

Mission als Polylog?

Anstöße aus der Perspektive
interkulturellen Philosophierens

von Franz Gmainer-Pranzl

Interkulturelle Philosophie« versteht sich bekanntlich nicht als eigenes Fach (für »außereuropäische Philosophie«) oder als Sonderdisziplin (mit »exotischen Themen«), sondern einfach als Philosophie, die (selbst-)kritisch im Bewusstsein ihrer »vielen Geburtsorte«, ihres menschheitlichen (und nicht nur abendländischen) Bezugs und ihrer kulturellen Prägungen betrieben wird. Deshalb erscheint auch die Verbalform »Interkulturelles Philosophieren« geeigneter als das Substantiv »Interkulturelle Philosophie«, das einen fixen Bestand an »interkulturellen Inhalten« suggeriert. Philosophie kann sich ihrer »Sache«, ihres »Ortes« und ihrer Sprache nie sicher sein – sie ist »orthaft ortlos«¹, wie dies Ram Adhar Mall prägnant formulierte. Für diese (inter-)kulturelle Atopie jeglichen Philosophierens hat Franz Martin Wimmer den Begriff »Polylog« eingeführt und damit nicht eine spezielle Methodik der Philosophie benannt, sondern einen Weg mit anspruchsvollen Herausforderungen benannt. Wer einen »Polylog« führt, setzt sich einem vielseitigen Lern-, Kommunikations- und Übersetzungsprozess aus. Es geht weder um einen Monolog, bei dem *eine* Position propagiert wird, noch um einen gesicherten Dialog in dem Sinn, dass zwei Positionen vorbehaltlich einer ernsthaften Infragestellung miteinander in Austausch treten, noch um einen »Autolog«, also um den Verzicht auf die Kommunikation mit anderen. Franz Wimmer spricht hier von »Zentrismen«, also von Dynamiken der Konstruktion von »Universalität«, die entweder monologisch-expansiv, dialogisch-integrativ oder autologisch-separativ kon-

stituiert werden.² Demgegenüber stellt der »Polylog« eine Kommunikations- und Argumentationsform dar, die den Anspruch auf »Universalität« weder voraussetzt (sei es offensiv-expansiv oder abwartend-integrativ) noch ablehnt (entsprechend der Logik eines separativen Relativismus), sondern intendiert – in einer vorbehaltlosen, offenen, lernbereiten Haltung, die keine »Selbstverständlichkeiten« oder »Normalitäten« voraussetzt. Wimmer nennt dies einen »tentativen« oder »transitorischen Zentrismus«, der nur durch einen möglichst vielseitigen, kritisch-konstruktiven Austausch und Argumentationsprozess hindurch zu verwirklichen ist – was in der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit allerdings oft nur als Programm oder regulative Idee, nicht aber als reale Kommunikationspraxis gegeben ist.

Ob nun polyloge Diskursformen eher als Ideal oder als konkrete Erfahrung gegeben sind – sie scheinen zu religiöser Kommunikation in deutlichem Kontrast, wenn nicht in Widerspruch zu stehen. Eine Haltung religiöser Hingabe lässt sich, so die Meinung vieler, mit dem Ethos eines Polylogs, der unaufhörlichen Suche nach dem überzeugenderen Argument und der besseren Einsicht, nicht in Einklang bringen. Interkulturelles Philosophieren – so die Grundsatzposition von »Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren«, die in jeder Ausgabe auf der Umschlagseite zu finden ist – versteht sich als »Bemühung, in die philosophischen Diskurse Beiträge aller Kulturen und Traditionen als gleichberechtigte einzuflechten, also nicht bloß vergleichend nebeneinander zu stellen, sondern so in einen offenen gemeinsamen Raum – möglichst in der jeweils angemessenen Form und Weise – zu bringen, dass alle Positionen in diesem Polylog für Veränderungen offen gehalten bleiben«. Könnten religiöse Menschen eine solche Kommunikationsform praktizieren? Könnte ein solcher Polylog als Modell für interreligiöse Begegnungen gelten?

Diese Möglichkeit verneint Franz Wimmer eindeutig. Er kritisiert nicht nur die – häufig vorgenommene und wenig bedachte – Gleichsetzung von »interkulturell« und »interreligiös«, sondern stellt grundsätzlich in Abrede, dass religiöse Menschen einen Polylog führen könnten: »Die Unterscheidung ist damit gegeben, dass philosophische Argumente überzeugen sollen, wohingegen religiöse Argumente lediglich überreden oder sogar nur verführen«³, so Wimmer, der hier eine durchaus verbreitete Position vertritt. Religiöse Kommunikation sei »als Überredungs- oder Verführungsverfahren anzusehen«, weil sie »den Glauben ohne Möglichkeit einer intersubjektiven Prüfung des Geglaubten in bestimmten Fällen fordert«⁴. In zetetischen⁵ Verfahren – also Auseinandersetzungprozessen, die von einer offenen Suche nach Lösungen und Antworten geprägt sind – muss der Beteiligte »zu einer Änderung seiner Urteile oder Verhaltensweisen im fraglichen Bereich bereit sein«⁶. Diese Disposition bringen Religiöse nicht mit, denn sie sind an ihre dogmatische Überzeugung gebunden und können diese niemals zur Disposition stellen, so die Argumentation Franz Wimmers. Daraus folgt, dass sich religiöse Menschen keinem »zetetischen Verfahren« stellen können und nicht imstande sind, eine polyloge Haltung einzunehmen; mehr noch: »Mission« stellt geradezu das Gegenteil eines Polylogs dar: Missionare lassen sich nicht auf eine offene Auseinandersetzung um das bessere Argument ein, sondern versuchen, ihre Überzeugung durchzusetzen und möglichst vielen Menschen nahezubringen. Besteht von daher ein unauflöslicher Gegensatz zwischen der Allseitigkeit des Polylogs und der Einseitigkeit von Mission? Gibt es zwischen dem polylogen »Überzeugen« und dem missionarischen »Überreden« eine Möglichkeit der Vermittlung?

Die folgenden Überlegungen verstehen sich nicht als Widerlegung des religions-

kritischen Arguments Franz Martin Wimmers, das aus der Perspektive interkulturellen Philosophierens durchaus auf eine bedenkenswerte Problematik hinweist. Mit Blick auf Geschichte und Gegenwart der Mission (in *allen* Religionen) ist unumwunden zuzugeben, dass es tatsächlich Überredungs- und Expansions Szenarien gab und gibt, die nicht zuletzt von der jüngeren Missionstheologie kritisch reflektiert werden.⁷ Die entscheidende Frage besteht hier allerdings darin, ob solche Dynamiken »religiöser Überredung«, die – in der Terminologie Wimmers – der Logik eines »expansiven Zentrismus« folgen, eine Verfälschung von »Mission« oder vielmehr deren innere Konsequenz darstellen. Die These, *religiöse Menschen könnten keinen Polylog führen*, weil sie über ihre (»dogmatische«) Glaubensüberzeugung »nicht diskutieren lassen«, diese vielmehr noch anderen (»missionarisch«) nahebringen wollen, soll als kritischer Stachel einer religions- und missionstheologischen Besinnung verstanden werden. Die religions- und missionskritischen Impulse interkulturellen Philosophierens werden, wie die folgenden acht Thesen verdeutlichen, vor allem als Beitrag zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Theorie und Praxis christlicher Mission wahrgenommen.

1 »Mission« ist kein transreligiöser Überbegriff. Das Verständnis, wie eine religiöse

1 Ram Adhar MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 10.

2 Vgl. Franz Martin WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung (UTB 2470), Wien 2004, 15-17.

3 Franz M. WIMMER, Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge? in: DERS., *Globalität und Philosophie*. Studien zur Interkulturalität, Wien 2003, 84-91; 88.

4 Ebd. 89.

5 »Zetetisch« kommt vom griech. ζητέω (suchen).

6 Ebd. 90.

7 Vgl. Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten*. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010; Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog*. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (TheW 1), Freiburg i. Br. 2012; Martin ÜFFING SVD (Hg.), *Mission seit dem Konzil* (Studia Instituti Missiologici SVD, 98), Sankt Augustin 2013.

Überzeugung weiterzugeben ist⁸, hängt vom Selbstverständnis sowie vom gesellschaftlichen und kulturellen Kontext einer spezifischen religiösen Tradition ab. Es gibt also nicht »die Mission«, sondern bestimmte Formen der Weitergabe konkreter religiöser Überzeugungen in einem spezifischen Kontext.

2 Der kognitive Aspekt von Religion (also das Glaubenswissen) stellt nur ein Moment im Universum religiöser Traditionen dar und hat nicht selten – wie empirische Untersuchungen zeigen – eine vergleichsweise geringe Bedeutung. Es ist nicht zu leugnen, dass es dogmatische Positionen bzw. auch dogmatistisch verhärtete, fundamentalistische Einstellungen innerhalb von Religionen gibt; doch das, was Menschen an religiöse Überlieferungen »bindet«, sind Symbole, Rituale und die damit verbundenen Erfahrungen, nicht aber vorrangig Lehrinhalte, die in einem interreligiösen Dialog/Polylog zu Differenzen führen würden.

3 Die (unaufhebbaren) Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen stellen nicht ein zu überwindendes »Problem« dar, sondern genau das Charakteristikum interreligiöser Begegnung. Die von Franz Martin Wimmer getroffene Feststellung: »Dogmatiker unterschiedlicher Religionen können einander gegenseitig eine kognitive Gleichrangigkeit aus theoretischen Gründen nicht zuerkennen«⁹, wird etwa von Jürgen Habermas genauso wahrgenommen: »Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten.«¹⁰ Die Konsequenz, die Habermas daraus zieht, besteht allerdings nicht in der Eliminierung »gegensätzlicher« religiöser Überzeugungen, sondern in der Aufforderung, Gehalte religiöser Traditionen in eine säkulare Sprache zu »übersetzen« (ohne ihnen ihre religiöse Bedeutung abzusprechen), einen wechselseitigen Lernprozess zu initiieren und religiöse Überzeugungen als mögliche Ressourcen für die Gesellschaft zu begreifen. Religionen

verstehen sich als »letzte Orientierungen«, die immer in einer irreduziblen Pluralität und Heterogenität existieren werden. Diese Vielfalt sollte weder säkularistisch noch religiös aufgehoben, sondern als Lern- und Dialog-/Polylogfeld wahrgenommen werden.

4 Aus diesen Überlegungen ergeben sich sowohl für interkulturelles Philosophieren als auch für die Religions- und Missionstheologie bedenkenswerte Konsequenzen. Philosophie in interkultureller Orientierung muss grundsätzlich fragen, wie sie zu religiösen Überzeugungen steht – ungeachtet der Differenz zwischen Philosophie und Theologie, die nicht aufgehoben werden soll. Hier zeigen sich unterschiedliche Ansätze: manche Vertreter interkulturellen Philosophierens grenzen sich strikt von Religion und Religionen ab, andere nehmen religiöse Prägungen als selbstverständlichen Teil gesellschaftlicher Entwicklungen ernst. Zudem zeigen sich kulturelle Einflüsse: während interkulturell-philosophische Diskurse im europäischen Raum tendenziell säkularisierungstheoretischen Optionen folgen, bewegen sich viele Philosophinnen und Philosophen etwa in asiatischen Ländern unbefangen in religiösen Kontexten und sehen die Abgrenzung zwischen »religiös« und »säkular«, »theologisch« und »philosophisch« vergleichsweise gelassen.

5 Aus theologischer Perspektive ist umgekehrt zu lernen, dass die Begegnung und der Dialog von Glaubenden mit Nichtglaubenden und Andersglaubenden nicht als Bedrohung, sondern als anspruchsvolle Lernerfahrung zu sehen ist. Ein Polylog führt nicht einfach zur Aufgabe des eigenen Standpunkts, sondern kann dazu beitragen, die eigene Einstellung und Überzeugung besser, klarer und (selbst-)kritischer zu sehen. Natürlich kann die Dynamik eines Polylogs zu einer Veränderung einer religiösen Position führen – etwa zu einer Konversion –, so wie auch eine intensive politische Auseinandersetzung eine Verschiebung bisheriger Werte und Einschätzungen bewirken kann. Doch einen Polylog führen heißt nicht – so das Missverständnis mancher Kritiker – Standpunkt-

losigkeit, Beliebigkeit oder Relativismus. Ganz im Gegenteil: interkulturelles Philosophieren stellt eine kritische Alternative zu relativistischen Positionen dar. Wenn also Religiöse an einem interreligiösen bzw. religiös-säkularen Polylog teilnehmen, setzen sie sich einem vielfältigen Lernprozess aus, der sie die eigene Überzeugung kritisch rekonstruieren und kreativ reformulieren lässt.

6 Die Erfahrung einer polylogischen Auseinandersetzung lässt Gläubige schließlich erkennen, dass ihnen die Vorbehaltlosigkeit und Offenheit polylogischer Verfahren näher ist, als sie dachten.

Ein Blick in die biblische Überlieferung sowie in die theologische Vermittlungs- und Übersetzungsgeschichte macht deutlich, wie sehr etwa die Geschichte des Christentums von vielfachen intra- und interkulturellen Lernprozessen geprägt ist, die streckenweise tatsächlich wie Polyloge geführt wurden. Das Prinzip »Katholizität« steht genau für diese Polylogfähigkeit: die *eine* Botschaft des christlichen Glaubens auf vielfache Weise auszusagen (vgl. *Gaudium et spes* 44) bzw. in einer unermesslichen Vielfalt kultureller Lebenswelten die Erfahrung von Einheit und lebendigem Austausch zu machen (vgl. *Lumen gentium* 13).

7 Christlicher Glaube versteht sich grundsätzlich nicht als »Besitz« von Wahrheit, sondern als Weg. In der Apostelgeschichte ist vom »(neuen) Weg« (Apg 19,23; 22,4) die Rede; das Johannesevangelium bezieht diese Metapher auf Jesus selbst: die Wahrheit, die er repräsentiert, und das Leben, das er gibt, sind nur in Zusammenhang mit dem »Weg« zu verstehen, als welchen Jesus sich selbst bezeichnet (Joh 14,6). Wenn *Dignitatis humanae* betont, dass alle Menschen dazu verpflichtet sind, »die Wahrheit zu suchen« (DH 2 und 3), kann eine solche Sendung auf den Weg einer persönlichen Suche nicht ohne vielfältige und ernsthafte Auseinandersetzung mit anderen – also in gewisser Weise *polylogisch* – erfolgen.

8 Schließlich ist auf eine bemerkenswerte missionstheologische Neubesinnung

zu verweisen, die sich von (neo-)kolonialen Paradigmen radikal verabschiedet und die Menschen, zu denen sich die Kirche gesendet weiß, als Dialog-/Polylogpartner ansieht und nicht als »Objekte« der Belehrung oder Bekehrung. »Missionarisch« sein heißt, sich dem Fremden auszusetzen, Sicherheiten, Identitäten und Plausibilitäten aufzugeben und »leer« zu werden für neue Begegnungen und Erfahrungen. Genau diese »Kenosis« (in Anlehnung an Phil 2,7) repräsentiert die Botschaft, die missionarisch bezeugt wird: Radikal offen für die Begegnung mit Fremden und hoffnungsvoll ausgerichtet auf das »Zentrum« des Reiches Gottes, dessen kritisch-heilvolle »Universalität« in dieser Mission intendiert wird – dies ist der kenotische und tentative »Zentrismus«, der das christliche Lebenszeugnis ausmacht. Genau in dieser »polylogischen Kenosis« berührt sich christliche Mission mit einem zentralen Anliegen interkulturellen Philosophierens: Offenheit und Verständnis zu ermöglichen sowie Humanität und Frieden zu fördern.¹¹

Die Frage, ob Mission als Polylog betrieben werden könnte, ist weiterhin offen, ruft allerdings die neue Frage auf, ob die aktuellen globalen Herausforderungen nicht nach einer überzeugenden *Polypraxie* verlangen, in der die christliche Mission – ausgerüstet mit dem Problem- und Methodenbewusstsein interkulturellen Philosophierens – »die Wahrheit tut«. ♦

8 Die *generative* Weitergabe von Religion stellt gegenüber der (zahlenmäßig viel selteneren) *missionarischen* Ausbreitung den »Normalfall« dar; vgl. Andreas FELDTKELLER, Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft, in: Walter DIETRICH / Wolfgang LIENEMANN (Hg.), *Religionen - Wahrheitsansprüche - Konflikte*. Theologische Perspektiven (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 10), Zürich 2010, 43–69.

9 WIMMER, Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge (wie Anm. 3), 85.

10 Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154; 141.

11 Vgl. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (wie Anm. 2), 134.