

Beiträge

Wilhelm Dupré

Kultur und Wahrheit

Überlegungen zum Problem des
Ethnozentrismus und der kulturellen
Relativität

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß die Menschen die Tendenz haben, ihre je eigene Kultur und ihre je eigenen Ideale als Maßstab für sich selbst und die anderen anzusehen. Sie mögen zwar bereit sein, zuzugeben, daß auch sie Fehler machen, und doch neigen sie dazu, «in allem, worin sie sich unterscheiden, ihre Eigengruppe als im Recht und jede Fremdgruppe als im Unrecht zu betrachten» (Kroeber 1948: 266). Die Werte und Ideen, nach denen wir uns selbst und die Welt um uns beurteilen, scheinen in erster Linie idiosynkratisch und kulturgebunden zu sein, d. h. abhängig von und gleichbedeutend mit der Integrationsweise, durch die wir uns selbst als bestimmte Glieder einer Gemeinschaft erkennen, die hinwiederum Teil eines Volkes ist, dessen Sprache sie spricht und dessen Lebensweise sie sich zu eigen macht. Falls wir diese Haltung, alles am Maßstab des eigenen Volkes oder Ethnos zu messen, benennen wollen, ist es richtig, sie der Idee von W. G. Sumner entsprechend als Ethnozentrismus zu bezeichnen (Sumner 1959 [1906] 13). Wenn wir von Ethnozentrismus sprechen und diesen für eine Haltung ansehen, die überall unter Menschen vorkommt, dann können wir dies selbstverständlich nicht tun, ohne zugleich auf die Relativität der Kulturen Bezug zu nehmen, d. h. wir können von Ethnozentrismus nicht sprechen, ohne zugleich auf die Vielfalt der kulturellen Formen zu verweisen, in denen dieser zur Darstellung gekommen und zugleich zum Widerspruch geworden ist.

Die Tatsache, daß wir überhaupt imstande sind, diese Feststellung zu treffen, ist eine höchst bemerkenswerte und merkwürdige Erfahrung, die wir nicht übersehen sollten, wenn wir von Ethnozentrismus sprechen. Sie bildet einen Hinweis darauf, was Ethnozentrismus in zweiter Instanz ist. Ich werde auf dieses Problem weiter unten näher zu sprechen kommen. Worum es mir an dieser Stelle geht, ist die Tatsache, daß ethnozentrisches Denken und Urteilen primäre Kategorien der Begegnung des Menschen mit sich selbst und seiner Wirklichkeit darstellen und daß die

Kulturrelativität ein notwendiges Ergebnis dieser Begegnung ist (vgl. F. L. K. Hsu: 1979: 517 ff).

Im folgenden werde ich versuchen, die Bedeutung dieser Kategorien für die Beurteilung von Kulturen sowie für die Bestimmung des theoretischen Denkens zu umreißen, sofern sich dieses auf personale und kulturelle Wirklichkeiten bezieht. Zu diesem Zweck werde ich zunächst das Hervortreten und die Entdeckung des Ethnozentrismus behandeln. In einer Prüfung und Aufhellung des Hintergrundes des Ethnozentrismus und seiner Entdeckung werde ich sodann nach den Parametern fragen, die den begrifflichen Anforderungen der Universalität und der Wahrheitsuche des Menschen entsprechen. Zum Schluß werde ich einige Folgerungen erörtern, die sich aus der Bewußtwerdung der Kulturrelativität und der Idee der Universalität ergeben. Nach meiner Überzeugung muß jeder Versuch, die Wahrheit und Würde des Menschen zu finden und zu verwirklichen, Kulturrelativität akzeptieren und anerkennen und jede Position zurückweisen, die sich weigert, über ihre ethnozentrischen Dimensionen mit sich reden zu lassen.

1. Aufdeckung des Ethnozentrismus

Seit Menschen in Kontakt mit anderen Völkern kamen, fühlten sie sich gedrängt, sich über deren Existenz Rechenschaft zu geben. Beurteilen wir diese Haltung im Licht des Ethnozentrismus, so brauchen wir darüber nicht überrascht zu sein. Geht man davon aus, daß es – wie dies bei vielen Völkern vorkommt, – ganz selbstverständlich ist, daß der Name «Mensch» zugleich auch der des Volkes ist, zu dem man gehört, dann ist es begreiflich, daß die Existenz von Wesen, die gleichzeitig ähnlich und unähnlich sind, als eine Infragestellung der eigenen Identität empfunden wird, zumal dann, wenn es sich dabei nicht nur um eine Frage wirtschaftlicher und technologischer Natur, sondern um ethische und religiöse Wahrheiten handelt. Entweder arbeitet man mit einem Zeitmodell, worin die gleichen Anfangsgeschehnisse sowohl die eigene Position als auch die anderer Völker erklären, oder man greift zu einem Raummodell, worin die Distanz zur eigenen, zentralen Position den kulturellen Unterschieden und ihrer Bedeutung äquivalent ist, oder man bedient sich einer Verbindung der beiden Modelle.

Legen wir Beispiele vor: Erstens läßt sich an Völkern denken, die ihre Situation durch Geschichten erklären, worin «frühe» Spannungen unter Familiengliedern oder andere Geschehnisse zu einer Differenzierung und zu Unterschieden zwischen den Abkömmlingen führten. Zweitens kann man an Überlieferun-

gen denken, für die der Unterschied zwischen dem eigenen Volk und den «Barbaren» oder zwischen der zivilisierten und der unzivilisierten Welt zur Grundlage für die Beurteilung der anderen dient. Und schließlich sind Situationen denkbar, worin die Bezeichnungen «Barbar» und «Heide» (womit ein Mensch gemeint ist, dessen Position letztlich von einer Heilsgeschichte bestimmt wird) auswechselbar gebraucht werden, um ethische und religiöse Unterschiede zu bewerten.

Die ethnozentrische Perspektive, wie sie in diesen Beispielen zutage tritt, weist sämtliche Eigenschaften eines Mythos auf. Wenn wir von der Gegenrichtung her an sie herangehen, d. h. wenn wir auf die geschichtlichen Umstände achten, unter denen man dieser Perspektive überhaupt innewird, dann ist es entweder das Streben nach religiöser und kultureller Universalität oder die Sorge um die Idee der Gerechtigkeit, die die Ansprüche des Ethnozentrismus bloßlegt. Wir haben es also mit Situationen zu tun, worin Mythologien fraglich geworden sind und (oder) wo die Ansprüche des Logos den Ansprüchen des Mythos entgegengehalten werden.

Nehmen wir zum Beispiel die berühmte Behauptung des Xenophanes: «Wenn Ochsen oder Löwen Hände hätten, mit denen sie imstande wären, wie wir Menschen Bilder zu zeichnen oder zu malen, so würden sie ihre Götter mit einem Leib darstellen, der ihrem eigenen gleich: Pferde würden sie als Pferde, Ochsen als Ochsen darstellen» (Wheelright 1966: 33). So etwas kann selbstverständlich nur einer schreiben, der nicht mehr, wie das früher der Fall war, alles von seiner eigenen Tradition her sieht. Auf der Suche nach einer annehmbaren Erklärung kommt es denn auch zum Schluß, daß die Menschen die Wirklichkeit nicht so sehen, wie sie ist, obschon sie dies zu tun behaupten, sondern so, wie sie diese von den besonderen Umständen ihrer Natur und Tradition her sehen.

Oder wir können an Nikolaus von Kues denken, der die Relativität des Beobachters und die Logik der gelehrten Unwissenheit (Cusanus 1964: 394 ff) erkannte und daraus folgerte, daß Sitte und Gewohnheit noch nicht Wahrheit besagen und daß religiöse Wahrheiten mehr im Licht ihrer Voraussetzungen als aufgrund des oberflächlichen Eindruckes, den man von ihnen erhält, zu beurteilen sind (Cusanus 1967: 718 ff).

Und schließlich ist im Blick auf unsere Epoche zu bemerken, daß die Diskussion über den Ethnozentrismus und die Formulierung eines ethischen und kulturellen Relativismus als Antwort auf dieses Problem unverständlich bleiben, wenn wir sie nicht im Zusammenhang mit dem kulturellen oder mythologischen Bewußtsein des westlichen Menschen sehen. Selbst-

verständlich läßt sich die Aufdeckung des Ethnozentrismus und die Forderung eines ethischen und kulturellen Relativismus nicht denken ohne eine gründliche Kenntnis der anderen Kulturen und ohne daß man sich an die Regeln der Erkenntnis hält. Doch wenn wir beispielsweise E. Westermarck (1906), einen der Hauptexponenten des ethischen Relativismus, oder M. Herskovits (1973), den einflußreichsten Vertreter des kulturellen Relativismus studieren, ersehen wir ohne weiteres, daß die Erforschung dieses Sachverhaltes auch mit einer Neuorientierung in der Welt sowie mit Fragen der sozialen, politischen und internationalen Gerechtigkeit zusammenhängt (vgl. T. Lemaire 1976; R. Ginters 1978).

Soweit also praktische Motive die Gestalt theoretischer Aussagen annehmen und theoretische Erwägungen mit der Verwirklichung kultureller Ziele Hand in Hand gehen, kann es gar nicht anders sein, als daß die Erörterung des Ethnozentrismus nicht nur Sache des wissenschaftlichen Interesses, sondern auch kultureller Selbstidentifikation ist. Damit erhält sie Funktionen, die für gewöhnlich der Mythologie vorbehalten bleiben. Und, was noch wichtiger ist, sie führt zu einer Tradition ähnlich der, die schon immer die Philosophie aus sich hervorgehen ließ als ein Bestreben, der Daseinswahrheit innezuwerden, indem man sie mit der Existenz der Wahrheit als der Realität des Denkens und der Freiheit in Verbindung bringt.

II. Die beiden Parameter des Ethnozentrismus

Die Verbindung des Ethnozentrismus mit dem Mythos und der Selbstidentifikation einerseits und mit dem Innwerden dieser Verbindung andererseits ist in wenigstens zwei Hinsichten bedeutsam. Erstens gibt sie uns eine Idee vom dialektischen Charakter dieses Problems. Zweitens bietet sie uns einen Hinweis darauf, daß die Lösung für dieses Problem wohl innerhalb des Problems selbst zu finden ist.

Wenn es zum Beispiel stimmt, daß unser Denken sich der Kultur entsprechend entfaltet, in der es sich artikuliert, so ist auch der Begriff Ethnozentrismus kulturspezifisch, d. h. ethnozentrisch. Das gleiche ist vom kulturellen Relativismus zu sagen. Als eine Perspektive, die sich in einer besonderen Kulturkonstellation entwickelte, ist er ebenso sehr kulturabhängig wie jedes andere Urteil über den Menschen und die Wirklichkeit. Er ist, wie Cook (1978: 289) aufgezeigt hat, ein ethnozentrischer Begriff.

Desgleichen gilt: Wenn wir den ethnischen Relativismus als eine Theorie ansehen, die ihre Schlüsse auf sich selbst anwendet, so kehrt er sich entweder gegen

seinen Grundgedanken, indem er zu einem ethnozentrischen Urteil über andere Kulturen wird, oder verliert seinen Inhalt, weil er nicht weiß, worüber er spricht.

Oder allgemeiner gesagt: Wenn der Logos, durch den wir der Mythologien des Ethnozentrismus innerwerden und uns ihnen widersetzen, die Bedingungen gewahrt, unter denen er operativ wird, kann er nicht leugnen, daß er selbst ethnozentrischen Ursprungs ist. Wenn hingegen der Logos des Ethnozentrismus außer acht läßt, daß er von ethnozentrischen Mythologien abhängig ist, wird er zwangsläufig zu einem Mythos. Besieht man die Sache von unzweideutigen Unterscheidungen her, so gibt es keinen Weg, um den Fangarmen des Ethnozentrismus zu enttrinnen.

Da der Sinn der einen Position uns auf ihr Gegenteil verweist, damit man an ihr festhalten kann, hat dieses Problem zweifellos einen dialektischen Charakter. Doch was bedeutet es, daß wir imstande sind, Aussagen wie diese hier zu machen? Was bedeutet es, daß wir imstande sind, andere Kulturen wahrzunehmen und unser Denken nach dieser Feststellung zu richten?

Wie bereits erwähnt, ist das Innewerden dieses Problems eine Erfahrung, die für sich spricht, da damit das tatsächliche Bestehen dieses Problems gegeben ist (vgl. Dupré 1973: 12ff). Damit bietet sich uns ein Gesichtspunkt an, für den der Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen kultureller Abhängigkeit und Unabhängigkeit bedeutungslos wird, weil die Tatsächlichkeit dieser Erfahrung sich selbst bestätigt, ob wir sie nun bejahen oder verneinen, dafür oder dagegen argumentieren. Während wir also auf die möglichen Bezüge zwischen dem Menschen und der Kultur achten, entdecken wir darin das Zutagetreten einer Erkenntnisweise, die sich, indem sie sich auf sich selbst wendet oder, wenn wir so wollen, sich auf ihr eigenes Sein bezieht, selbst begründet. Als solche bedarf sie keiner Rechtfertigung, da diese mit ihrem Entstehen auch schon gegeben ist.

Die Berufung auf diese Erfahrung bleibt freilich nur eine nichtssagende Geste, solange wir sie bloß als einen isolierten Fall nehmen, der nur die Erkenntnis betrifft. Wenn wir sie hingegen als ein Geschehen nehmen, das innerhalb der Geschichte der Kultur vor sich geht, erweist sich der formale Bezug auf die Erkenntnis als ein vermittelnder: wir entdecken, daß es ein kulturelles Wesen ist, das erkennt, und daß es eine kulturelle Wirklichkeit ist, die als das Ergebnis dieses Geschehens zutage tritt. Was als Gesichtspunkt erschien, erweist sich als ein Brennpunkt, der es uns ermöglicht, die Gültigkeit des Ersteren auf das, was uns durch den Letzteren in den Gesichtskreis gerückt wird, zu übertragen.

Aus diesen Erwägungen lassen sich zwei Schlüsse ziehen: Erstens läßt sich auf die transkulturelle Einheit des Kulturuniversums selbst schließen; der zweite Schluß betrifft die menschliche Person und ihre Unabhängigkeit bezüglich dieses Universums.

Da der Prozeß und das Ergebnis ethnozentrischer Erfahrungen in der Erfahrung dieser Erfahrungen vermittelt werden, gehört die Einheit der letzteren ebenfalls zu der Einheit der ersteren. Dies freilich nur so weit, als diese Einheit sich nicht denken läßt ohne den wesentlichen Unterschied der Erkenntnis selbst. Wir haben diesen Unterschied im Gedächtnis zu behalten, wenn wir über das Kulturuniversum sprechen. Infolgedessen können wir behaupten, daß jede partikuläre Kultur sich auf das Kulturuniversum bezieht, nicht aber mit ihm identisch wird. So paradox dies auch klingen mag, so ist doch zu sagen: Wenn wir die kulturelle Besonderheit des Ethnozentrismus im Licht des Kulturbegriffs sehen, ist es das Kulturuniversum selbst, das als transkulturelle Einheit all dessen, was begrenzt und idiosynkratisch ist, in den Blick kommt.

Im Gegensatz zu der Einheit des Kulturuniversums, die ansichtig zu werden beginnt, wenn die Kulturwirklichkeit in Verbindung mit dem Kulturbegriff gesehen wird, muß es die Einheit der menschlichen Person bereits geben, bevor die Existenz vieler Kulturen zu einem Problem wird. Bekanntlich gibt es keine Artikulation, wenn es niemanden gibt, der artikuliert. Indem wir eher an die Energie der Artikulation als an deren Ergebnisse denken, geht uns auf, daß die Bewegung in Richtung auf die Einheit des Kulturuniversums sich umkehrt, indem sie sich auf den Menschen als den Repräsentanten dieses Universums richtet. Wir beobachten sozusagen eine Inflexion des Kulturuniversums, das, indem es in partikulären Situationen vermittelt wird, in der menschlichen Person als Bestandteil bestimmter Kulturen und zugleich als eine von ihnen verschiedene Wirklichkeit in Erscheinung tritt. Und da der Impuls dieser Bewegung, wenn auch in Umkehrung, mit dem des Kulturuniversums übereinstimmt, ist es der Mensch als Person, der als eine weitere transkulturelle Einheit hervortritt. Als solche ist er ontologisch früher als die Kultur, wie arm und begrenzt er sonst auch sein mag. Als Person ist der Mensch in der Tat das Maß aller Dinge.

Doch obschon der Mensch das Maß für alles ist, sollte man sich gegenwärtig halten, daß es sein eigenes Sein ist, das ihn zugleich von seinen Schöpfungen unterscheidet. Von der menschlichen Person her gesehen nimmt nicht der Begriff die Einheit partikulärer Wirklichkeiten vorweg, sondern ruft die Wirklichkeit partikulärer Einheiten den begrifflichen oder universalen Charakter ihres Beginns in Erinnerung. Wenn

wir den Menschen als das Maß aller Dinge ansprechen, haben wir also eigentlich auf das Kulturuniversum als auf den Maßstab seiner Schöpfungen hinzuweisen und auf ihn selbst als deren Sinn und Erfüllung.

Wir haben bisher versucht, uns auf den Gesichtspunkt zu berufen, der dadurch, daß wir über die Erfahrung ethnozentrischer Erfahrungen nachdachten, zustande kam. Indem wir uns auf die transkulturelle Einheit des Kulturuniversums bezogen und auf die menschliche Person als ein ebenfalls transkulturelles Sein, das die kulturelle Wirklichkeit im eigenen Sein vorwegnimmt, abstellten, können wir nun behaupten, zwei Parameter gefunden zu haben, die es uns ermöglichen, die Bildung ethnozentrischer Perspektiven zu verstehen und deren Gültigkeit und Wahrheit sowohl innerhalb einer solchen Perspektive als auch im Hinblick auf ihre zwischenkulturelle Bedeutung zu beurteilen.

Diese Parameter lassen uns den Ethnozentrismus verstehen, weil keiner von ihnen sich denken läßt ohne den verknüpfenden Sinn der Universalität als der eigentlichen Kraft, die alles, was zwischen diese Parameter fällt, bestimmt. Was immer wir als Menschen tun, vergegenwärtigt die universale Bedeutung der menschlichen Person und nimmt die Einheit einer Wirklichkeit vorweg, die alles umgreift, was Kultur ist. Unsere Taten nehmen den Charakter der Gültigkeit an. Sie sind entweder gut oder schlecht, sinnvoll oder sinnlos. Sie sind Beispiele, die im Prinzip wiederholt werden sollen und deshalb dem Urteil einer möglichen Wiederholung unterliegen. Der Mensch ist gezwungen, als ein ethnozentrisches Wesen zu erscheinen, aber frei, die Grenzen dieses Erscheinens anzuerkennen.

Diese Parameter ermöglichen es uns, den Ethnozentrismus zu beurteilen. Einerseits relativieren sie dessen Ansprüche, sobald wir vergessen, daß diese nicht mit dem kulturellen Universum identisch sind oder der Würde der Person gegenüber zu kurz greifen. Indem sie sich auf den ethnozentrischen Ausdruck der Universalität richten, bieten sie andererseits einen inneren Maßstab, um Kulturen an sich und in ihrem wechselseitigen Bezug zu beurteilen.

Mehr noch: Während der Bezug von Notwendigkeit und Freiheit, wie er in diesem Kontext sichtbar wird, einmal mehr den dialektischen Charakter ethnozentrischer Positionen hervorhebt, gestatten uns die Bejahung und der Begriff der Notwendigkeit wie der Freiheit, den Fangarmen des Ethnozentrismus zu entrinnen und nach der Wahrheit des Seins unter den Bedingungen der menschlichen Existenz zu suchen. Um dieses Ziel zu erreichen, haben wir die ethnozentrische Perspektive unserer eigenen Tradition solange

nicht aufzugeben, als wir den doppelten Parameter des Kulturuniversums und der menschlichen Person akzeptieren. Angesichts anderer Kulturen hingegen wäre es kurzsichtig und im Widerspruch zur Wahrheit, wenn wir nicht unsere ethnozentrische Perspektive dem Urteil dieser Kulturen unterstellen würden. In dieser Beziehung dürfen wir unser Bewußtsein nicht auf das, was wir sehen, beschränken, sondern wir haben die Aufgabe, unser Bewußtsein auf all das auszudehnen, was überhaupt zu sehen ist, damit wir den Ansprüchen der Wahrheit und Universalität Genüge leisten. Ob wir die Perspektive eines unschuldigen Ethnozentrismus akzeptieren oder uns in seine dialektische Entwicklung hineinzwingen lassen; ob wir uns einen absoluten, aber blinden Ethnozentrismus zu eigen machen oder ihn innerhalb der Konstellation von Notwendigkeit und Freiheit relativieren, ist nicht eine Frage akademischer Wissensbegierde, sondern der Wahrheit und ihrer konkreten Darstellung in Menschen und kulturellen Wirklichkeiten. Es ist eine Antwort auf die Herausforderung und den Anspruch der Relativität, die sowohl Gegensatz zur Wahrheit als auch Ausdruck derselben bedeutet.

III. Ethnozentrismus und die Bedeutung der Theologie

Während die faktische Koexistenz von Kulturen und Völkern ethnozentrische Perspektiven aus sich hervorgehen ließ, die ihre Existenz vom Mythos und von mythologischen Aussagen her erklärten, war die Entdeckung des Ethnozentrismus zum Teil das Ergebnis des Logos, der sich den Evidenzen des Mythos und mythologischer Überlieferungen widersetzte, und zum Teil das Ergebnis von Erfahrungen, in deren Verlauf man auf Kulturen stieß, die bis dahin unbekannt waren und deren Wirklichkeit nicht genau den Erwartungen entsprach, die man den bestehenden Denkmodellen entsprechend hegte. Gleichzeitig ist jedoch zu bemerken, daß die Entdeckung des Ethnozentrismus noch nicht zu dessen Abschaffung führte. Im Gegenteil, es entwickelten sich neue Formen des Ethnozentrismus.

Wenn wir nach den Gründen des Ethnozentrismus fragen, so besteht kein Zweifel, daß dem Problem das Wissen um die Universalität und das Verlangen danach zugrunde liegt. Da der Mensch ein sprechendes Wesen ist, bleibt seine Umwelt nicht einfach so, wie sie ist, sondern verwandelt sie sich in eine Synthese von Symbolen und einem symbolischen Milieu. Als solche partizipiert sie an der Universalität des Sinnes, bringt sie zugleich aber auch in den Besonderheiten bestimm-

ter Situationen zum Ausdruck. Und da die Universalität der menschlichen Präsenz sich in der Partikularität bestimmter Worte, Taten, Werte und so weiter äußert, muß die Wahrnehmung der Welt zwangsläufig in einer ethnozentrischen Sicht erfolgen. Daraus ergibt sich, daß man dem Ethnozentrismus gar nicht entrinnen kann.

Soweit jedoch der Universalitätsgedanke sich auf den Prozeß bezieht, in dem er wirksam wird, ist die ethnozentrische Sicht kein abgeschlossener Fall, sondern bleibt sie eine Frage der Angemessenheit und Wahrheit. Da ferner das Implikat und der Bezugspunkt der ethnozentrischen Perspektive, nämlich die menschliche Person und das Kulturuniversum, sich in ihren Synthesen nicht erschöpfen, machen sie es uns nicht nur möglich, diese Perspektive, obwohl wir selbst dazugehören, zu beurteilen, sondern gestatten sie es uns auch, andere Perspektiven zu identifizieren und mit unserer eigenen so zu vergleichen, daß wir diese um ihrer selbst willen akzeptieren, zugleich aber auch als Herausforderung, jene Wahrheit zu begreifen, die wir gefunden zu haben meinen (vgl. W. Dupré 1975: 331 ff).

Wenn wir die Theologie im Licht dieser Überlegungen beurteilen, dann sehen wir sogleich, daß diese sowohl für die kulturelle Identifikation dieser Disziplin als auch in bezug auf ihre Funktion als Gewissen der religiösen Gemeinde von größter Bedeutung sind. Ganz gleich, wie wir die Theologie definieren – sobald wir auf ihrer Universalität bestehen, ist es nur logisch, wenn wir sie mit ihrer eigenen kulturellen Situation und mit all dem konfrontieren, was sich von einem zwischenkulturellen Standpunkt her ergibt. Wenn wir auf ihrer Einzigartigkeit insistieren, können wir unsere Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß es andere Theologien gibt, die dasselbe tun. Die Überzeugung, daß wir eigentlich wissen, wie andere Kulturen zu beurteilen sind, enthebt uns jedenfalls nicht der Aufgabe, nach den ethnozentrischen Eigenschaften dieses Wissens zu fragen.

Obwohl am ethnozentrischen Charakter der Theologie kein Zweifel bestehen sollte, sollten wir freilich auch wissen, daß die Antwort auf dieses Problem nicht in einem theologischen Relativismus zu suchen ist, der sich den selbsterklärten Theorien des ethischen und kulturellen Relativismus anschließt. Da diese Theorien für den Mythos, in dem sie befangen sind, blind sind, überwinden sie, wie wir bereits dargetan haben, die Unzulänglichkeiten des Ethnozentrismus nicht, sondern tragen sie bloß zu ihrer Veränderung bei. Das gleiche gilt, wenn wir eine partikuläre Theologie verabsolutieren. Wenn wir nur unser eigenes System akzeptieren, mag dieses nun die Kultur, die Ethik oder

die Theologie betreffen, kommen wir nicht darum herum, es zu einem System unter vielen werden zu lassen. Was absolut zu sein beansprucht, ohne sich zugleich seiner Relativität bewußt zu sein, gehört, wenn auch unter einer anderen Bezeichnung, zur Kategorie ethnozentrischer Kurzsichtigkeit.

Im Gegensatz zu den verkündeten Theorien des Relativismus gibt es jedoch die Entdeckung der Relativität als Äquivalent des Ethnozentrismus. Worauf es dabei ankommt, ist nicht der scheinbare oder wirkliche Widerspruch von Aussagen, sondern die Tatsache, daß die Wahrheit des Menschen vor allem eine Frage der Konkretion persönlicher und kultureller Existenz ist. Mit anderen Worten: Wenn wir den Sinn des Ethnozentrismus beurteilen, sollten wir eine klare Trennungslinie ziehen zwischen der Feststellung der kulturellen Relativität und den Schlüssen, die wir aufgrund dieser Feststellung ziehen. In diesem Kontext ist der Relativitätsbegriff nicht ein Ersatz für den Universalismus, sondern eine kritische Beurteilung von ihm. Wird er als Ersatz gedacht, dann führt dies auf der theoretischen Ebene zur Heuchelei und auf der praktischen Ebene zur Verachtung.

Was nun kann die Theologie von der Entdeckung des Ethnozentrismus lernen?

Erstens möchte ich eine Warnung vor jeder Art von engstirnigem Denken aussprechen. Nicht nur bestehen beträchtliche Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen, die, wenn schon aus keinem anderen Grund als dem, daß es sie gibt, in Erwägung gezogen werden sollten, sondern es kehren in verschiedenen Situationen die gleichen Beurteilungsmodelle wieder. Das Innwerden dieses Sachverhalts ist Grund genug, nichts von einer Überprüfung auszunehmen. Wenn wir uns davor fürchten, wird, wie Hegel sagt (Hegel 1952: 65), die Furcht vor Irrtum zur Furcht vor der Wahrheit, wobei sich der Glaube an eine letztgültige Wahrheit zu der Annahme verkehrt, nur das «System» könne uns retten.

Zweitens möchte ich auf den Sinn der Toleranz hinweisen. Wenn wir die Kultur im Licht des Ethnozentrismus und seiner Existenzgründe betrachten, so steht zu erwarten, daß die Wahrheit bestimmt nicht in der Einförmigkeit endlos sich wiederholender Partikularitäten zutage tritt. Solange hingegen die menschliche Person mehr als eine Konstruktion und das Kulturniveau mehr als die Summe der Kulturen ist, aus denen es sich zusammensetzt, muß es Mannigfaltigkeit sowohl hinsichtlich der Perspektiven geben, die uns zu sehen ermöglichen, als auch der Urteile, die wir im Rahmen dieser Perspektiven bilden. Während wir jedoch die kulturelle Relativität im Namen der Wahrheit bejahen, sollten wir nicht den Grund für diese

Bejahung vergessen, so wie er in der Toleranzidee zum Ausdruck kommt. Diesbezüglich können wir auch sagen, daß es die praktische Qualität persönlicher Existenz ist, oder, wenn wir diese im Licht der Universalität sehen, der persönlichen Einmaligkeit und Würde, und, soweit eine bestimmte Kultur der Einheit des Kulturuniversums unterworfen ist, daß es der Gedanke der Kulturharmonie ist, die für den Sinn der Toleranzen und ihre Umsetzung in Theorie von entscheidender Bedeutung sind.

Drittens möchte ich hervorheben, daß es für die Theologie notwendig ist, den Kulturbegriff in ihre Theoriebildung aufzunehmen. Obschon es Aufgabe des theoretischen Denkens ist, sich selbst und seine Gegenstände der Idee der Universalität zu unterwerfen, so muß die Aufgabe selbst dennoch mit Hilfe kultureller Entitäten, d. h. mit Symbolen ausgeführt werden. Sowohl kraft der Universalität als auch der Mittel, womit das Ziel zu erreichen ist, werden demnach theoretische Anstrengungen schließlich zu Kulturphänomenen. Umgekehrt gilt: Wenn wir die Aufgabe des theoretischen Denkens erfüllen möchten, dann können wir nicht von der kulturellen Relativität absehen, um die Wahrheit des Menschen und der Welt, in der er lebt und stirbt, auf den Begriff zu bringen – einer Welt übrigens, die zumindest zum Teil das Ergebnis seines eigenen Tuns ist. So wie eine Kirche, welche die wesentliche Präsenz kulturspezifischer Elemente in der Konstitution ihres Seins negiert, zwangsläufig zum Götzen wird, da sie ihre endliche Existenz stillschweigend vergöttlicht, so wird die Theologie zwangsläufig um ihre Wahrheit gebracht, wenn sie die Einsichten zurückweist, welche die Entdeckung des Ethnozentrismus uns aufzwingt.

Viertens möchte ich die ontologische Priorität der Person und ihrer Tradition betonen. Dies ist wichtig nicht nur im Hinblick auf die Legitimation der Kirchen, sondern auch für die Annahme des Glaubens als theoretisches Prinzip. Es ist wichtig für die Kirchen, damit die Erinnerung an diese Wirklichkeit im Sinne institutioneller Organisation gerechtfertigt wird. Und wichtig für die Theorie, weil diese dadurch mit der Wahrheitswirklichkeit, so wie sie in persönlichen Beziehungen und Haltungen ins Dasein getreten ist, verbunden wird. Die Erinnerung an die personale Wirklichkeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Die Kehrseite betrifft deren Bedeutung als Wahrheitskriterium. Denn während die Aufgabe der Theologie als der Versuch bezeichnet werden kann, das Mysterium Gottes und des Menschen in der Geschichte der Kulturen zu situieren und seine Bedeutung im Sinne letzter Gültigkeit zu umreißen, ist es die konkrete

Universalität der persönlichen und kulturellen Existenz, die die Urteile von Theorie und Praxis zumal beurteilt. Mit anderen Worten: Obwohl die Theologie durch ihre theoretische Energie gedrängt wird, ein Urteil über den Menschen und die Kultur zu artikulieren, ist es die kulturelle Eigenart personaler Wesen, die über die Richtigkeit dieses Urteils entscheidet. Da diese Existenz ihre Ausdrucksgestalten in einer bunten Vielfalt von Kulturkonstellationen gefunden hat, ist das Studium dieser Konstellationen nicht nur eine Frage theoretischer Orientierung, sondern auch des inneren Verifikationsverfahrens, ohne das auch die Theologie sinnlos bleiben muß.

Schließlich möchte ich noch auf die Idee und die Artikulierung örtlicher Theologien und Liturgien hinweisen. Sie sind sowohl eine Antwort auf die Herausforderung durch die kulturelle Relativität als auch ein Kriterium für die Durchbrechung ethnozentrischer Selbstgenügsamkeit, zumal dann, wenn es sich um eine Religion handelt, die ihre zentrale Stellung als eine weltweite Sendung versteht. Als solche sind sie nicht synkretistische Kombinationen, sondern Ausdruck der Wahrheit, so wie sie ist und unter den Bedingungen der Kulturgeschichte anzustreben ist. In der Kirche zeugen sie dafür, daß diese den Prinzipien ihres eigenen Seins entspricht, d. h. sie zeugen für eine Kirche, die sich nicht als Herrschaft, sondern als *Communio* in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der personalen Würde, Freiheit und Heiligkeit versteht.

Wenn wir die eschatologischen Chancen unseres Zeitalters abschätzen, dürfen wir die berechtigten Ansprüche der personalen Existenz und der kulturellen Wirklichkeit nicht übersehen. Während bis jetzt die Aufdeckung des Ethnozentrismus zu einer Interpretation des kulturellen Relativismus geführt hat, die der Universalität den Todesstoß zu geben schien, sind wir heute zu der Erkenntnis gelangt, daß die Dinge viel verwickelter sind. Angesichts des Dilemmas, den Sinn für die Andersheit zu verlieren, weil wir den Ethnozentrismus verabsolutieren, und den Sinn für die Ähnlichkeit, weil wir die Relativität verabsolutieren, kommen wir nicht um die Einsicht herum, daß die Universalität weder das eine noch das andere, sondern beides ist. Damit sind wir gezwungen, unser Denken ein weiteres Mal zu radikalieren, um die fundamentale Beziehung des Menschen zu Universalität und Wahrheit zu bejahen und nach deren Sinn in Formen zu suchen, die den Möglichkeiten unseres Zeitalters entsprechen. In diesem Kontext wird die Theologie ihre Glaubwürdigkeit entweder gewinnen oder verlieren, je nachdem ob sie die Herausforderung kultureller Vielfalt und Relativität annimmt oder zurückweist.

J. Cook, Cultural relativism as an ethnocentric notion, in: R. Beehler, A. Drenson, *The Philosophy of Society* (Methuen, London 1978).

Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*. Schriften I (Herder, Wien 1964); *De pace fidei*. Schriften III (Herder, Wien 1967).

W. Dupré, *The Hermeneutical Significance of Culture*. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association: XLVII (1973) 12–20; *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy* (Moutin, Den Haag 1975).

R. Ginters, *Relativismus in der Ethik* (Patmos, Düsseldorf 1978).

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Meiner, Hamburg 1952).

M. Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism* (Hg. F. Herskovits) (Random House, New York 1973).

F. L. K. Hsu, *The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist*, in: *American Anthropologist*: 81 (1979/3) 517–532.

A. L. Kroeber, *1948 Anthropology* (Harcourt, Brace and World, New York 1948).

T. Lemaire, *Over de waarde van kulturen* (Ambo, Baarn 1976).

W. G. Sumner, *Folkways* (Dover Publication, New York 1959 [1906]).

E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London 1906).

Ph. Wheelwright, *The Presocratics* (The Odyssey Press, New York 1966).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

1936 in Hermeskeil (Kr. Trier), geboren. Studium der Philosophie, Völkerkunde und Soziologie in St. Gabriel bei Mödling und in Wien. 1963 Promotion mit einer Arbeit über die Non-aliud-Lehre des Nikolaus von Kues. 1963–1965 Universitätsassistent am Philosophischen Institut der Universität Wien. 1965–1974 Professor an der DePaul-University, Chicago. Seit 1970 Inhaber des Lehrstuhls für Religionsphilosophie an der Universität Nimwegen. Veröffentlichungen: *Die Babinga-Pygmäen* (1962); Festschrift P. J. Schebesta (zus. mit A. Vorbichler, 1963); *Philosophisch-theologische Schriften des Nikolaus von Kues* (zus. mit D. Dupré), 3 Bände (1964–1967); *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy* (1975); verschiedene Aufsätze über die Philosophie des Nikolaus von Kues in: *Wissenschaft und Weltbild*, Bd. 15, 17; *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 73; *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, Bd. 4, 7, 11, 13; *Beyond the Secular and the Sacred*; H. Loiskandl (Hg.), *Man and Society* (1971); *Wahrheit und Mythos*; G. Heinz Mohr (Hg.), *Ärger mit der Wahrheit* (1972); *Wat is religie? Toekomst van de Religie, Religie van de Toekomst* (1972); *Art. «Anfang», «Mythos», «Zeit»: Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (1974); *Technology and Myth: Bijdragen* Bd. 36; *Zur grundsätzlichen Bedeutung der Religion in Primitivkulturen: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 19; *Religion and its Neolithic Dimension: Listening*, Bd. 13. Anschrift: Kroonsingel 41, NL–BL Malden, Niederlande.

Richard G. Cote

Einige Absolutheitsansprüche in der Geschichte der christlichen Missionen

Theoretisch verabsolutiert das Christentum weder das Begrenzte, Bedingte, noch das Relative, das allem Menschlichen anhaftet – selbst der Religion. In der Praxis hingegen hat es im Verlauf der Geschichte seine Sendung so ausgeübt, als ob das Gegenteil wahr wäre.

Die Voraussetzungen zu diagnostizieren, die hinter einigen der Absolutheitsansprüche standen, welche die Missionen einst geltend machten, ist keine einfache Aufgabe. Erstens deswegen, weil dieses Unternehmen beständig auf die Notwendigkeit hinweist, über die grundlegenden Fragen nachzudenken, die von den Kirchenhistorikern nur selten und dann zumeist bloß beiläufig gestellt worden sind. Diese Fragen betreffen das, was im Leben von Missionaren im Grunde vor sich geht, die eigentlichen (oft verborgenen) Beweggründe, Ziele, Vorurteile und Ereignisse, die ihre Entschlüsse und Haltungen als Missionare bestimm-

men. Die Tatsache, daß die Missionen sich ausgebreitet haben, liegt auf der Hand, aber das darunter liegende Problem, was zu einem gegebenen Zeitpunkt der Beweggrund dazu war, ist keineswegs klar. Die Motive der Missionstätigkeit zu analysieren, kann eine ebenso heikle Angelegenheit sein wie die, die chemische Zusammensetzung eines Parfüms mit seinen zahlreichen Ingredienzien zu untersuchen: einige von ihnen sind beständig latent, während andere, isoliert beschnuppert, uns zurückfahren ließen.

Eine zweite Schwierigkeit ist natürlich unser Unvermögen, die Vergangenheit wirklich «authentisch» zu entziffern und zu deuten. Unser modernes historisches Bewußtsein macht uns sehr helllichtig für die Tatsache, daß selbst die «authentischste» Interpretation der Vergangenheit beträchtlich relativiert werden muß, und dazu gehört, ironischerweise, auch unsere Deutung der einstigen Absolutheitsansprüche der Kirche. Es verhält sich damit so, wie Michel de Certeau vor einigen Jahren bemerkt hat: «En changeant, nous changeons le passé» («Indem wir uns ändern, ändern wir die Vergangenheit»).

Trotz dieser Grenzen ist es jedoch möglich, gewisse Bereiche der Missionstätigkeit zu nennen, worin die Kirche sehr leicht bereit war, einige der verfehlten Absolutheitsansprüche hinzunehmen und ins Spiel treten zu lassen. Wir werden unsere Aufmerksamkeit