

Tradition und  
Traditionsbruch  
zwischen Skepsis  
und Dogmatik

Interkulturelle  
philosophische  
Perspektiven

Studien zur Interkulturellen Philosophie  
Studies in Intercultural Philosophy  
Etudes de philosophie interculturelle

16

Series Editors

Heinz Kimmerle & Ram Adhar Mall



Amsterdam - New York, NY 2006

Tradition und  
Traditionsbruch  
zwischen Skepsis  
und Dogmatik

Interkulturelle  
philosophische  
Perspektiven

*Herausgegeben von*

Claudia Bickmann,  
Hermann-Josef Scheidgen,  
Tobias Voßhenrich, Markus Wirtz

### 3. Orte jenseits der Gegensätze

Wolfram Högbe

#### Spekulative Identität und diskursive Differenz Gelingensbedingungen des interkulturellen Dialogs in der Philosophie

*The best narrative representation of a prerequisite to intercultural dialogue so fundamental that it is necessary to the latter's success is Lessing's ring parable. Our acknowledgment that we know nothing about the existence of a original, transcultural root of all religions by no means stands in contradiction to showing respect for all the all too evident differences between them. Philosophy, too, has from its very beginnings worked towards developing a transcultural speculative strategy. In Wofram of Eschenbach's Parzifal, the Orient and the Occident meet in an early example of positive transcultural communication. A considerable attempt at engendering intercultural dialogue between Islamic and Western thought was undertaken by Mulla Sadra. Nonetheless, it would be incorrect to speak of an Islamic enlightenment in the 18th and 19th centuries. Anthropology offers some important insights for a philosophical inquiry into the conditions under which intercultural dialogue can succeed. Forms of weak knowledge are very rarely treated in contemporary theories of knowledge. However, spiritual expressiveness is only accessible through spiritual phenomena. Post-metaphysical thought must concede that, in giving up its occupation with certain areas of inquiry, it has limited philosophy's capacity to address a wide range of moral issues.*

*Die beste szenische Darstellung einer fundamentalen Gelingensbedingung des interkulturellen Dialogs stellt die Ringparabel von Lessing dar. Die Anerkennung unseres Nichtwissen um ein transkulturelles Original aller Religionen ist mit der Respektierung ihrer sinnfälligen Differenzen durchaus verträglich. Einer transkulturellen spekulativen Strategie hat von Anfang an auch die Philosophie zugearbeitet. Im Parzifal des Wolfram von Eschenbach begegneten sich bereits der Orient und der Okzident auf positive Weise. Ein beachtenswerter Versuch zur Befruchtung des interkulturellen Dialogs zwischen islamischen und westlichem Denken ist im Ausgang von Mulla Sadra in Persien erfolgt. Es wäre jedoch falsch, von einer Aufklärung im Islam im 18. und 19. Jahrhundert zu sprechen. Der Anthropologie kommt eine zentrale Rolle bei der philosophischen Frage nach den Gelingensbedingungen des interkulturellen Dialogs zu. Formen des schwachen Erkennens kommen in der heutigen Erkenntnistheorie kaum vor. Spirituelle Expressivität ist jedoch nur mittels spiritueller Phänomene zugänglich. Das postmetaphysische Denken muss sich eingestehen, dass es Felder geräumt hat, deren Preisgabe zu einer Verarmung der moralischen Expressivität führten.*

## I. Eingang

Die beste szenische Darstellung einer fundamentalen Gelingensbedingung des interkulturellen Dialogs ist immer noch die Ringparabel von Lessing. Wenn Kulturen nicht nur, aber wesentlich auch durch religiöse Muster unterschieden sind, dann wird die Gelingensbedingung eines interkulturellen Dialogs daran gebunden sein, wie mit dem religiösen Muster der jeweils anderen Kultur umzugehen ist. Dann mag es in der Tat so sein, dass diese Kulturen nach Sitte und Brauch, bei Lessing heißt es „bis auf die Kleidung“, „bis auf Speis und Trank“, wohl zu unterscheiden sind. Sie sind aber nicht mehr zu unterscheiden aus den Voraussetzungen ihrer religiösen Muster. Bei Lessing heißt es: „von Seiten ihrer Gründe nicht“. Denn die, so Lessing, verlieren sich allesamt im Dunkel der „Geschichte“. Und eben deshalb muss diese Geschichte, ob „geschrieben“ oder „überliefert“, letztlich aus dem Unerreichbaren geschichtlicher Dämmerung „auf Treu und Glauben angenommen werden“<sup>1</sup>.

Lessing visualisiert diesen Tatbestand bekanntlich durch die Ununterscheidbarkeit der drei Ringe, die es den Empfängern nicht erlaubt, den echten auszumachen. Jeder der drei Söhne hat seinen Ring von dem Vater erhalten und wähnt sich vor den anderen privilegiert. Was sie nicht wissen, ist, dass das Original des Ringes von dem alle Söhne gleichermaßen liebenden Vater um Kopien ergänzt wurde, so dass das Original nicht mehr distinkt erkennbar ist. Aus dem Nichtwissen um das Original folgt hier das Gebot der Akzeptanz aller religiösen Muster. Ein Original ist ja auch hier nicht distinkt durch Alter zu beglaubigen, durch nichts, was nicht letztlich bloß ‚auf Treu und Glauben‘ als eigene Tradition hochgehalten wird.

Wir können das auch so fassen, daß die Anerkennung unseres Nichtwissen um ein transkulturelles Original aller Religionen mit der Respektierung ihrer sinnfälligen Differenzen verträglich ist. Um diese Respektierung muß man sich bemühen, ohne zugleich, und das ist die eigentliche Pointe Lessings, die Annahme preiszugeben zu müssen, im Besitze des Originals zu sein. In diesem Nichtwissen um das Original bei gleichzeitiger Lizenz, sich im Besitz desselben wähnen zu dürfen, gründet daher die spekulative Identität über die diskursiven Differenzen der Kulturen und ihrer Religionen hinweg. Wenn das die Botschaft der Ringparabel Lessings ist, dann korrespondiert sie prima vista einer denkbaren Lesart der 109. Sure Vers 6 über ‚Die Ungläubigen‘ des Koran: „Euch euer Glaube

<sup>1</sup> Vgl. G. E. Lessing: *Nathan der Weise*. In: K. Lachmann (Hrsg.): G. E. Lessing: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. v. K. Lachmann. III, 7. Zweiter Band. Berlin 1838, S. 276 ff.

und mir mein Glaube.“<sup>2</sup> Aber vermutlich ist diese Lesart doch zu optimistisch, denn wenn man die üblichen Korrespondenzstellen des Koran hinzuzieht,<sup>3</sup> entsteht eher der Eindruck, daß dieser Vers ein tiefer resignativer Seufzer ist, der zudem ohne die konkrete politische Einbettung dieses frühen mekkanischen Verses nicht verständlich gemacht werden kann. Aber es ist immerhin der Seufzer des Propheten, oder mehr noch: Es ist der Seufzer Allahs selbst. Aber von wem auch immer: In diesem Seufzer schläft tiefe Weisheit.<sup>4</sup>

Lessing zufolge ergibt sich also eine denkbare Gelingensbedingung interkultureller Verständigung über religiöse Grenzen hinweg aus einer Ununterscheidbarkeitsthese, die sich ihrerseits aus dem empirischen Befund der historisch nicht restlos aufklärbaren Anfänge und ‚Gründe‘ der großen Religionen ergibt. Ihre Geltung relativiert sich im Sinne einer überkommenen kulturellen Voraussetzung, deren es mehrere gibt. Nicht relativ an ihnen ist indes ihre innere Dignität, derzufolge wir aus ihnen als aus authentischen Sinnquellen leben dürfen, ohne deshalb zugleich diesen Anspruch anderen Traditionen absprechen zu können. Authentisch kann mehreres sein, Authentizität begründet keinen externen Einzigkeits-, sondern nur einen internen Glaubwürdigkeitsanspruch.

<sup>2</sup> *Der Koran*. Übers. v. M. Henning. Einleitung u. Anmerkungen v. A. Schimmel. Stuttgart 2001, S. 605.

<sup>3</sup> Vgl. Sure 2, Vers 256: „Es sei kein Zwang im Glauben.“ Ferner Sure 10, Vers 99: „Willst du etwa die Leute zwingen, gläubig zu werden?“. Und Sure 12, Vers 103: „Und die meisten Menschen, wie sehr du es auch begehrt, glauben nicht.“ R. Paret sieht hier einen tiefen resignativen Zug des Propheten, der von einer Interpretation im Sinne eines Toleranzedikts weit entfernt ist. (Für diesen Hinweis danke ich Tilman Seidensticker/Jena.) Insgesamt ist der Islam aus seinen politischen Entstehungsbedingungen her gesehen programmatisch sicher expansiv und auch aggressiv kontaminiert. Von seiner weiteren außerordentlich facettenreichen Entwicklung mag das nicht für jeden Entwicklungszweig in eben diesem Sinne gelten. Aber für solche Fragen ist die einschlägige Forschung zu konsultieren. (Norbert Nebes / Jena bin ich für viele Gespräche dankbar, die mir gerade diese historische und politische Komplexität verdeutlicht haben).

<sup>4</sup> Die Ambivalenz von Aussagen des Koran in Fragen einer Akzeptabilität anderer Glaubensausrichtungen kann selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden. Das spiegelt sich auch in der älteren Forschung bis heute. Vgl. dazu kürzlich den Beitrag von Fr. Niewöhner: *Muhammads Sendung. Abraham Geiger entdeckt das Allgemeinmenschliche am Koran*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 3.3.04 / S. N 3. Die Unschärfe des Korans in solchen Fragen sollte jedoch kein Vorwand sein, diskursive Anschlußmöglichkeiten a limine auszuschließen. Daß die Praxis eines aggressiven Steinzeitislam in der gegenwärtigen Zeit diese Bemühungen häufig als Zumutung erscheinen läßt, ist eine andere, wengleich sehr schmerzliche Frage.

## II. Die andere Tür

Eine andere Strategie mit dem selben Effekt könnte nun so aussehen, daß nicht von den jeweils im Ungefähren versandenden Anfängen her gedacht wird, sondern aus dem explizierten Binnenraum der jeweiligen Kultur und Religion auf eine Zielfigur hin, nicht im historischen Sinne, sondern im Sinne eines sich im Transzendenten selbst vollbringenden Denkens. Diese spekulative Strategie begegnet ja in der Tat in allen Religionen, auch im Islam, nicht so sehr in seiner sunnitischen Figuration, sondern vor allem in seinen mystischen Verzweigungen schiitischer Provenienz (Sufismus). Die Zielfigur, die auch hier in der Regel nur meditativ erreicht wird, transzendiert dann auch die Ausgangsdimension dieses Denkens, d.h. die historisch vorfindliche Kultur und Religion. Im spekulativen Ziel verdampfen ja alle historisch gegebenen Kontraste.

Einer solchen transkulturellen spekulativen Strategie hat von Anfang an auch die Philosophie gearbeitet. In der teilnehmenden Einsicht in eine sich selbst denkende Vernunft erreicht paradigmatisch gerade auch die *Metaphysik* des Aristoteles ihr spekulatives Ziel. Und dieses Ziel ist begleitet von der Einsicht, daß „der Besitz des Gedachten in höherem Maße göttlich [ist] als das, was die Vernunft als Göttliches zu beinhalten scheint.“<sup>5</sup> Hier ist zum ersten Mal ausdrücklich ein Blick auf eine spekulative Identität freigegeben, ein Blick, der systematisch gesehen dieselbe Toleranzrendite erbringt wie sehr viel später Lessings Strategie. Der spekulative Blick läßt hiernach die Art des Gegebenseins historisch überkommener Religionen hinter sich und präsentiert ein historisch vollkommen indifferentes Göttliches, dessen Gewahrung in der Tat auch als eine mögliche Gelingensbedingung interkultureller Dialoge angesprochen werden kann, die lächeln macht.

Genau dieses Muster wirft auch das System Plotins aus, das nicht als ein Stück Lebenshilfe für eine Flucht aus der Geschichte verstanden werden sollte, sondern umgekehrt für das dritte Jahrhundert nach Christus eher als System zur Rettung der Kommunikationsmöglichkeit in geschichtlich gegebener Unübersichtlichkeit und strapaziöser Erfahrung von Alterität. Das Merkwürdige ist nun, daß gerade ein nicht unwesentlicher Teil des zeitgenössischen Denkens z.B. persischer Philosophen dieser Figur verpflichtet ist. Ich werde nicht so waghalsig sein, diesen Denkern geradezu die Intention zu unterstellen, im Rückgriff auf mystische Traditionen islamischer Philosophie im Stile eines sich selbst vollbringenden religiösen Denkens den Islam hinter sich zu lassen. Eine solche Unterstellung wür-

<sup>5</sup> *Met.* 1072 b 23.

den sie natürlich weit von sich weisen und sie könnten dies auch gut belegen mit entsprechenden Äußerungen der großen Denker dieser Tradition.<sup>6</sup> Aber es ist dennoch unbestreitbar, daß die Schiene dieses Denkens ganz unabhängig von den faktischen Intentionen ihrer Vertreter gewissermaßen aus Gründen eines systematischen Sogs zu diesem religionstranszendierenden Effekt führt. Oder genauer: Dieses Denken steuert auf ein Ziel zu, das schließlich mit keinem historisch gegebenen religiösen Denken mehr identisch ist, sondern geradezu als gemeinsames spirituelles Eigentum aller Menschen betrachtet werden will. Gerade diese systemische Drift eines ganz ‚eigentümlichen‘, auch ‚theosophisch‘ genannten<sup>7</sup> spekulativen Denkens machte und macht seine Vertreter der islamischen ‚ulama‘, d.h. der ‚herrschenden Meinung‘ der ‚kompetenten‘ Koranausleger, immer wieder verdächtig bis zur Abstrafung.

Das widerfuhr bereits einem der bedeutendsten persischen Philosophen der Safaviden-Zeit, bzw. genauer: den Mitgliedern seiner Schule. Ich meine hier den philosophischen Exponenten der Schule von Isfahan Mulla Sadra (geb. 1571/72 in Shiraz, gest. 1640 in Basra). Seine Schüler wurden Ende des 17. Jahrhunderts unter dem Druck der ‚ulama‘ auf Geheiß von Schah Sulaiman und Schah Sultan Husain entweder eingekerkert, ins Exil getrieben oder umstandslos umgebracht.<sup>8</sup>

Es gehört deshalb zu den deutungsbedürftigen ‚Geschichtszeichen‘ (Kant) unserer Gegenwart, daß dieser bedeutende persische Philosoph des 16. und 17. Jahrhunderts ausgerechnet in einem Iran, der seit 1979 bis heute immer noch vom Profil einer theokratischen Diktatur geprägt ist, der meistdiskutierte Philosoph überhaupt ist. Mulla Sadra lebte und wirkte zur Zeit Schah Abbas II., der für ein ungemein liberales und Kunst und Wissenschaft begünstigendes Persien steht, das man in Isfahan auch heu-

<sup>6</sup> Darauf macht Ayatollah S.M. Khamenei im Rückgriff auf solche Hinweise bei Mulla Sadra natürlich mit Nachdruck aufmerksam: „Every philosophical and scientific doctrine, if not compatible with the Revelation, will be destroyed, or will not mirror of all reality.“ S.M. Khamenei: *Development of Wisdom in Iran and in the World*. Teheran 2000, S. 197.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die Bemerkung von S. Hossein Nasr zur Eigenart des Denkens etwa von Mulla Sadra: „one cannot use the term ‚philosophy‘ for both Quine and Mulla Sadra in the same sense. Of course Mulla Sadra’s thought is philosophy as understood in the Islamic context, but it is also theosophy as understood by a Jacob Böhme and of course not modern occultists.“ S.H. Nasr: *S. al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*. Teheran 1997, S. 9. Für eine kundige Übersicht über das gesamte Tableau der Rezeption westlicher Philosophie im Iran vgl. A.A. Heydari: *Rezeption der westlichen Philosophie durch iranische Denker in der Kadscharenzeit*. In: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur 16 (2003), S. 73-106.

<sup>8</sup> Vgl. das vorzügliche Buch von H. Halm: *Die Schia*. Darmstadt 1988, S. 119.

te noch fasziniert bewundern kann. Dennoch wird Mulla Sadra heute just unter genau entgegengesetzten politischen Bedingungen für die geschichtliche und kulturelle Identität des Iran in Anspruch genommen und hat in dieser Bedeutung gegenwärtig auch eine politische Funktion. Das dokumentiert sich darin, daß Ayatollah Seyyed Muhammed Khomeini, der fünf Jahre ältere Bruder des gegenwärtigen geistlichen Oberhauptes des Iran, selbst Philosoph und dazu Chef des ‚Sadra Islamic Research Institute‘ in Teheran ist. In dieser Funktion organisiert er seit einiger Zeit regelmäßig Weltkongresse zur Philosophie Mulla Sadras in Teheran. Die Akten des ersten Kongresses von 1999 sind thematisch auf sechs Bände ausgelegt und ediert. Die im engeren Sinn auf die Erforschung von Mulla Sadra bezogenen ersten zwei Bände umfassen zusammen allein schon über tausend Seiten.<sup>9</sup> Die Bände drei bis fünf gelten Spezialthemen zu Mulla Sadra, der sechste und letzte Band enthält Beiträge zu Themen der zeitgenössischen westlichen Philosophie.<sup>10</sup>

Es ist keine Frage, daß hier im Ausgang von Mulla Sadra ein bemerkenswerter Versuch zur Beförderung des interkulturellen Dialogs zwischen islamischem und westlichem Denken in Angriff genommen wurde. Aber es fällt einem doch schwer, darin nicht zugleich auch eine Instrumentalisierung eines Denkers zu erkennen, dessen Theosophie ein politisches Legitimationsdefizit des iranischen Herrschaftssystems international kompensieren soll.<sup>11</sup> Denn die wiederum waghalsige These, daß ausgerechnet der ältere Bruder des geistlichen Oberhauptes des Iran Propaganda für eine Philosophie machen dürfe, die in einem sich selbst vollbringenden religiösen Denken den Islam hinter sich lassen will, scheint mir als völlig abwegig. Das wird auch gestützt durch den deutlich hagiographischen Charakter der Zuwendung zur Theosophie Mulla Sadras, die ihn beinahe als iranischen Staatsphilosophen erscheinen läßt. So ist die Situation im Iran heute noch viel zu ambivalent, um die Gelingensbedingungen eines interkulturellen Dialogs als erfüllt anzusehen. Das Interesse an einem solchen Dialog ist freilich, zumal bei der jüngeren Generation, massiv vorhanden. Aber solange ein demokratisch nicht legitimer Wächterrat von Mullahs noch das letzte Wort in allen politischen Belan-

<sup>9</sup> *Islam-West Philosophical Dialogue, The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra (May, 1999, Teheran)*, vol. 1. und vol. 2. *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*. Teheran 2001.

<sup>10</sup> *Islam-West Philosophical Dialogue*, vol. 6, *Issues in Contemporary Western Philosophy*. Teheran 2003.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu etwas vorsichtiger F. Sarkohi: *Islam als Religion und Staatsideologie*. In: Neue Zürcher Zeitung, vom 3.2. 2001.

gen hat, ist eine interne Verständigungsbedingung schon des iranischen Volkes mit sich selbst nicht erfüllt.<sup>12</sup>

Es fehlt in letzter Zeit nicht an Versuchen, die islamische Kultur der westlichen gegenüber positiv zu akzentuieren. Das ist sympathisch, hat aber häufig mit der Realität nichts zu tun.<sup>13</sup> Claus Leggewie feiert z.B. den Multikulturalismus des spanischen Islam in unvorteilhaftem Kontrast mit dem, wie er schreibt, ‚autistischen Rassenwahn‘ der katholischen Könige.<sup>14</sup> Er mußte sich von kundigen Orientalisten allerdings eines besseren belehren lassen.<sup>15</sup> Ja, es gab jüngst sogar einen Versuch, in der islamischen Welt des 18. bzw. 19. Jahrhunderts eine Aufklärung im westlichen Stil zu diagnostizieren (hier besonders mit Blick auf Seyyid Jamal ad-Din Asadabadi), deren Aufblühen durch die europäische Einflußnahme im 19. Jahrhundert, auch durch die westliche Orientalistik verhindert worden sei.<sup>16</sup> Aber auch hier konnten Volker Hagen und Tilmann Seidensticker zwingend zeigen, daß diese These gänzlich unhaltbar ist.<sup>17</sup> Es gibt in unseren Tagen offenbar ein Bedürfnis nach einem romantischen Orientbild, und solche Bedürfnisse stören die Sachlichkeit von ansonsten

<sup>12</sup> Im übrigen verlangt eine kompetente Beurteilung der Verhältnisse tiefer gehende Kenntnisse, als sie mir zu Gebote stehen. (Ohne Kenntnisse des Farsi und des Arabischen kann man die subtilen Schuldiskussionen ohnehin nicht angemessen würdigen). So verdient es hier wenigstens noch der Erwähnung, daß die beiden Chameneis, also der Staatspräsident des Iran und sein älterer Bruder, verschiedenen theologischen Schulen entstammen. Der Staatspräsident kommt aus der Schule von Mashhad, der ‚Schule der Trennung‘ des religiösen vom philosophischen Denken (zuungunsten des letzteren); sein älterer Bruder ging hingegen durch die Schule von Quom, die gerade umgekehrt auf eine Durchdringung von religiösem und spekulativem Denken setzt. (Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Mosleh / Teheran, der seit 2004 als Stipendiat der Alexander von Humboldt Stiftung an der Universität Bonn forscht).

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch den behutsam kritischen Artikel zu Annemarie Schimmel von St. Weidner: *Vom Quell mystischer Weisheit zum Krisenherd*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9.3.04, S. 39.

<sup>14</sup> Vgl. C. Leggewie: *Alhambra – Der Islam im Westen*. Hamburg 1993.

<sup>15</sup> Vgl. T. Seidensticker: *Tendenzen des europäischen Orientbildes*. In: H. Geyer / R. Radecke, *Aufbrüche – Fluchtwege*, Köln / Weimar / Wien 2003, S. 209-213, bes. S. 213: „Die Vorstellung von der islamischen Toleranz, die vor den Augen des entsetzten Lesers von Ferdinand, Isabella und ihren Nachfolgern zertrampelt wird, ist so manchem vielleicht auch nicht unsympathisch. Bedauerlicherweise muß aber gesagt werden, daß diese Toleranz eine ausgeprägte historische Dimension hatte, also je nach Umständen größeres oder auch sehr viel kleineres Ausmaß haben konnte.“

<sup>16</sup> R. Schulze, *Was ist die islamische Aufklärung?* In: *Welt des Islam* 36 (1996), S. 276-325.

<sup>17</sup> Vgl. G. Hagen / T. Seidensticker: *Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik*. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 148 (1998), S. 83-110.

wünschenswerten Verständigungsbemühungen. Die Gelingensbedingungen eines interkulturellen Dialogs können nicht nur in Europa derzeit nicht unabhängig von den faktischen Randbedingungen eines *Terrors a parte oriente* gesehen werden. Alles andere wäre ein blauäugiger Kultur-opportunismus.

### III. Zwischenspiel

Wie unverkrampft hatten sich dagegen Orient und Okzident im *Parzival* des Wolfram von Eschenbach die Hände gereicht. Der Halbbruder Parzivals, Feirefiz, Sohn der schwarzen Königin von Zazamanc, Belakane, nach Auskunft des Textes also Heide aus dem Morgenland, also eigentlich Moslem, obwohl er immer wieder Jupiter und Juno als Götter zitiert, wird von Parzival mit zur Tafelrunde und zur Gralsburg genommen. Dort kann er als Heide zwar zunächst den Gral nicht sehen, aber desto deutlicher die schöne Gralsträgerin Repanse de Schoye. Er ist von ihr sofort erotisch entflammt und will sich daher auch umstandslos taufen lassen, wenn es nur seiner ‚Minne‘ dient. Da mußten denn doch alle Gralsfürsten herzlich lachen.<sup>18</sup> Feirefiz läßt aber nicht locker, läßt sich in der Tat auf den Gott der Repanse taufen, kann prompt den Gral sehen und erhält Repanse de Schoye zur Frau. Er zieht mit ihr nach Indien und sie gebiert ihm dort einen Sohn, den späteren Priester Johannes, jene vermutlich fiktive, gleichwohl sagenhaft wirksame Gestalt.<sup>19</sup> Die deutsche Literatur des frühen 13. Jahrhunderts hatte, wie an diesem Beispiel, das übrigens im ‚*Perceval*‘ des Chrétien des Troyes ohne Vorbild ist, sinnfällig wird, bereits eine Dialogfähigkeit zwischen den Kulturen szenisch vorgestellt, die nicht nur für die damalige Zeit der Kreuzzüge als ein politisch kritischer Impuls wahrgenommen werden mußte, sondern auch heute noch vorbildlich ist. Tatsächlich vermag gerade die Dichtung, und zwar nicht nur<sup>20</sup> bis zu Goethes *West-Östlichem Divan*, solchen Dialogbemühungen mehr Substanz zu verleihen, als dies ökonomische Aktivitäten allein je könnten. Nicht nur deshalb müssen die Goethe-Institute in aller Welt robust unterstützt werden. Sie gehören mit zum Kostbarsten und Wirksamsten, was Deutschland im Außenverhältnis und in Sachen interkultureller Ver-

<sup>18</sup> W. von Eschenbach, *Parzival*, Hrsg. v. K. Lachmann, Studienausgabe Berlin 1964, S. 371 (XVI, 815/16): „Der wirt des lachte sere, und Anfortas noch mere.“ Diese von der Forschung mit Recht dem homerischen Gelächter verglichene Szene verdeutlicht, wie religiös und kulturell unbelastet es auf der Gralsburg zugeht.

<sup>19</sup> Vgl. W. Baum: *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes*. Klagenfurt 1999.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Fr. Ohly: *Die Perle des Wortes*. Frankfurt a.M. / Leipzig 2001.

ständigung aufzubieten hat. Es scheint, daß dies dem Außenministerium der Bundesrepublik Deutschland, dem die Goethe-Institute unterstehen, in den letzten fünf Jahren zunehmend entgangen ist.

Eine zentrale Frage ist gegenwärtig überhaupt die: Wer definiert eigentlich ‚Europa‘ kulturell und territorial? Hier ist eine offene europäische Diskussion dringend erforderlich. Lassen wir uns in dieser Frage von der mittelalterlichen Literatur inspirieren: Wenn man z.B. an Parzival und Feirefiz denkt und eine projektive Überforderung nicht scheut, spricht einiges für Alexander den Großen als den Definitor *Europeae*, eine historische Figur, die auch unter ihrem arabischen Namen Iskander in der islamischen Welt einen vorzüglichen Klang hat. In ein wirklich interessantes Europa müßte dann zumindest das Reich Alexanders und das Roms hinein abgebildet werden. Die erste Tragödie von Aischylos trägt den Namen ‚Die Perser‘. Und obwohl deren Land für die Griechen unstreitig zu Asien gehörte, waren Hellenen und Perser für sie ebenso unstreitig verwandt, „des gleichen Stammes“, wie es bei Aischylos heißt.<sup>21</sup> Nach Herodot schreibt sich der Name ‚Perser‘ in mythischer Einbettung von ‚Perses‘ her. Perses war Sohn des Perseus und der Andromeda, Perseus seinerseits Sohn des Zeus und der Danäe.<sup>22</sup> Auch in der Form der Auseinandersetzung waren die Perser also ein interkultureller Gesprächspartner Griechenlands und als territoriale ‚Asiaten‘ genauso kulturell ‚europäisch‘ wie die Griechen. Insofern gehört das alte Perserreich ebenso zu Europa wie das gesamte römische Mittelmeerbecken. In dieser Frage geht es heute eben nicht mehr um hegemoniale Fragen, sondern um kommunikative im Resonanzraum gemeinsamer Geschichte. Das Kreditiv einer solchen europäischen Vision ist gerade die gemeinsame, eben auch streitige historische Vergangenheit, die, wie uns die mittelalterliche Dichtung belehrt, ein Versprechen auf die Zukunft enthält. Um den Gral konnte sich Europa jedenfalls schon im Mittelalter bis zum Indus versammeln.

### IV. Der glücklich verlorene Geist

Allerdings möchte ich hier den Faden im Ausgang von der Formel ‚spekulative Identität und diskursive Differenz‘ noch einmal aufnehmen. Es ist nämlich keine Frage, daß ein gedeihlicher Dialog zwischen islamischem und westlichen Denken ganz unabhängig von den politischen Hindernissen nur dann mit Gewinn in der Philosophie geführt werden kann, wenn umgekehrt von westlicher Seite die Legitimität spiritueller

<sup>21</sup> Aischylos: *Die Perser* (Vers 184). Übers. v. C. Woyte. Stuttgart 1962, S. 10.

<sup>22</sup> Herodot: *Hist.* VII, 61.

Bedürfnisse anerkannt und nicht von vornherein als ‚irrational‘ oder als mit ‚wissenschaftlichen Standards unvereinbar‘ in Abrede gestellt wird. Damit will ich nicht für die Zulässigkeit von blankem Irrationalismus plädieren, sondern nur dafür, daß unser Menschenbild nicht im Binnenkreis der Naturwissenschaften terminiert werden kann. Hier zeigt es sich, daß die Anthropologie ein entscheidendes Wörtchen bei der philosophischen Frage nach den Gelingensbedingungen des interkulturellen Dialogs mitzureden hat. Und es könnte sein, daß wir hier Anlaß zur Selbstkritik gerade auch aus der Begegnung mit islamischen Denkern der großen Tradition gewärtigen müssen.

Es ist jedenfalls ein unstrittiges Merkmal, daß gerade die Philosophie des westlichen Denkens ihre spekulative Façon im Laufe des 19. Jahrhunderts zugunsten einer szientifischen, genauer: zugunsten einer den Naturwissenschaften assimilierten Form, vollständig aufgegeben hat. Dieser Prozeß ist in unserer Zeit, d.h. zu Anfang des 21. Jahrhunderts, in dem Sinne radikalisiert, als die Philosophie selbst ihre Bestände, die traditionell noch am ehesten für einen spekulativen Zugriff geeignet waren, in dezidiert reduktionistischen Programmen abgestoßen hat. Die sogenannte *Philosophy of Mind* kann man heute nicht überall, aber über weite Teile, kaum noch als *Philosophie des Geistes* übersetzen, denn ‚Geist‘ ist in diesen Formen des reduktionistischen Zugriffs ‚amtlich‘ nicht mehr vorhanden, und man ist stolz darauf.

Der für eine spekulative, ja eigentlich für jede Philosophie wesentliche Empirismus zweiter Stufe hat bei etlichen zeitgenössischen ‚Fachvertretern‘ keinen Kredit mehr. Dieser Empirismus zweiter Stufe ist aber gerade das, was eine ‚Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins‘ philosophisch zum Austrag bringt. Wer aus diesem Programm aussteigt, steigt aus der Philosophie aus. Die Weisheit, um deren, allerdings notwendig unerfüllter, Liebe es der Philosophie seit Platon wörtlich geht, ist nur dann noch Orientierungspunkt des Denkens, wenn es sich der Erfahrung seiner Erfahrungsmöglichkeiten vergewissert.

Im Zuge dieser Selbstvergewisserung sollte die Philosophie schließlich auch imstande sein, wenigstens die Stelle zu markieren, an der die faktisch gegebenen und von einigen expressiv realisierten spirituellen Bedürfnisse, meinetwegen mit Schleiermacher: aus weltergänzender Phantasie, angesiedelt sind. Diese Ortung gehört zweifellos noch zur Philosophie, wenn sie denn die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ überhaupt noch ernst nimmt.

Sicher wird gerade die Philosophie darauf hinweisen, daß im Einzugsbereich dieses expressiven Terrains von Wissen im Sinne der Wissenschaften natürlich keine Rede mehr sein kann. Aber was besagt das schon?

Formen des Nicht-Wissens ragen ja schon tief in unsere vorwissenschaftlichen Lebensvollzüge hinein und sind ohne sie in ihrer Eigenart nicht verständlich zu machen. Unsere deliberativen Attitüden von der Hoffnung bis zu Erwartung und Frage, ja bis zur vagen Vermutung auch in den Wissenschaften, machen insgesamt nur Sinn als Mischformen von Wissen und Nicht-Wissen. Diese Komponente des Nicht-Wissens ist bislang in der westlichen Erkenntnistheorie völlig unterbelichtet geblieben. Und doch verdankt sich dieser Komponente die *kontinuative Energie* unserer Selbstorientierung. Das kann man sich gut an einem Beispiel verdeutlichen.

### V. Die Gegenerinnerung

Wenn wir uns darum bemühen, uns Klarheit über die Bedeutung eines Wortes zu verschaffen, es also definieren oder seine Bedeutung explizieren wollen, dann fällt uns das, obwohl wir das fragliche Wort im Alltag umstandslos verstehen und gebrauchen, in der Regel schwer. Das gilt auch schon für so triviale Worte wie ‚lustig‘, ‚tollpatschig‘ oder ‚generös‘. Jedes dieser Worte verstehen wir problemlos, aber unsere Explikationsversuche werden immer unzureichend sein, manchmal für bestimmte Anwendungen ‚treffend‘, manchmal ‚abwegig‘. Und wenn uns ein Gesprächspartner ein Explikationsangebot macht, das wir der Sache nach nicht für adäquat halten, dann weisen wir diese Explikation mit der Bemerkung ab: Das geht am Wesen der Sache vorbei. Woher wissen wir das? Wir selbst sind ja auch nicht in der Lage, eine adäquate Definition vorzulegen, und doch weisen wir mit Bestimmtheit die angebotene ab. Diese Fähigkeit indiziert: Wir sind auf eine zu klärende Weise mit dem Vollbild der Bedeutung dieser Worte ‚bekannt‘ (knowledge by acquaintance), auch dann, wenn wir seine Bedeutung nicht vollständig explizieren können. Dieser Kontakt mit dem Vollbild der Bedeutung versetzt uns in die Lage, erstens schiefe Explikationen abzuweisen und zweitens verschiedene Explikationsversuche als solche *desselben* Wortes zu identifizieren und gegebenenfalls zu validieren: diese trifft die Sache besser als jene. Das besagt, daß das Vollbild der Bedeutung unsere Explikationsbemühungen und –bewertungen dirigiert und vor allem: sie zusammenhält. Unser Kontakt mit diesem Vollbild ist, wie gesagt, nicht vom Typ unseres satzförmigen Wissens, und trotzdem dirigiert es unseren Wortgebrauch und hält ihn zusammen. Husserl, der die meisten semantischen Probleme schon gelöst hatte, bevor sie in der analytischen Philosophie

wieder auftauchten<sup>23</sup>, sprach bei unserem Kontakt mit dem Bedeutungsvollbild eines Wortes von ‚Wesensschau‘. Die Wortwahl ist unglücklich und er ist dafür viel gescholten und verspottet worden, aber er hat natürlich Recht. Unsere nicht satzförmig abbildbare Kenntnis der Bedeutung von Worten kann man, wenn man Husserls Ausdruck vermeiden will, vielleicht auch durch die Bezeichnung ‚Intuition‘ charakterisieren. Aber auch dieses Wort zeigt nur unsere Verlegenheit an, die wir an dieser Stelle sachlich haben.

Ich will diese unstrittige Verlegenheit hier aber dahingestellt sein lassen. Worauf es in diesem Beispiel bloß ankommt ist dies, daß dasjenige, was unser semantisches Management in definitivischer und explikativer Hinsicht möglich macht und in sich zusammenhängend sein läßt, vom Typ einer ‚intuitiven‘ Kenntnis ist. Sie ist die zusammenhangstiftende, d.h. *kontinuative Energie* unseres gelingenden Kommunizierens, auf die auch dann immer wieder zurückgegriffen wird, wenn in beliebigen Diskursen Definitionen oder Explikationen ‚fraglich‘ werden. Auch unser Selbstbild erhält von einer solchen Intuition der ‚Meinigkeit‘ her seine fragile ‚Geschlossenheit‘.

Die Antike hat diese implizite oder intuitive Kenntnisform, die im expliziten Sinn als Form eines Nicht-Wissens erscheint, eingesetzt, um den epistemischen Kontakt z.B. zur ultimativen Idee des Guten zu halten. Platon verwendet für diese intuitive Kenntnisform das alte ‚mantisches‘ Vokabular, mit dem der Seher alten Typs charakterisiert wurde.<sup>24</sup> Dies tut er, obwohl für ihn die zeit-genössische Seherkunst schon Sache des reinen Aberglaubens ist. Das Gute, an dem alle Menschen orientiert sind und um dessentwillen sie alles tun, ist etwas, von dem sie bloß ‚ahnen‘ können, das es so etwas gibt (*apomanteuomene ti einai*).<sup>25</sup> Das geht nach Platon auch darauf zurück, daß die Seele des Menschen überhaupt eine ‚ahnende‘ Verfassung hat (*mantikon ti ... psyche*).<sup>26</sup> Alle diese mantischen oder, wie man auch sagen könnte, ‚sensorischen‘ Formen eines schwachen Erkennens kommen in der Erkenntnistheorie der Philosophie heute nicht vor. Und doch sind die Formen spiritueller Expressivität nur über

<sup>23</sup> Vgl. hierzu den fulminanten Aufsatz von U. Meixner: *Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes*. In: U. Meixner / A. Newen (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein*. Berlin / New York 2003, S. 308-388. Hier heißt es (S. 385): „Deshalb sollte die moderne Philosophie des Geistes vielleicht eher ‚Philosophie des Un-Geistes‘ heißen ...“ Und der Aufsatz schließt mit dem an Otto Liebmann erinnernden Appell (S. 386): „Es muß auf Husserl zurückgegangen werden.“

<sup>24</sup> Vgl. hierzu W.: *Metaphysik und Mantik*. Frankfurt/M. 1992.

<sup>25</sup> Vgl. Platon, *Politeia* 505 d.

<sup>26</sup> Vgl. Platon, *Phaidros* 242 c.

diese Schiene als Phänomen erreichbar. Der Glaube stabilisiert dann, was als ‚sensorische‘ Erkenntnis alleine zu schwach, zu ‚flackernd‘ ist. Wenn man diese Instabilität intuitiver oder sensorischer Ausrichtungen aber zum Vorwand nimmt, um sie im Interesse an epistemisch belastbaren Bedeutungsmilieus, die nicht nur satzförmig abbildbar, sondern schließlich auch numerisch kreditwürdig sein müssen, in Abrede zu stellen oder zumindest zu ignorieren, dann verliert man zwangsläufig den Zugang zu drei Quellen der *condition humaine*: zur Quelle menschlicher Kreativität, zur Quelle ihrer Spiritualität und zur Quelle ihrer Intersubjektivität. Unsere Kreativität beweist sich basal darin, ‚gültige‘ Formen zu finden, sei es als faszinierende sinnliche Form, sei es als überraschende Form einer Problemlösung; unsere Spiritualität basal darin, mit mehr zu rechnen, als uns sinnlich präsent ist; unsere Intersubjektivität darin, sich von sich selbst mit Bezug auf Andere distanzieren zu können. Alle drei Dimensionen bezeugen, worauf wir als vernehmende Vernunftwesen aus sind, sind daher Suchdimensionen, in denen ein Finden wohl ‚glücken‘, aber nicht ‚erzwingen‘ werden kann.

## VI. Schwierigkeit der Ausgänge

Eine Zeit, die sich den eingedenkenden Zugang zu diesen Dimensionen nicht mehr zutraut, verliert zwangsläufig den Kontakt zu den *kontinuativen Energien*, die sich aus ihnen speisen. Sie verliert sich dann in die Beziehungslosigkeit von Kontexten, denen zwar ein Eigenrecht zugestanden wird, die aber untereinander dialogunfähig sind. So hatte sich ehemals die Postmoderne als Sachwalterin eines kulturellen und mentalen *patchworks* definiert, um über die Anerkennung des Eigenrechts der Teile die Prämien für eine ultimative Liberalität einzustreichen. Indes bezahlte sie die Preisgabe der bindenden Idee eines Ganzen damit, daß Teile beliebiger Art ohne jeglichen Rückbezug auf diese Idee untereinander bestenfalls gleichgültig sein können, aber schließlich, da die kontinuierlichen Energien nicht mehr wirksam sind, gegeneinander sogar aggressiv werden müssen. Aus der Perspektive solcher bindungslosen Teile schrieb Samuel P. Huntington 1996 sein berühmt-berüchtigtes Buch *The Clash of Civilizations*<sup>27</sup>, das mit *kontinuativen Energien* einer transkulturellen Perspektive erst gar nicht mehr rechnet, so daß er mit Carl Schmitt sagen kann: „Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind.“<sup>28</sup> Gegen solche Muster radikaler, ja militant gewordener

<sup>27</sup> S.P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen*, München / Wien 1996.

<sup>28</sup> Ebd., S. 21.

*patchworks* der Postmoderne, gegen diesen aggressiven Zeittrend, der schließlich wie bei Huntington ‚Multikulturalismus‘ gegen „die Verblasenheit des westlichen Universalismus“<sup>29</sup> ausspielt, mobilisierte Jürgen Habermas die Idee einer kommunikativen Vernunft. Diese Idee versteht er im ‚modernen Sinn eines Humanismus‘, der ohne Metaphysik aus einer Analyse notwendiger Bedingungen für Verständigung überhaupt die Idee einer Intersubjektivität entwickelt, die in der Anstrengung terminiert, „die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern“.<sup>30</sup>

Inzwischen hat er aber erfahren müssen, daß der Problemdruck, der im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Menschen auf die Philosophie zugekommen ist, mit kommunikativer Vernunft allein nicht abgefangen werden kann. Das postmetaphysische Denken muß sich eingestehen, daß es Felder geräumt hat, deren Preisgabe zu einer Verarmung der moralischen Expressivität führte. Habermas hat das am 14.10.2001 in seiner Frankfurter Rede in der Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels<sup>31</sup> auch explizit getan mit der Feststellung: „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen.“ So verliert sich insbesondere die *kontinuative Energie*, die eine Transzendenzerfahrung welcher Art auch immer einstmals freisetzte: „Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht ... in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf.“ So empfiehlt er der Philosophie heute abschließend die „vernünftige Einstellung“, „von der Religion Abstand zu halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen.“

Manche haben Habermas diese *façon de parler* verübelt oder sprachen spöttisch von einem ‚neuerdings erhobenen frommen Ton in der Philosophie‘ (Gereon Wolters). Aber diese Stimmen werden in meinen Augen dem besorgten Ernst nicht gerecht, der dem alten Habermas ebensowenig abgesprochen werden kann wie dem alten Heidegger, dessen These ‚Nur ein Gott kann uns retten‘<sup>32</sup> ebenso ridikülisiert wurde wie heute die Bemühungen von Habermas, „im eigenen Haus der schleichenden Ent-

ropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.“<sup>33</sup> Eine Philosophie, die sich heute den Problemen unserer Zeit wirklich stellt und sich ihrer wörtlichen Orientierung an Sophia überhaupt noch gewiß ist, kann nicht umhin, sich auch in ihrer Geschichte nach Denkmustern umzutun, die geeignet sind, nach der babylonischen, d.h. kulturellen Sprachverwirrung einer Pflingstlichkeit aller Menschen zuzuarbeiten. Und solche Muster sind für den Dialog mit der islamischen Welt in dem ihr wie dem westlichen Denken gemeinsamen Schatz an Gedanken von Platon, Aristoteles und Plotin zu finden.<sup>34</sup> Insofern ist gerade die Philosophie die Instanz, diesen notwendigen Dialog substanziell zu begleiten.

Trotzdem darf man sich keine Illusionen darüber machen, daß ein fanatischer Islam, der nicht einmal auf der Höhe seiner historisch bezeugten denkerischen Möglichkeiten ist, oder ein Westen, der einen *Clash of Civilizations* argumentativ unterhalb der Ebene der Philosophie auch in subrechtlichen Einrichtungen wie Guantanamo als unausweichlich stellt, nicht möglicherweise doch lieber mit Waffengewalt auf Dialogverhinderung setzt.

Man wird nicht erwarten dürfen, daß es für unsere Zeit um eine Repristinierung der überlieferten Metaphysik gehen könne. Das wäre ein durchaus vergeblicher Versuch, um einen Geländegewinn in normativen Fragen zu erzielen. Wohl aber steht es als Aufgabe auf der Agenda der Philosophie, historisch belehrt einen minimalmetaphysischen Ansatz mit heutigen Mitteln zu entwickeln, der reich genug instrumentiert ist, um nicht mit anthropologischen Karikaturen hantieren zu müssen, die einen aussichtsreichen Eintritt in den interkulturellen Dialog a limine verhindern. Und es ist ebenso klar, daß dieser Dialog nur mit Beistand der Philosophie und der sachkundigen Geisteswissenschaften substanziell geführt werden kann. Wer das verdrängt, setzt auf Militanz, ob er das nun wahrhaben will oder nicht. Im Lichte dieser Einsicht hat die Wissenschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland Anlaß, ihre Einstellung gegenüber den Geisteswissenschaften einer selbstkorrigierenden Neubetrachtung zuzuführen. Wer Dialog will, muß auch Geist wollen.

<sup>29</sup> Ebd., S. 525.

<sup>30</sup> J. Habermas: *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*. In: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M. 1988, S. 153-186, hier: S. 186.

<sup>31</sup> J. Habermas: *Glauben und Wissen*. In: FAZ vom 15.10.2001, S. 9.

<sup>32</sup> Diese Bemerkung Heideggers in seinem berühmten Spiegel-Interview hat nichts Prophetisches an sich, sondern ist voller Bitterkeit: Die gegenwärtige Menschheit ist intellektuell so verkommen, daß einzig eine Macht vom alten Format eines Gottes sie retten kann. Das Seinsdenken, so denkt Heidegger, könnte das auch leisten, aber die Menschen brauchen offenbar ‚palpable‘ Retter.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Für eine kompakte Information über den ‚philosophischen‘ Islam (mit weiterer Literatur) vgl. zuletzt W. Kluxen: *Aufklärung aus dem Islam? Die Rolle der mittelalterlichen Philosophie*. In: H. Waldenfels / H. Oberreuter (Hrsg.): *Der Islam – Religion und Politik*. Paderborn / München / Wien / Zürich 2004, S. 85-93. Der Beitrag endet mit dem Befund: „Positiv zeigt die Forschung nur, daß Philosophie auch im Islam eine Chance hat. Das ist noch nicht die Aufklärung, aber doch eine Voraussetzung.“