdaismus)²⁹ wird als Disziplin der Aktion mit religiösen Vorstellungen entstehen, wenn gleich mit Elementen, die geeignet sind, sich in andere Sektoren auszuweiten (zum Beispiel bewegt sich der Sufismus zwischen A1 und A2; die biblische Weisheit, nach der in *Per un consenso etico* illustrierten Hypothese, bewegt sich zwischen B1 und B2). Die Brauchbarkeit dieses

28 Ein eindrucksvolles Bild entwickelt Julius EVOILA: *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (1925) Roma: Ed. Mediterranee 1988, wo er die Konsequenzen aus der Zurückweisung der Zirkularität einführt im Namen eines reinen »Handelns um zu erkennen«.

29 Ich denke dabei an Gherardo GNOLI, der in einem Aufsatz (»Zoroastro e Mani«, in: Massimo RAVERI (Hg.): *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*. Venezia: Marsilio 1997) das Hauptproblem, worauf der zoroastrische und später manichäische Dualismus eine Antwort gesucht haben, in der »Allgegenwart des Bösen« sieht.

Fünftens wird die Differenz zwischen den historisch gegebenen »Wegen« aus dem Gesichtspunkt der Beschreibung in der Akzentuierung bestehen, weniger in der Anwesenheit oder Abwesenheit des einen oder anderen Aspekts.



Schemas wird sich genau in einem besseren Verständnis der Möglichkeit und der Grenzen des Prophetismus erweisen.

Sechstens. Der »Weg« über die Zirkularität der Formen und der Disziplinen hinaus (indem das »Quadrat in der Figur 2 durchlaufen und hinter sich gelassen wird: man wird sich einen Pfeil vorstellen) wird als oberstes Ziel die zwingende Entdeckung der existenzialen Identität oder vielmehr der »Einheit der Wirklichkeit« (*waḥdat al-wujūd* nach Ibn al-‘Arabî, der damit die gefährliche Formel von al-Hallaj, *ana-l-ḥaqq* »ich bin die Wirklichkeit« korrigiert)³⁰, *wu-ming* (*namenlos*, in den daoistischen Schriften), das hinduistische *samādhi* oder die buddhistische *sūnyatā* (*Leerheit*). Man kann im Umfeld der christlichen Tradition auch an Jakob Böhme oder George Fox (»dazu gelangen, die verborgene Einheit im ewigen Sein zu erkennen«, *Journal*, S. 28) denken. Dieses Ziel wird dennoch nicht jenseits der Welt sein (und sei es nur in den Vorstellungen, was nie außer Acht zu lassen ist), es wird hingegen in einem Modus bestehen, auf wesentlich andere Weise in der Welt zu sein (Izutsu).

Siebte, als Antwort auf einige Einwände. Dieses Modell ist nicht inhaltlich, sondern transzendental, und es gründet lediglich auf notwendigen anthropologischen Alternativen (Aktion/Kontemplation, mit oder ohne Vorstellungen), ohne den Anspruch zu erheben,

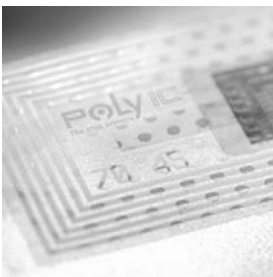
deren Fundament zu erklären (Monismus und Dualismus, Notwendigkeit und Freiheit sind beides Postulate, wie auch verschiedene Modalitäten von deren Vorstellung). Aus diesem Grund muss ein möglicher Einwand wegen Synkretismus zurückgewiesen werden: Die spirituellen Wege können in Bezug auf ihre Struktur und nicht bezüglich ihres Inhalts konfrontiert werden. Überdies setzt dieses Modell, eben weil es die Vielheit der Wege theoretisch fasst, keinerlei »Lehre vom Zeitalter des Menschen«, keinerlei Theologie oder Philosophie der Geschichte voraus: Das Judentum ist nicht durch das Christentum vollendet oder überwunden (wie Paulus, Augustinus und Hegel behaupten), und dieses nicht durch den Islam. Es setzt auch nicht – wie beispielsweise Albert Schweitzer – eine lebensnotwendige Integration des »orientalen« und des »okzidental« Denkens voraus, selbst wenn es aus dem erkenntnismäßigen Punkt des Vergleichs zwischen analogen Strukturen einen Nutzen zieht.

Achtens. Wenn wir über seine deskriptive Korrektheit übereinstimmen, werden wir folgerichtig diesem Modell auch *eine gewisse Normativität* zuschreiben (welche eher in einer Postulierung der strukturellen Berechnung eines gegebenen Wegs, als in einem Verweis auf universelle Inhalte besteht). Dies wird die Interaktion verschiedener Dimensionen in der Person selbst fordern und ihr Wert verleihen: Die ethische Disziplin und die meditative Konzentration, die Sensibilität gegenüber der traditionellen symbolischen Sprache und die rationale Aufmerksamkeit gegenüber der Wirklichkeit. Der Raum von Kontemplation-Aktion ohne re-

Dieses Modell ist nicht inhaltlich, sondern transzendental, und es gründet lediglich auf notwendigen anthropologischen Alternativen (Aktion/Kontemplation, mit oder ohne Vorstellungen), ohne den Anspruch zu erheben, deren Fundament zu erklären (Monismus und Dualismus, Notwendigkeit und Freiheit sind beides Postulate, wie auch verschiedene Modalitäten von deren Vorstellung).

30 Vgl. M. A. MENSIA »La voie d’Hallaj et la voie d’Ibn ‘Arabî« in: Sayyid Jalāl al-Dīn ĀSHTIYĀNĪ, Hideicho MATSUBURA, Takashi IWAMI und Akiro MATSUMOTO (Hg.): *Consciousness & Reality Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden: Brill 2000.

UNIVERSALISMUS



ligiöse Vorstellungen wird offen sein für interkulturelle Kommunikation³¹, während der andere Raum die Treue zur Tradition erleichtern wird, der man angehört – sei dies die Treue zu einer echten religiösen Praxis, sei es die Fähigkeit, die religiöse Sprache laizistisch zu würdigen. Denn das Modell erlaubt, ausgehend von der Idee des *bhakti* – Figur 1 – die Religion als eine mögliche, nützliche und jedenfalls *freie* Variante innerhalb eines spirituellen Weges zu verstehen. Dieser allerdings ist *notwendig*.

Mit der Anerkennung der Vielheit der Wege, wobei jeder Weg auf eine gewisse Weise auf jeden anderen Weg verweist und ihn enthält, wird man so in bestimmter Weise das Axiom von Simone Weil realisieren können: »jede Religion ist die einzig wahre«.

6

Ich bin mir der Grenzen jeglicher schematischer Darstellung dieser so reichen, vielförmigen und beweglichen Wirklichkeit und auch der Risiken meines Vorschlags bewusst. Ich möchte schließen, indem ich daran erinnere, wie anregend es war, die *Rede über die Würde des Menschen* Picos della Mirandola (1486) zu lesen und zu entdecken, dass er sehr ähnliche Dinge gesagt hat, wenn auch auf eine viel einleuchtendere und berührendere Weise. Nach Pico besteht

³¹ Ohne den Vorbehalt, den Guénon und seine Anhänger anbringen, wo der nichtreligiöse Gesichtspunkt, von Guénon »metaphysisch« genannt, paradoxerweise universell und dennoch esoterisch wäre, darum auch denjenigen nicht zugänglich, die außerhalb des Kreises der Initiierten der jeweiligen Traditionen stehen.

die Würde des Menschen – des *opus indiscretæ imaginis*, der Kreatur ohne Bild, und *deshalb* Bild Gottes – in seiner Berufung dazu, jedes Bild zu überschreiten und zu transzendieren, indem er einen »Weg« in drei Stadien durchläuft: Die ethische Transformation (Aktion), die intellektuelle Forschung (Kontemplation) und die endgültige Perfektion in der Identifizierung mit der letzten Wirklichkeit. Nach Pico ist dieses Paradigma universell, weil es in jeder Tradition aufgefunden werden kann, die er kennt: in der christlichen, jüdischen, hellenistischen, ägyptisch-hermetischen, chaldäischen ...

Wahrscheinlich ist dieser Hinweis, den ich aus den Anfängen der modernen europäischen Forschung zum Universalismus hier anfüge, neuer und brauchbarer als viele andere, die wir im ersten Teil dieses Aufsatzes geprüft haben – von den Mystikern des 17. Jahrhunderts bis zur »Erklärung zum Weltethos«. Der Großteil dieser Stimmen beharrte tatsächlich auf einer gemeinsamen – wichtigen, immer noch unumgänglichen – ethisch-weisheitlichen Basis in Kohärenz mit dem originär jüdischen und christlichen Gesichtspunkt. Aber Picos Hinweis wird erlauben, einen Schritt nach vorne zu tun – nicht gegen den »ethischen Konsens zwischen Kulturen«, aber über ihn hinaus: Es wird darum gehen, den nicht inhaltlichen, sondern strukturellen Parallelismus der menschlichen Wege zu erkennen, jenseits ihrer Namen und ihrer schlussendlichen Konvergenz. Die Würdigung dieser Anregung, im Bewusstsein der historischen und kulturellen Distanzen, aus denen sie stammt, erfordert weitere Forschung.