

² Ebd., 59; vgl. Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York.

³ Steven G. Gey, *Atheism and the Freedom of Religion*, in: Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, aaO., 250-266, 251.

⁴ Vgl. Charles Taylor, *Modes of Secularism*, in: Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, Delhi 1998, 47-48.

⁵ John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Frankfurt am Main 2010. Diese beiden Texte zeigen, dass Rawls zutiefst religiös war, bevor er den Zweiten Weltkrieg als Soldat erlebte. Nachdem er die Schrecken des Krieges durchgemacht hatte und von der Shoah erfuhr, wurde er der Religion gegenüber sehr kritisch.

⁶ Gérard Bouchard/Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec 2008 (auch ins Englische übersetzt, der Bericht ist auch im Internet zu finden).

⁷ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 57-58.

⁸ David Fergusson, *Church, State, and Civil Society*, Cambridge 2004, 31.

⁹ Vgl. z.B. den anglikanischen Philosophen Roger Trigg, *Religion in Public Life. Must Faith be Privatized?*, Oxford 2007. Er gibt darin dem Säkularismus Taylors die Schuld.

¹⁰ Claude Geffré, *La fonction idéologique de la sécularisation*, in: Enrico Castelli (Hg.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, 121-140.

¹¹ Augustinus, *Der Gottesstaat*, Buch VI, 5.

¹² Vgl. im Internet: www.jewsonfirst.org/07c/hindu_chaplain.html; www.asiantribune.com/news/2010/04/11/senate-and-house-alaska-state-usa-opens-hindu-prayer-song (aufgerufen am 19. Mai 2010).

¹³ Internet: www.articles.latimes.com/2010/may/04/opinion/la-oe--cooper-20100504 (aufgerufen am 20. Mai 2010).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Die Frage nach Gott ist nicht universell

Thierry-Marie Courau

Es fällt uns schwer, uns eine Welt ohne die Frage nach Gott vorzustellen. Wir sind spontan geneigt zu denken, sie sei universell, da wir meinen, in unserem Umkreis seien alle daran interessiert. Wenn sich aber so viele diese Frage nicht auf dieselbe Weise stellen und wenn manche sie tatsächlich sogar mit Geringschätzung betrachten, so meinen wir doch, dass die einen oder anderen eine gleichwertige Frage stellen, und dies sogar, wenn sie diese nicht ausdrücklich

formulieren. Sie besteht einfach, weil die Antworten auf sie unterschiedlich sein können, weil niemand wirklich darauf antwortet oder weil die Frage ohne Antwort bleiben kann; sodass in einer Welt, in der die Religionen unter vielfachen und sehr unterschiedlichen Gestalten wieder in den Vordergrund rücken und umso mehr radikal widersprüchliche Einstellungen verursachen, es gar nicht notwendig erscheint, sich Gedanken über die universelle Bedeutung der Frage nach Gott zu machen.

Die Humanwissenschaften haben sich seit Langem bemüht, Kategorien im Blick auf diese Frage aufzustellen. Und die Frage ist ein Herzstück der zeitgenössischen Problemstellungen der Gesellschaft. Sodass Gott, das Göttliche, die Religion ein weites Feld von Sinngebungen abdecken, in dem sich alles Mögliche und alles Gegenteilige wiederfinden. Angesichts der unfassbaren vielfältigen Verschiedenheit führt die Suche nach einem gemeinsamen Boden zu Begriffen, die viel Verschiedenes einschließen und totalitär sind. Der Begriff der letzten Wirklichkeit ist einer von ihnen. Die Begegnung mit dem Fernen Osten, die sich bis in die Länder des Westens hinein vollzieht, spielt dabei keine geringe Rolle.¹ Da es verlockend ist, eher das Ähnliche zu suchen als den Unterschied zu beweisen, wird die letzte Wirklichkeit zum neuen Horizont des Transzendenten und zur Grundlage alles Immanenten. Ist es noch möglich, dieser letzten Wirklichkeit gegenüber Abstand zu halten, oder sind wir alle dazu bestimmt, ihr zuzugehören? In diesem letztgenannten Fall stellt sich die Frage nicht mehr. Aber wer entscheidet darüber? In wessen Namen? Wer stellt die Frage?

Und was wird aus dem Atheisten? Ist er nicht systematisch in diese neue Perspektive einbezogen? Die Etymologie des Begriffs Atheist ist eine Stellungnahme innerhalb der Frage nach Gott. Sie proklamiert nicht, dass es für ihn diese Frage nicht gibt, sondern dass es, wenn man von den ihm verfügbaren Vorstellungen ausgeht, Gott nicht gibt. Heute kann derjenige Atheist sein, der sich als Nichtglaubender bezeichnet, obwohl er religiösen Vorstellungen zustimmt, nämlich Vorstellungen von Werten der religiösen Kultur, welche die Gestalt des Gottes hervorbringt, dem er doch jede Existenz abspricht. Diese Haltung ist eine Erklärung der Anhänglichkeit an das, was aus einem kulturellen und gesellschaftlichen, ethischen und sogar geistlichen Blickwinkel als das Gerechteste erscheint, als das vollkommenste System im Blick auf das Menschenbild, wobei immer sowohl gegenüber seinen persönlichen Implikationen als auch gegenüber dem religiösen Glauben Abstand gehalten wird. Diese Haltung, die im Judentum allgemein verbreitet ist, wird heute auf neue Weise auch im Christentum und im Islam eingenommen. Diese Religionen nehmen auch nichtgläubige eifrig Praktizierende in ihre Gemeinschaften auf, die auf kulturelle Weise an ihrem kultischen und religiösen Leben teilnehmen. Die einen und die anderen beteiligen sich auf eine anscheinend existentielle Weise an der Ausübung einer Religion ohne Gott, eines Christentums ohne Christus. Sollte es also etwas Universelles geben, das sich hier enthüllt, oder einen Gott, der sich hier verhüllt?

Bei unserer Fragestellung geht es um den Sinn des Universellen. Wie beim Thema „Gott“ ist es nicht möglich, sich auf eine Definition für dieses Wort oder auch nur

auf einen gemeinsamen Verständigungsrahmen zu einigen, weil es je nach den Wissens- und Kommunikationsbereichen auf so stark verschiedene Weise verstanden werden kann. Je größer die Vielfalt der Bedeutungen wird, desto mehr vermindert sich der Umfang dessen, was traditionellerweise durch dieses Wort angezielt wird. Sodass man zum Beispiel bescheidener von einem „christlichen Universellen“ spricht, wo es früher üblich war, das Gemeinte einfach „das Universelle“ zu nennen.

Man neigt dazu, das Universelle mit dem Allgemeinen zu verwechseln, es als Gegensatz zum Einzelnen zu betrachten, als etwas, das jeden und alle betreffen will, das sich fallweise ausweitet zur Gesamtheit der Menschen, der Dinge, der Gesellschaften, der Erde, des Kosmos, des Universums. Kann es etwa verstanden werden als das bestimmende Fundament dessen, was daraus abgeleitet wird, als Fundament dessen, was allen zugänglich und verfügbar ist? Als Fundament der allem Seienden gemeinsamen Seinsbedingungen? Als Fundament der Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten, der Möglichkeit der gegenseitigen Anpassung und dafür, dass alle die Vision, die Erkenntnis einer vorgegebenen Natur haben und praktische Konsequenzen daraus ziehen können, dass sie vom Konkreten zur Abstraktion übergehen können, zur höheren Kategorie, welche die anderen umfasst oder ordnet? Ist das Universelle auch das Fundament dafür, dass dies alles im göttlichen Geist, in Gott selbst, existiert? Das Universelle ist eine Suchbewegung des Menschen und um des Menschen willen. Aber ist es auch eine Suchbewegung jedes Menschen in der Welt oder doch nur des Europäers? Was diesen betrifft, so haben sich das griechische Denken, die römische Gesellschaft, die christliche Gemeinschaft, die technische Wissenschaft, die Industrie, der auf Konsum zielende Markt, die internationale Finanzwirtschaft und die Weltpolitik dieser Sache angenommen. Handelt es sich dabei aber immer um das Universelle? Sollte der Begriff des Universellen, der eng verbunden ist mit der Vernunft (griechische Welt), der eingefügt wurde in das Gesetz (römische Welt), der weiter entfaltet wurde durch die Liebe (christliche Welt), zu einem Instrument der Macht und der Herabwürdigung der Menschen im Interesse der Macht geworden sein oder hat er eine andere Bestimmung? Kann er gegründet werden auf eine vermeintliche Ähnlichkeit unseres Denkens mit dem des Anderen? Kann er aus einer Haltung der Überlegenheit behauptet werden?

*Thierry-Marie Courau, geb. 1958, ist Dominikaner, Ingenieur und Doktor der Theologie (promoviert an der Universität Straßburg), Direktor des Institut de Sciences et de Theologie (ISTR) der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften am Institut Catholique in Paris, Mitinhaber des Jean-Daniélou-Lehrstuhls für eine Theologie des Dialogs, Gründer und Direktor des Forschungsprogramms „Dialogue Et Conversion“, Verantwortlicher des Centre de Recherches sur le bouddhisme contemporain, Paris, als Delegierter der Kommission für interreligiöse Beziehungen der Französischen Bischofskonferenz bei den buddhistischen Autoritäten akkreditiert. Veröffentlichungen: Les Trois Bhāvanākrama de Kamalashila (2004); Philia et Prajñā, amitié d'Occident et connaissance bouddhique, quelle rencontre? (in: Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris 113, 2010); To Discern Creation in a Scattering World (2010). Anschrift: 222, rue du Faubourg Saint-Honoré, 75008 Paris, Frankreich.
E-mail: thierry-marie.courau@dominicains.fr.*

Oder müssen wir einen anderen Zugang wählen?

Diese Überlegungen führen dazu, dass wir einerseits zeigen möchten, dass das Aufwerfen der Frage nach Gott aus dem Blickwinkel des Universalismus bedeutet, die Frage eines „Westlers“, oft eines Christen, zu stellen; und dass wir andererseits zeigen möchten, dass es, um dem anderen zu begegnen und uns auf dem Weg über unsere jeweiligen Eigenheiten gemeinsam dorthin führen zu lassen, was uns trägt, nicht nur legitim, sondern unerlässlich ist, von dem Boden auszugehen, in dem wir wurzeln. Wir fragen uns, ohne auf die Besonderheiten der christlichen Berufung einzugehen: Wer stellt die Frage nach Gott? Wie geschieht die Begegnung mit den verschiedenen Arten des Universellen? Welche Zukunft hat das Universelle? Dem entsprechen Überlegungen auf drei Teilstrecken: das Universelle oder die Verfügbarkeit für alle; der Dialog der verschiedenen Arten des Universellen; die Echoklänge des Universellen.

Das Universelle oder die Verfügbarkeit für alle

Die Fragestellung „Ist die Gottesfrage universell?“ verweist uns vor allem auf den, der fragt. Wer fragt was und wen im Hinblick auf was? Die an alle gerichtete Frage ist zunächst eine Suchbewegung des europäischen Denkens sich selbst gegenüber, das den Versuch macht, einzubeziehen, auszuschließen, sich zu eigen zu machen, zu integrieren, dem Anderen, von dem er denkt, es sei ihm begegnet, in seinem Denken seinen Platz anzuweisen, das er aber vielleicht allerhöchstens selbst fabriziert hat, dem er eine Form gegeben hat, sodass dies seine, d.h. des Fabrizierenden, Form annimmt und nicht dessen eigene Form. Sich auf Gott und zugleich auf das Universelle zu beziehen ist keine Öffnung auf den Anderen hin, sondern versetzt diesen auf unseren Boden. Auf den Boden einer eigentümlichen Idee von Gott, die gekennzeichnet ist durch die verschiedensten Theologien und Vorstellungen des säkularisierten Denkens. Und auf den Boden einer Vorstellung vom Universellen, das mehr und mehr von Europa geprägt worden ist und das von Europa aus weit verbreitet wird. Dass ein Europäer sagt, die Frage nach Gott sei universell oder sie sei dies nicht, bedeutet, sich ins Zentrum zu versetzen und die Peripherie dem Zentrum gleichzustellen, denn es handelt sich um „ihre“ Frage, also um die Frage der Peripherie.

Um nachzuprüfen, ob sie auch die Frage der anderen sein könnte, erscheint es unerlässlich, einen anderen Blickwinkel einzunehmen. Das heißt, zu akzeptieren, dass wir für den Augenblick die vom Spiel des Vergleichens auferlegten Regeln akzeptieren, dass wir uns an die Peripherie begeben und eine andere Kultur das Zentrum sein lassen. Angeleitet durch unsere Frage nach dem Universellen und in der Annahme, es könne für diese Kultur Sinn haben, könnte die Frage lauten: Ist die Frage nach dem *dao* universell, ist die Frage nach der *o'ÜniatĪ* universell?²² Was würden wir hören, wenn wir die Ohren spitzten, wenn wir uns anschickten, auf sie zu horchen, wenn wir uns bereit fänden zuzuhören, wenn sie von sich selbst sprechen? Wir würden ein entschiedenes Ja hören. Aus verschiedenen

Gründen, die verbunden sind mit dem, was wir mit dem Begriff des Universellen bezeichnen. Für China ist es bis heute nicht möglich, sich selbst anders zu denken denn als „die Welt“ und die Zivilisation, welche die Völker erzieht, die sich an der Schwelle seiner Tore einfinden; und das *dao* ist, bewusst oder unbewusst, der Ursprung, seine Quelle und sein Fundament, das, was seine Erfahrung und seine Entwicklung strukturiert und das nicht in Frage gestellt werden darf. Was den Buddhismus in seiner unermesslichen Vielgestaltigkeit betrifft, so hält er dennoch auf eine allen gemeinsame Weise und ohne eine an sich mögliche Infragestellung daran fest, dass jedes Lebewesen *oĀnya* eigenen Wesens ist.

Wir haben hier in diesen Kulturen gerade *dao* und *oĀniatĪ* und keine anderen Begriffe ausgewählt. Warum gerade diese? Vielleicht deswegen, weil sie uns als mögliche und vergleichbare Äquivalente für das erscheinen, was wir kennen, und was dem entsprechen könnte, was wir beim anderen suchen, nämlich Gott? Weil sie in ihrer Welt ein von vielen geteilter, gemeinsamer Begriff sind, der dem wirkmächtigen Urgrund gleicht? Wie kann es gelingen, beim Anderen ein Universelles oder deren mehrere, und welche dann, aufzuweisen? Angenommen, dass man das könne, was geschieht dann, wenn das chinesische Universelle *dao* dem europäischen Universellen Gott begegnet? Wenn das buddhistische Universelle *oĀniatĪ* dem europäischen Universellen, nämlich Gott, begegnet? Nichts! Es geschieht nichts. Nichts, was entsprechend sein könnte. Nichts kann bei dem einen oder dem anderen eine Stütze finden, wodurch sich ein gemeinsamer Boden anbieten könnte, eine von beiden Seiten geteilte Idee, ein Unveränderliches, ein Äquivalent. Wenn es schon nichts gibt, das eine Entsprechung darstellt, so bietet sich dennoch die Versuchung an, Fußgängerbrücken zu bauen und Flugzeuge einzusetzen. Die Brücke ist das beste Mittel, über das Waren und Reisende zwischen den beiden Ufern hin und her gelangen können, ohne dass Lasten Schaden erleiden. Denn sie ermöglicht, dass der Austausch von Begriffen, Auffassungen und Ideen ohne Schwierigkeiten vonstatten gehen kann. Die Brücke macht glauben, dass deren Sinn so leicht zugänglich sei wie der Erwerb irgendeines Produktes; dass es genüge, die Brücke zu passieren, um den Kulturen die Möglichkeit zu verschaffen, zu kommunizieren, um das linguistische Vehikel vom anderen Ufer ausleihen zu können, um einen chinesischen Kalligraphiepinsel zu kaufen oder einen tibetanischen *vajra*, um so die Welten, die diese hervorgebracht haben, verstehen zu können und um diese Dinge zum eigenen Nutzen verwenden zu können.

Mit den Flugzeugen steigert sich alles noch. Die Unterschiede werden verwischt. Vom Himmel her gesehen sind sie nur noch Farbschattierungen. Sie können sogar als ein gemeinsamer Boden durchgehen, der die Voraussetzung der Möglichkeit eines Dialogs der Kulturen wäre. Die Maschinen beschleunigen die Bewegung und vermindern nicht nur die räumlichen, sondern auch die zeitlichen Entfernungen. Alles wird abgeflacht. Dies ist unsere derzeitige Sicht der Dinge. In den Auslagen des gemeinsamen Marktes scheint alles jederzeit verfügbar und käuflich zu sein. Alles was chinesisch, buddhistisch, tibetanisch usw. ist, wird

aus europäischer Sicht als nicht zu teuer taxiert. In umgekehrter Richtung funktioniert das genauso. Alles ist in allem enthalten, alles kann mit allem korrespondieren. Das Prinzip der Gleichheit, das man sich als ein weiteres entscheidendes Element für die Möglichkeit des Dialogs denken kann, erlaubt alles. Eine selbstreferentielle Zivilisation hält sich für einheitsfähig, wo sie nur Ähnliches sieht. Der Preis, der dafür zu zahlen ist, ist hoch. Eine Zivilisation, die in die Isolation geraten ist, zerstört sich selbst. Das Universelle wird hier zum Markenzeichen dessen, was sich jeder kostengünstig aneignen kann, zum Markenzeichen dessen, was für alle verfügbar ist.

Der Dialog der verschiedenen Arten des Universellen

Wenn die verschiedenen Arten des „Universellen“ sich überschneiden, wie soll man dann der Versuchung des Brückenbaus und des Überfliegens mit Hilfe von Flugzeugen zugunsten eines „weltweiten Universellen“, wobei man aber die Besonderheiten vergisst, widerstehen? Wie soll man „im Nichts“ Widerstand leisten und fortbestehen? Darin Wohnung nehmen, um dort zu entdecken, was dort spricht und was dort Fragen stellt? Dass in der Begegnung zweier Kulturen wie der europäischen und der asiatischen, die einander lange Zeit ignoriert haben, nichts geschieht, meint aber nicht die Abwesenheit von Aktivität, sondern dass es keinen gemeinsamen Maßstab für die Messung des Unterschiedes gibt. Wie der französische Philosoph François Jullien sehr richtig sagt, gibt es „keinen vorgegebenen gemeinsamen Rahmen, in dem man das ‚Selbst‘ und das ‚Andere‘ spielen lassen könnte: Diese beiden Kulturen reden nicht miteinander, und sie sehen einander nicht einmal an“³. Und dennoch verfügen sie über alles, was man braucht, um einen Dialog zu führen, um Kontakt aufzunehmen, ohne einander zu zerstören, und um ihre bisher ignorierten und vergrabenen Ressourcen sich entfalten zu lassen.

Statt der Versuchung zum Austausch von Waren oder des Blicks aus der Höhe während eines Überflugs zu erliegen, wäre es angemessener, Bäche in den Blick zu nehmen. Wenn wir dieses Bild verwenden, wollen wir damit sagen, dass die Begegnung, von der wir sprechen, der Situation der Ankunft von etwas Unbekanntem gleicht, das geleitet und vertraut gemacht und empfangen werden muss, eines Neuen, das für ein Land verfügbar wird und sich mehr und mehr darin ausbreitet. Mit der Zeit gewisse Böden durchfeuchtend, ohne sie aufzuweichen, kann dieses Wasser, das nur mit seiner einmaligen, durch Orte, Zeiten und Menschen ziselierten Formel ausgestattet ist, unbekannte Früchte hervorbringen, so wie eine Gebärmutter einen Samen empfängt und neue Lebewesen hervorbringt. Die Erde, die ihren eigenen Forst verschiedener Arten des Universellen trägt, wird in Frage gestellt und bearbeitet durch etwas anderes als sie selbst, das sie sich nicht plötzlich zu eigen machen kann, und dies schon gar nicht durch Austausch gegen einen Teil ihrer selbst. Dem entstehenden Leben unterworfen,

das sie nicht fassen kann, bleibt sie doch aktiv in dem Bemühen, die Geheimnisse dessen, was da zu ihr kommt und sie penetriert, zu durchdringen.

Die europäische Welt stellt sich Fragen: Zu welcher Welt schafft dieses *dao* Zugang? Welche Vision vom Menschen führt zur *°ÜnyatĪ*? Warum und wie bringt der menschliche Geist diese so fremden Facetten seines Gesichtes hervor? Welche Verbindungen haben sie mit Gott? Diese Fragestellungen führen notwendigerweise zurück zu der Frage: Welcher Art ist dieser Gott? Wie lässt er sich angesichts des *dao* und der *°ÜnyatĪ* überraschen, in Frage stellen, leugnen? Dieser Gott, von dem wir sprechen, den wir denken, den wir auf die Probe stellen, den wir zu verstehen lernen. Dieser Gott, von dem sich ein Bild zu machen unmöglich ist und der im Christentum dennoch in der Geschichte der Menschen ankommt in einer Person, in Jesus Christus, der geboren und gekreuzigt wurde, der vor zweitausend Jahren in Palästina gestorben und auferstanden ist, der zu uns hält durch seinen Geist. Ein Gott, nach dessen Bild und Gleichnis wir geschaffen sind.

Der Widerstand, den die andere Kultur im Spiel der Begegnung verkörpert, und zwar in dem Maß, in dem wir diese nicht mit einer Absorption oder einer Destruktion verwechseln, ist eine Chance für uns und für den anderen. Was den Unterschied betrifft, dem wir begegnen und mit dem wir uns auseinandersetzen, so ist dieser der Motor der Kreativität des Universellen. Sich an der vielfältigen Verschiedenheit zu reiben, ohne sie zu absorbieren, ohne sich davon zerstören zu lassen oder sie in ein alle Unterschiede umfassendes höheres System einzuschließen, provoziert Austausch zwischen den in Kontakt befindlichen Oberflächen und belebt die verkümmerten, verfeinert die maßlos vergrößerten Organe, eröffnet neue Horizonte, hilft dort, wo keine Früchte zu erwarten sind, zu einer neuen Orientierung, setzt neue Möglichkeiten in Bewegung. Um Früchte zu bringen, bedarf es dieses Bemühens um Ausdauer und Elastizität, der Nähe und des Abstands, der Zeit und des Schutzes. Schnelle und oberflächliche Veränderungen, überhastete Schlussfolgerungen und vorschnelle Assimilierungen ermöglichen das nicht. Die „Logik der Brücke“ leugnet die Unterschiede oder sie nährt sich davon, sodass sie Einförmigkeit erzeugt, die sie bekleidet oder richtiger übermalt mit künstlich erzeugten Unähnlichkeiten, um auf diese Weise „lokal zu tun“. Sie kann so weit gehen, dies als Fruchtbarkeit auszugeben. Die „Logik der Bäche“ dagegen ist eine unerschöpfliche Quelle der Entdeckung von Unterschieden, eine Quelle der Kreativität.

Welche dieser beiden Logiken öffnet den Weg zum Universellen? Die erstgenannte ist untragbar, denn sie verwechselt das Universelle mit einer Wunschvorstellung, mit etwas, das bloß ähnlich ist, das aber keinen dauernden Bestand hat, ohne sich von innen heraus (Forderungen nach Anerkennung der eigenen Identität, Ungleichheiten, Antagonismen, Feilschen um Vorteile) aufzuspalten oder sich verpflichtet zu sehen, äußerem Druck zu gehorchen und sich zeitweilig für Unterschiede zu öffnen. Die zweitgenannte Logik gründet in einer dynamischen Suche, bei der das Universelle, weit entfernt davon, ein sicherer Besitzstand zu sein, ein immerwährendes Zielen auf etwas bleibt, das seinen Elan

gewinnt aus der jeweiligen eigenen Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur, einer Religion, einer Region und einer Geschichte, die als solche anerkannt und nicht geleugnet werden. Indem sie die Einnistung des Denkens in einer trügerischen Selbstgenügsamkeit vermeidet, bleibt sie eine Wirkkraft, die auf Öffnung, auf eine niemals gesättigte Bereitschaft, Fragen zu stellen, ausgerichtet ist.⁴ Sich auf diesem Weg damit vertraut zu machen, dem Anderen zu begegnen, ist gar nicht so einfach. Es ist eine harte Sache, aber zugleich eine Freude. Hart, weil dies Ortswechsel fordert, die niemals leicht fallen. Eine Freude, weil es zur Quelle einer neuen Einwurzelung in der eigenen Tradition wird, der Schaffung von Neuem aus den eigenen Wurzeln.

Die Echoklänge des Universellen

Bei dieser Annäherung kommt uns der französische Philosoph Alain Badiou⁵ zu Hilfe, wenn er das Universelle als einen Prozess denkt, der quer zu allem verläuft, was wir wissen und worüber wir verfügen. Nach seiner Überzeugung gilt: Ein Ereignis, das einen Überschuss an Sinn enthält, „eröffnet - wie eine Trasse - einen einzigartigen Prozess der Universalisierung“. Dieses Auftauchen des Universellen geschieht unabhängig von jeder Berechnung, es kann nicht einfach beschlossen werden. Es erscheint am Rande der Wissensinhalte, der Enzyklopädie von Wissensinhalten, und es entzieht sich jeder Beschreibung. Wenn es zwar die Prädikate des Wissens sind, die dem Universellen die Gelegenheit bieten zu erscheinen, wenn sie es sind, durch die es vorangeht, so ist es doch eine singuläre Wirklichkeit, die sich diesen Prädikaten entzieht oder die dazu neigt, sich ihnen zu entziehen. Das Denken des Universellen vollzieht sich im Zurücklegen einer Strecke, in eben der Hervorbringung dieser Bewegung. Das heißt, dass das Universelle subjektiv ist. Seine Aussage ist inmitten eines Geschehens, zu dem man sich nicht einfach entschließen kann, die Frucht eines Entschlusses. Seine bloße Aussage wird losgelöst von dem Ereignis, zu dem es sich wie eine zufällige Ergänzung verhält. Ein univoker, eindeutiger Akt lässt es zutage treten und verleiht dem, was es aussagt, Wert. Das Subjekt, welches das Universelle denkt, muss seine Entfaltung und die Konsequenzen, die es nach sich zieht, vorhersehen, sodass der Zusammenhang zwischen dem wesentlichen Inhalt seiner Aussage und den Situationen aufrechterhalten wird. Dieses Netz von Konsequenzen erzeugt die Einzigartigkeit des Universellen. Dieses engagierte Vorgehen öffnet sich auf ein allzeit treues Aushalten einer Unfertigkeit hin, indem es eine „unendliche generische Vielfalt“ konstruiert.

Das Universelle kündigt sich an als ein Weg. Er ist nicht zwischen Extremen zu trassieren, zwischen einerseits denen, die sich einer Idee der Evolution und des Fortschritts verschrieben haben, der unsere Menschheit zu einem für alle ähnlichen Status führen könnte, und andererseits denen, die den Gedanken hegen, dass gewisse Kulturen als eine Art Reserven der Biodiversität erhalten werden könnten, die untereinander nicht kommunizieren können; zwischen denen, die das Universelle als eine Uniformität anstreben, und denen, die darauf

verzichten. Jenseits dieser Polarität, ohne sich über sie zu erheben, sondern indem es sie gelten lässt, erhebt sich die Stimme des Universellen auf dem Weg des Dialogs. Dies ist eine der Früchte, die genossen werden können, ohne dass sie jemals greifbar wären, ähnlich einem Echo, das, wenn ein Wort in Richtung einer Mauer gerufen wird und von anderen Mauern zurückkommt, sich anschickt, zu spielen und sich zu vervielfältigen, bis es einen Gesang bildet, an dem Stimmen, solistische oder polyphone, Halt finden und ihre Harmonien entfalten können.

Der Dialog, der das ermöglicht, hört sich an wie die Aktivität des Wortes, das in eine bestimmte Richtung und quer dazu geht und nicht einen gemeinsamen Begriff, ja nicht einmal eine ähnliche Frage zustande bringt, sondern eine Fähigkeit, Unterschiede wahrzunehmen, wobei jeder (wie François Jullien sagt) nur in der gesonderten Beziehung zum Anderen, im „Abstand“, im Unterschiedensein er selbst wird, mit diesem aber vereint im Horchen auf das, was in ihm spricht. Es ist unmöglich, zu dem zu werden, was man ist, indem man in seiner Welt bleibt, isoliert, den Anderen benutzend, um sich zu bereichern und seinen Erbbesitz an Wissen zu vergrößern, indem man den Anderen absorbiert, oder um zu verschwinden und sich von ihm verschlingen zu lassen; mit anderen Worten: den Abstand, die Trennung, die schon immer besteht, nicht deutlich erkennen zu lassen, die aber als solche anerkannt werden will und die man, so wie sie ist, gelten lassen muss. Worauf es bei diesem Abstand vor allem ankommt: Die Suche nach Verständigung beginnt mit dem Zuhören. Der Dialog kann kein Idealzustand oder keine statische Situation sein. Er kommt zustande in einem dynamischen Geschehen, das unser begrenztes Begriffsvermögen erschüttert, um ihm neue, bisher unbekannte Horizonte von Sinngehalten zu erschließen. Er wird erarbeitet zusammen mit denen, die entdecken, dass sie, obwohl sie einander nie verstehen können, sich doch freuen können, einander kennenzulernen und so selbst durch den Anderen geboren zu werden.⁶

Der Abstand zwischen den Singularitäten ist Quelle der Kreativität. Die Stimme des Universellen erhebt sich hier als ein singulärer Entschluss, der darauf verzichtet, vereinnahmend zu sein, um sich besser darauf einzustimmen, den Anruf des Anderen hören zu können und ihn als ein Echo seines eigenen Rufes zu verstehen. Durch die dialogische Begegnung der Singularitäten, die weder Verneinung noch Vereinnahmung kennt, weder Anschwärzung noch Besteigen eines Podestes, können die einen und die anderen sich aufschwingen, einen neuen Weg zu beschreiten, der vorgezeichnet ist durch die Bereitschaft, miteinander aufzubrechen in einer Symphonie der Klänge des Universellen. „Wenn man bis auf den tiefsten Grund der Singularität gelangt ist, hört man, dass sie im Einklang steht mit jeder anderen Singularität, und zwar auf eine unaussprechliche Weise, auf eine Weise, die man nicht in einen Austausch mit Worten einbringen kann.“⁷ Jede dieser Singularitäten, selbst in ihrem klar abgegrenzten Charakter, wird weder ein verführerisches und begehrenswertes Objekt noch eine Kraft des Widerstandes und der Verweigerung, weder ein Anlass der gegenseitigen Gleichgültigkeit noch ein Ausdruck des Universellen, sondern der Ort, an dem die

Universalität sich selbst sucht, um sich inmitten der Singularitäten zur Sprache zu bringen.

Die Stimme des Anderen

Alles in allem: Die Frage nach Gott ist die unsere, und es ist normal, dass sie uns in Bewegung setzt. Aber sie ist schon die Frage nach der Antwort auf die Frage. Gott, *dao* und *°ÜnyatĪ* sind Antworten auf existentielle Fragen. Ob es nun ein Europäer, ein Christ, ein Atheist, ein Chinese oder ein Buddhist ist, der fragt, das tut nicht viel zur Sache. Derjenige, der fragt, hält die Antwort auf seine Frage schon in seinen Händen. Er schafft damit das Paar Frage-Antwort. Wenn er das Universelle sucht, wird er es finden. Wenn er Gott sucht, wird er ihn finden. Wenn er die Frage nach Gott sucht, wird er sie finden. Und umgekehrt. Was er finden wird, ist das deswegen auch dasjenige, was er sucht? Denn seine Frage kommt aus einem Ort, der ihm innerlicher ist, als er glaubt. Warum stellt er sich die Frage? Was für eine Unruhe ist es, die ihn in Bewegung setzt? Wie? Was hat sie ausgelöst? Könnte es eine Begegnung sein? Jene Begegnung, die aufgedeckt wird, wenn der Mensch sich auf die Suche macht nach einem anderen Bezugspunkt als er selbst es ist? Wenn er sich vom Zentrum an die Peripherie versetzt. Eine mehr als notwendige⁸ Suche in einer Welt, die zum Dorf geworden ist, die selbstgenügsam ist? Jede Kultur lässt in ihren Unterschieden und durch sie einen Hauch und ein unbekanntes Leben der Anderen, das aber nie völlig unbekannt ist, an sich heran. Zusammen mit den Anderen erzeugt sie einen gemeinsamen Klang. Jede entfaltet ihre Kreativität in der Arbeit, die sich in ihr vollzieht, wenn sie der Begegnung mit dem, was wir eine „Alterreferenz“, eine Bezogenheit auf ein Anderes, nennen können. Dank einem Anderen erlebt sie den Ausbruch aus ihrer „Autoreferenz“, die nur todbringend sein kann.

Welcher Art auch die Einstellung zu dieser „Alterreferenz“ sein mag, Frage oder Antwort, Zustimmung oder Ablehnung, Zuwendung oder Gleichgültigkeit, diese Bezugnahme auf ein Anderes drängt sich in der persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz unaufhörlich auf. Könnte diese Aktivität, diese Begegnung mit dem Anderen, dann das gesuchte Universelle sein? Wenn sie aber jede Singularität verloren hätte, könnte sie dann noch Anspruch auf die Universalität erheben? Wäre sie dann nur ein neuer vereinnahmender Begriff, eine neue unveränderliche Größe, die ein Äquivalent sein könnte für die Frage nach Gott, für eine mit Anderen teilbare oder schon geteilte gemeinsame Basis? Verzichten wir auf die Antwort. Und erkennen wir an, dass sowohl das Universelle als auch die Frage nach Gott, statt an eine mögliche befriedigende Antwort auf die Frage glauben zu lassen, beide sowohl getrennt voneinander als auch gemeinsam Wirkkräfte bleiben, die eine Menschheit, die ihre Welt uniform und homogen machen möchte, daran hindern, vorschnell satt zu werden und „sie so in dauernder Suchbereitschaft halten“.

¹ Siehe etliche anregende Artikel zu dieser Frage in: Norbert Hintersteiner (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York 2007. Hier besonders: Aasulv Lande, *Thinking and Naming the Ultimate in Buddhist Theology*, aaO., 435-464.

² Die Worte *dao* und *°Ünyatī* übersetzen wir nicht, um unsere Leserinnen und Leser spüren zu lassen, was der Andere, für den diese Begriffe von kultureller oder existentieller Evidenz sind, empfinden und erleben kann, wenn er „unsere“ Welt wahrnimmt, ohne einen anderen Zugang zu ihr zu haben als auf dem Weg über das, was die üblicherweise verfügbaren Informationen bieten. Wir lassen es hier mit Begriffen aus der asiatischen Welt bewenden, wir hätten uns aber auch auf Afrika oder die beiden Amerika beziehen können.

³ François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue avec les cultures*, Paris 2008, 140.

⁴ „Es gibt eine ‚Operativität‘ des Universellen, die aber genaugenommen das Gegenteil von dem ist, was man erwarten könnte. Sie besteht tatsächlich nicht in einer positiven Gegebenheit, welcher Art auch immer sie sein möge, die suspekt ist und zur Werteordnung gehört, sondern sie hat diese negative Funktion: Alles Formell-Institutionelle seiner Sicherheit zu berauben, die entsteht aus der Totalisierung, mit der es sich zufrieden gibt, und so eine Bresche zu schlagen in seine bequeme Verslossenheit. Mit anderen Worten: Die Funktion des Universellen, das unmöglich zu fassen ist und immer wieder des Neuwerdens bedarf, ist es, jede saturierte Selbstzufriedenheit aus ihrer Ruhe aufzustören.“ (Jullien, *De l'universel*, aaO., 144.)

⁵ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 42002 (1. Auflage 1997); Jelica Sumic (Hg.), *Universel, singulier, sujet*, Paris 2000.

⁶ Im französischen Originaltext handelt es sich hier um ein Wortspiel: „apprendre à se connaître [= erkennen] et à naître à eux mêmes [= geboren werden]“. (Anmerkung des Übersetzers.)

⁷ Paul Ricœur, *Histoire et Verité*, Paris 31964 (1. Auflage 1955), 255. Siehe auch 286-300, die Wiederaufnahme seines Artikels *Civilisation universelle et cultures nationales*, in: *Esprit*, Oktober 1961, 439-453.

⁸ „Weil das Universelle die Menschheit in einer Suchbewegung hält und nicht, weil es behaupten würde, bis an das Ziel des Individuellen oder des Singulären zu gelangen, dessen Preis, den es im Idealfall kostet, man aber ab jetzt kennt.“ Jullien, *De l'universel*, aaO., 149.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht