

Welterschließung durch Grundstimmungen als Problem interkultureller Phänomenologie

Karl Baier

I. Einleitung

Stimmungen und Gefühle sind in verschiedener Hinsicht ein Thema für die auf Fragen der Interkulturalität bezogene Forschung. Sie spielen etwa in der interkulturellen Kommunikationstheorie eine wichtige Rolle. Kulturvergleichende Forschungen kamen zu dem Ergebnis, dass Gefühle und Stimmungen samt dazu gehörender Mimik und Gebärden sprache kulturübergreifend sehr ähnlich, wenn nicht ident sind. Kulturell variabel ist jedoch das Situationsverständnis, das jeweils bestimmte Gefühle erweckt. Auch gibt es verschiedene Regeln dafür, wer welches Gefühl wem, wann und in welchem Maß zeigt. Unkenntnis der unterschiedlichen Formen des Umgangs mit Gefühlen im Miteinandersein kann zu Kommunikationsproblemen führen, die in der Literatur breit diskutiert werden. Darüber hinaus wurde in der Postkolonialismus-Debatte immer wieder auf die tiefgreifende emotionale Problematik im Verhältnis zwischen den ehemaligen Kolonialvölkern und den westlichen Kulturen, durch die sie beherrscht wurden, thematisiert.

Solche Fragen werden im vorliegenden Aufsatz nicht behandelt. Die philosophischen Ansätze, mit denen ich mich auseinandersetze, kreisen vielmehr um das Phänomen, dass Kulturen und Philosophien spezifische Atmosphären aufweisen oder, wie man auch sagen könnte, von einem bestimmten Lebensgefühl getragen sind. In der interkulturellen Phänomenologie wird die Bedeutung dieses Phänomens für den Zugang zu anderen Kulturen und die interkulturelle Verständigung seit einiger Zeit im Anschluss an Heideggers Begriff der Grundstimmung diskutiert. Ich werde deshalb zu Beginn kurz Heidegger ins Gedächtnis rufen, um mich anschließend Medard Boss, Klaus Held und Rolf Elberfeld zuzuwenden, die Heideggers Konzept für eine interkulturelle Phänomenologie fruchtbar machen wollen. Im zweiten Hauptteil dieses Artikels kommen Bedenken hinsichtlich der besprochenen Ansätze zu Wort, und ich formuliere Vorschläge wie man ihren Mängeln begegnen und die interkulturelle Stimmungsanalyse in Zukunft weiterführen könnte.

II. Heideggers Begriff der Grundstimmung

Im Jahrzehnt nach *Sein und Zeit* hat Heidegger die in seinem ersten Hauptwerk begonnene Phänomenologie der Stimmungen weiter vorangetrieben und den Begriff der Grundstimmung geprägt. Das Fundament dafür wurde in seinem ersten Haupt-

werk gelegt. Dem Kapitel über das Dasein als Befindlichkeit (§ 29) lässt sich entnehmen, dass die Offenbarkeit des Seins und damit das Welt- und Selbstverständnis des Menschen primär in Stimmungen geschieht, und die Unterscheidung von Furcht und Angst kündigt schon die Abhebung der Grundstimmung von weniger tiefen Befindlichkeiten an, die nun explizit entfaltet wird.

Anders als bei oberflächlicheren Stimmungen fällt in Grundstimmungen zwar der Bezug zu innerweltlichem Seiendem nicht aus, tritt aber in den Hintergrund. Das Selbst-Sein im Angesicht der Welt ist ihr zentraler Inhalt, nicht der Bezug zu diesem oder jenem. In der jeweiligen Grundstimmung steht, so Heidegger, jeder für sich wie ein Einziger vor dem Ganzen des Seienden.¹ Sie jagt, wie er sagt, den Menschen auf aus der Alltäglichkeit und zurück in den Grund der Dinge.² Damit haben Grundstimmungen einen besonderen Bezug zum Philosophieren. Sie versetzen in den Bereich der Offenbarkeit des Ganzen und der Frage nach seinem Grund, die von der Philosophie als akademischer Disziplin in systematisch entfalteteten Schritten interpretiert werden.

Sofern das Begreifen und Philosophieren [...] im *Grunde* des menschlichen Daseins geschieht, sind die Stimmungen, aus denen die philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit sich erhebt, notwendig und immer *Grundstimmungen* des Daseins, solche, die den Menschen ständig und wesenhaft durchstimmen, ohne daß er sie auch immer schon notwendig als solche zu erkennen braucht. *Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung*. Philosophisches Begreifen gründet in einer Ergriffenheit und diese in einer Grundstimmung.³

Diese Grundstimmungs-Konzeption integriert Heidegger in sein seinsgeschichtliches Denken. Danach gehören Grundstimmungen zur Wesensverfassung der verschiedenen Epochen europäischer Geschichte, die dadurch ausgezeichnet sind, dass sich in ihnen das Sein des Seienden auf jeweils unterschiedliche Weise enthüllt. Grundstimmungen bilden demnach auch die Basis der gemeinschaftlichen Erschlossenheit einer geschichtlichen Welt. So wird etwa 1955 in dem Vortrag *Was ist das – Die Philosophie?* das Staunen als Stimmung thematisiert, die den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seienden gewährte.⁴ Von diesem staunenden Denken unterscheidet Heidegger die neuzeitliche Philosophie, die negativ von der Stimmung des Zweifels und positiv von der Zustimmung zur Gewissheit getragen sei. Der heutigen Zeit des Übergangs in einen neuen Anfang der Seinerschließung kann Heideg-

¹ Siehe M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt/M. 1983, 12.

² Vgl. ebd., 31.

³ Ebd., 9–10 (Herv. i. T.).

⁴ Siehe M. Heidegger: *Was ist das – Die Philosophie?*, Pfullingen 1956, 26. Bereits in den *Beiträgen zur Philosophie* aus den 30er Jahren wird das Staunen als die maßgebliche Stimmung des ersten Anfangs der Philosophie behandelt. Eine ausführliche Phänomenologie des Staunens aus dieser Zeit enthält M. Heidegger: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, GA 45, Frankfurt/M. 1984, 162–181. Eine vergleichbar elaborierte Interpretation des Zweifels gibt es bei Heidegger meines Wissens nicht.

ger keine eindeutige epochale Grundstimmung zuschreiben: Langeweile, Angst, das Erschrecken über die Not der Seinsverlassenheit und schweigsame Verhaltenseigenheiten werden als gegenwärtige Grundstimmungsmöglichkeiten angesprochen.⁵ Die nun zu behandelnden, Heidegger fortführenden Phänomenologen übernehmen von ihm das Staunen und den Zweifel als typische Grundstimmungen europäischen Philosophierens.

III. Ein erster Anlauf: Medard Boss über die Grundstimmung indischen Denkens

Es liegt nahe, den Gedanken der Stimmung als Ursprung des Seinsverständnisses von europäischer Geschichte auf die Interpretation nichteuropäischer Kulturen und Philosophien auszuweiten. Einen ersten Anlauf dazu unternahm Medard Boss in seiner 1959 erstveröffentlichten Schrift *Indienfahrt eines Psychiaters*.⁶ Ein Kapitel dieses Buches spielt in einem Ashram, wo Boss philosophische Gespräche mit einem indischen „Meister“ führt. An einer Stelle sagt der Swami:

Lassen Sie uns jetzt der Grundhaltung nachsinnen, welche die indischen Denker von alters her alles Seiende nicht als etwas von außen her Gemachtes, sondern als ein von innen heraus Erscheinendes, Aufgehendes, Wachsendes, nicht als ein von einem ichhaften menschlichen Subjekt Vorzustellendes, sondern als ein sich dem Menschenwesen Zeigendes erfahren ließ.⁷

Darauffin wird die indische Grundstimmung vom Staunen und Zweifeln abgehoben. Sie „kann nicht ein bloßes Staunen und ein Sichwundern sein darüber, daß etwas ist und wie es ist, schon gar nicht ein Zweifeln an der Wirklichkeit der Welt“.⁸ An deren Stelle trete in Indien die Stimmung der Ehrfurcht. Sie ist nicht auf das Untersuchen und Beherrschen des Seienden aus, „sondern bleibt ganz Ohr und Auge für den Zuspruch der ehrfurchtgebietenden Erscheinungen.“⁹ Damit erfüllt das indische Denken für Boss in überlegener Weise die Anforderungen, die er aus der Sicht heideggerscher Phänomenologie an das Philosophieren überhaupt stellt.

⁵ Vgl. M. Heidegger: *Was ist das – Die Philosophie?*, a. a. O., 28 zur Frage nach der gegenwärtigen Grundstimmung: „Vermutlich waltet eine Grundstimmung. Sie bleibt uns aber noch verborgen. [...] Was wir antreffen, ist nur dies: verschiedenartige Stimmungen des Denkens.“

⁶ Zur Stellung dieser Schrift im Gesamtwerk von Medard Boss siehe G. Condrau: *Sigmund Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Bern 1992, 92–94.

⁷ M. Boss: *Indienfahrt eines Psychiaters*, Freiburg 1966, 125.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

IV. Klaus Helds interkulturelle Phänomenologie der Grundstimmung

In dem Aufsatz *Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen* geht Klaus Held einen Schritt weiter.¹⁰ Seine Ausgangsfrage ist: Was ermöglicht Verständigung zwischen Kulturen mit einander fremden Traditionen? Sowohl ein radikal hermeneutisches Denken wie auch sprachanalytische Philosophie würden die Annahme einer transkulturellen Referenz der Verständigung ablehnen. Bedeutungen gäbe es für diese Richtungen nur im Kontext des Verstehenshorizontes oder Sprachspiels einer jeweiligen Kultur. Held teilt diesen kulturellen Partikularismus nicht. Für den interkulturellen Dialog sei vielmehr grundlegend, „daß alle Menschen in einer ihnen universal gemeinsamen Welt zusammenleben.“¹¹ Diese eine Welt transzendiert die verschiedenen kulturellen Welten. Wir bauen sie nicht, wie Husserl meinte, aus den Sonderwelten auf, indem wir durch besondere Verstehensleistungen die Grenzen der Partialhorizonte ins Universelle erweitern. Die eine Welt ist uns vielmehr vertraut, noch bevor wir irgendwelche sonderweltliche Verstehenshorizonte bilden. Die Universalisierung von Partialhorizonten kommt so gesehen immer schon zu spät. Welt ist so etwas wie der offene Raum, der dem Erscheinen in verschiedenen Horizonten vorausgeht und ihm Platz gibt.¹²

Die eine Welt aller Menschen ist nicht reine Offenheit, sondern wird aus dem bergenden Dunkel des Entzugs freigegeben. Wir erfahren die Bindung ihrer offenen Weite an die Verborgenheit in der Erschütterung, die uns überkommt, wenn uns in einer Grundstimmung aufgeht, dass unsere Existenz auch nicht sein könnte und als Möglichkeit aus dem Dunkel des Vorenthalts gewährt ist. Jede und jeder wird in dieser Erfahrung auf die Einzigkeit der Welt und der eigenen Existenz zurückgeworfen. Über Heidegger hinausgehend unterscheidet Held auf sehr interessante Weise zwei Arten von Grundstimmungen: solche der Gebürtlichkeit und solche der Sterblichkeit. Eine Grundstimmung der Sterblichkeit ist etwa die heideggersche Angst, in der die Bedrohung durch den Vorenthalts des Seins gefühlt wird. Das Erscheinen aus dem Dunkel des Vorenthalts kann aber auch positiv stimmen, insofern darin die Freigabe unseres Möglichs erfahren wird. Dann handelt es sich um Stimmungen der Gebürtlichkeit.

Die Grundstimmungserfahrung „läßt mich im Prinzip für alle Menschen überhaupt offen sein.“¹³ Sie ist zwar jeweils persönlich und, wie Heidegger sagt, vereinzelt, dabei aber nicht isolierend, sondern erweiternd, erschließt sie doch mit meiner Grundsituation zugleich die aller Menschen. Auch das Verständnis für größere kulturelle

¹⁰ K. Held: „Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen“, in: H.-H. Gander (Hg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M. 1993, 87–103.

¹¹ Ebd., 89.

¹² Siehe ebd., 90.

¹³ Ebd., 94.

Gemeinschaften von Menschen und die gemeinsame Existenz in einer geschichtlichen Tradition wird dadurch möglich. Die Grundstimmungen eröffnen „die eine Welt interkultureller Gemeinsamkeit“.¹⁴ Held sieht darin den von allen geteilten Boden, auf dem Einverständnis und Unverständnis, die kulturellen Ähnlichkeiten und Differenzen ausgetragen werden können.

Die Grundgestimmtheit menschlichen Daseins überhaupt eröffnet diese eine Welt und erklärt, warum Menschen, die aus den Sprachspielen ganz unterschiedlicher Kulturtraditionen stammen, trotzdem bei ihrer sprachlichen Verständigung zu einem wechselseitigen Verständnis ihrer kulturellen Horizonte gelangen können.¹⁵

Am Ursprung der Kulturen stehen intensive Grundstimmungserfahrungen gebürtlicher Art, die in Einzelnen aufbrechen und durch ihre Artikulation kulturschöpferisches Potential entfalten. Die Traditionen, die dadurch gestiftet werden, bleiben von dem Weltaufgang, der sich in der Grundstimmung ereignet, durchstimmt.

Es gibt Grundstimmungen, die uns zur Erneuerung der Geburt befähigen, d. h. zum Aufbruch aus dunkler Geborgenheit zu neuen, schöpferischen Anfängen. Die großen Anfänge einer Kulturtradition, d. h. die Anfänge, mit denen Bleibendes und für die Kultur Prägendes begründet wird, sind das Werk von Einzelnen, die durch die nachhaltige Erfahrung einer Grundstimmung, die Fähigkeit, Kraft und Begeisterung besitzen, die Welt neu aufgehen zu lassen. In der radikalen Vereinzelung ihrer vorsprachlichen Grundstimmungserfahrung entdecken sie Existenzmöglichkeiten, durch die alle Verweisungsbezüge der alltäglichen Existenz in eine neue Konstellation eintreten. So geht ihre Sprachlosigkeit in ein neues Sprechen über, worin sich die Neukonstellation artikuliert. Auf diese Weise können Grundstimmungserfahrungen ein kulturstiftendes Potential enthalten.¹⁶

Solche kulturtragenden Grundstimmungen sind etwas, wodurch sich die Mitglieder verschiedener Kulturen sehr tief unterscheiden. Jede Kultur hat ihre eigene grundstimmungshafte Färbung, die nur von ihren Angehörigen in eigentlicher Weise erfahren werden kann. „So muß jede kulturelle Welt von ihrer letzten Verwurzelung in einer Grundstimmung her für die Angehörigen anderer Kulturen etwas Fremdes bleiben.“¹⁷ Nicht die spezifischen Grundstimmungen sind also das Verbindende, sondern das, was jede von ihnen auf jeweils unterschiedliche Weise erschließt: das Sichöffnen der Welt aus dem Nichts und unser Dasein inmitten dieses Ereignisses.

In *Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung* führt Held seine interkulturelle Phänomenologie der Stimmungen weiter.¹⁸ Neu hinzu kommt, dass er jetzt nicht mehr von einer einzigen ausschlaggebenden Grundstimmung ausgeht, sondern von einer jeweils vorherrschenden „Konstellation tiefer Stimmungen“. War bisher im

¹⁴ Ebd., 92.

¹⁵ Ebd., 93.

¹⁶ Ebd., 95.

¹⁷ Ebd., 100–101.

¹⁸ K. Held: „Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung“, in: Cheung, Chan-Fai et al. (Hg.): *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003 (15 Seiten).

Dunkel geblieben, wie der Zusammenhang zwischen Stimmung und konkreten kulturellen Lebensformen zu denken sei, so führt Held nun als vermittelndes Element den Begriff der Gewohnheit ein. „Welche für die Kultur grundlegenden Gewohnheiten entstehen, hängt von der jeweiligen Konstellation tiefer Stimmungen ab.“¹⁹ Gewohnheiten haben u. a. die kulturelle Funktion, das Auftauchen tiefer Stimmungen in den geregelten Ablauf des Lebens einzubetten. Sie geben ihnen eine gemeinsame und lebbare Austragungsform. Anders könnte man mit den Erschütterungen, die sie auslösen, gar nicht leben.

Die in den tiefen Stimmungen verwurzelten kulturstiftenden Gewohnheiten durchdringen die ganze Skala des Zusammenlebens: Sie reichen von den leiblichen Verhaltensweisen und den phonetischen, grammatischen und rhetorischen Möglichkeiten des Sprechens bis zu den als normal geltenden Formen des Zusammenlebens, den ‚Sitten‘ einer Gesellschaft – dem *ethos* im Sinne des Aristoteles.²⁰

Normalerweise wird die alltägliche interkulturelle Praxis nicht von tiefen Stimmungen behelligt. Zurückgreifend auf gemeinsame Interessen, die in der allgemeinemenschlichen Tendenz auf Lebenserhaltung verankert sind, lassen sich in Wirtschaft und Politik Übereinkünfte erzeugen. Dennoch besteht die Gefahr, „daß zwischen kulturellen Welten durch ihre Grundgewohnheiten, die in den tiefen Stimmungen verankert sind, eine abgründige Kluft entsteht.“²¹ Die grundlegende Aufgabe einer nicht auf pragmatische Zusammenhänge beschränkten interkulturellen Verständigung besteht, wenn ich Held richtig interpretiere, darin, die tiefen Stimmungen der eigenen und der anderen Kultur zu erkennen und daraus die verschiedenen Lebensweisen zu verstehen.

Was die Analyse konkreter Grundstimmungen anlangt, knüpft Held für die europäische Kultur wieder beim Staunen an, wobei er ein Moment daran besonders hervorhebt: *aidós*, die Scheu.²² Staunen bedeutet zugleich ein Angezogen-, ja Hingerissenwerden vom Erstaunlichen und zurückhaltende Scheu vor seinem unverhofften, unableitbaren Erscheinen aus dem Verborgenen. Die Verwunderung darüber, dass die Welt überhaupt ist, die in jedem tiefen Staunen schwingt, ist eine Empfänglichkeit für das Geschenk des Weltaufgangs und zugleich ein Ansichhalten, das bis zum Erschrecken vor der Unheimlichkeit des Erscheinens gehen kann. Wo die Scheu ausfällt, wird das Staunen „uneigentlich“. Es verwandelt sich zur ungehemmten Neugier

¹⁹ K. Held: „Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung“, a. a. O., 7.

²⁰ Ebd., 8.

²¹ Ebd.

²² Held kennt den Zweifel als weitere europäische Grundstimmung, kommt aber in seinen bisherigen Publikationen nur wenig darauf zu sprechen. In „Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung“ (a. a. O., 11) führt er ihn auf den Voluntarismus des spätmittelalterlichen Denkens zurück, der von der Erfahrung der uneingeschränkten Macht des biblischen Gottes getragen wird. Der schon im Staunen enthaltene Sicherheitsverlust wird im Zweifel ins Extrem gesteigert und ruft eine Grundstimmung tiefer Verunsicherung hervor. Daraus erwächst für Held das neuzeitliche Subjekt-Denken als grundlegende westliche Denkstruktur.

bzw. zur Erforschung der Welt als bloße Ressource technisch-ökonomischer Beherrschung und Ausbeutung.²³

Aus scheuem Staunen entspringen die zwei „Daseinsprogramme“, die in Griechenland auf den Weg gebracht wurden: Wissenschaft und Demokratie.²⁴ Letztere basiert für Held einerseits auf dem durch die aktive Neugier erwachten Bewusstsein der Möglichkeiten, die der Mensch als Einzelner hat, und zweitens auf der Scheu vor der Gebürtlichkeit jedes Bürgers.²⁵ Der Respekt vor der Freiheit des Anderen (bereits eine Habitualisierung der Scheu) bekommt durch die Demokratie eine politische Verfassung.

Die europäische Grundstimmung ist für Held Bedingung der Möglichkeit einer „Ontologie des Menschseins in der einen Welt“.²⁶ Anders als Medard Boss und der noch zu besprechende Rolf Elberfeld tendiert er nicht dazu, asiatisches Denken als die immer schon bessere Phänomenologie darzustellen. Die Möglichkeit, von der Philosophie anderer Kulturen zu lernen, kommt bei ihm nur am Rand vor.²⁷ Dafür ist er wohl zu sehr durch Husserls These von der „Urstiftung“ des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens durch die Griechen beeinflusst.²⁸ Aber er möchte doch nicht ausschließen,

daß es Grundstimmungen anderer Kulturen gibt, die ebenfalls eine solche universale Ontologie ermöglichen. Dies scheint beispielsweise auf die Grundstimmung zuzutreffen, aus der der Buddhismus die Kraft zu seiner riesigen transkulturellen Verbreitung nahm.²⁹

In späteren Arbeiten hat Held, soweit ich sehe, den Gedanken einer buddhistischen Grundstimmung nicht weiterverfolgt. Aber er sagt etwas zur Grundstimmung der japanischen Kultur bzw. chinesisch geprägter ostasiatischer Kulturen, die er aus eigener Erfahrung kennt.³⁰ Die japanische Grundstimmung ist für Held gewissermaßen zwischen Gebürtlichkeit und Sterblichkeit angesiedelt:

Die ambivalente Bewegtheit des Erscheinens wird stimmungshaft zum Erfahrungsgehalt, indem die Morgenfrische des sich erneuernden Erscheinens mit der Schwermut der Vergänglichkeit ver-

²³ Siehe K. Held: „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, in: D. Pappenfuss/O. Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt/M. 1991, 31–56, hier: 46–47 sowie Ders.: „Europa und die interkulturelle Verständigung“, a. a. O., 100.

²⁴ Siehe K. Held: „Europa und die interkulturelle Verständigung“, a. a. O., 98.

²⁵ K. Held: „Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung“, a. a. O., 10.

²⁶ K. Held: „Europa und die interkulturelle Verständigung“, a. a. O., 102.

²⁷ Ansätze dazu finden sich in K. Held: „Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans“, in: G. Stenger/M. Röhrig (Hg.): *Philosophie der Struktur – „Fahrzeug“ der Zukunft?*, München 1995, 109–132, obwohl Held auch in diesem Aufsatz das östliche Denken als religiöse Weisheitslehre von der durch Klarheit ausgezeichneten genuin europäischen Philosophie unterscheidet.

²⁸ Siehe K. Held: „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt/M., 1989, 13–39.

²⁹ Ebd.

³⁰ Siehe K. Held: „Welt, Leere, Natur“, a. a. O.

schmilzt. Diese verschwebende Einheit wird vor allem erlebbar im zarten Aufleuchten und zugleich Verschwimmen aller Konturen in den Situationen des Übergangs zwischen den elementaren Weltzuständen, etwa in dem durchlässigen Dunst – *kasumi* – an der Grenze zwischen zwei Jahreszeiten oder zwischen Tag und Nacht.³¹

Außerdem hebt er die Einfügung in vorgeordnete Geschehnisse und Verhältnisse als eine „Grundgewohnheit“ ostasiatischer Kulturen hervor.³² Er sieht darin eine Harmonie-Orientierung am Werk, „die grundlegend durch die an der Familie abgelesenen hierarchischen Strukturen garantiert wird.“³³ Die Stimmung, der diese Gewohnheit entspringt, wird als „tiefe Stimmung der Harmoniebedürftigkeit“ bezeichnet. Held überlegt, ob man nicht im interkulturellen Gespräch bei den prinzipiell egalitären Beziehungen, die innerhalb der Familie zwischen den Ehepartnern und Geschwistern bestehen, anknüpfen könnte, um den ostasiatischen Gesprächspartnern das Gleichheitsprinzip der Demokratie nahezubringen. Die innerfamiliären Elemente der Gleichheit seien im Osten durch die herrschende Konstellation tiefer Stimmungen bisher nicht zum Zug gekommen.

V. Die Grundstimmung des Buddhismus nach Rolf Elberfeld

Elberfeld geht von Heidegger und vor allem Helds interkultureller Grundstimmungstheorie aus. Er möchte den Aufweis für die vermutete buddhistische Grundstimmung erbringen und damit einen Zugang zur buddhistischen Philosophie bahnen.³⁴ Es ist fraglich, ob mit dem Thema einer möglichen Grundstimmung des Buddhismus nicht der Bereich kultureller Stimmungsanalyse verlassen wird, da der Buddhismus sich im Laufe seiner Missionsgeschichte mit ganz verschiedenen Kulturen verband und nicht mit einer bestimmten zu identifizieren ist. Das Verhältnis von Religion und Kultur kann hier nicht diskutiert werden. Es macht jedenfalls Sinn die Hypothese zu formulieren, dass der Buddhismus von einer Grundstimmung geprägt ist und Kulturen, in denen sich der Buddhismus ausgebreitet hat, davon berührt und zu einem gewissen Ausmaß durchdrungen worden sind. Damit kommt eine Möglichkeit in den Blick, die bei Boss und Held nicht behandelt wird, wodurch bei ihnen der Eindruck entsteht, Kulturen seien geschlossene, um eine Grundstimmung zentrierte Ganzheiten, die aber bei Elberfeld wenigstens anklingt: die transkulturelle Verbreitung und Verwandlung von Grundstimmungen.³⁵

³¹ Ebd., 122–123. Zu dem Begriff *kasumi* vgl. A. Takeichi: „Die Heimat des Taus' als das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können“, in: A. Baruzzi/A. Takeichi (Hg.): *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?*, Würzburg 1998, 3–14.

³² K. Held: „Möglichkeit und Grenzen interkultureller Verständigung“, a. a. O., 12.

³³ Ebd., 10.

³⁴ R. Elberfeld: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2004.

³⁵ Siehe ebd., 76–77. Elberfeld meint dort, die Grundstimmung des Buddhismus habe sich zwar an-

Wie bei den anderen Phänomenologen ist auch für Elberfeld das Staunen oder, wie er *thaumázein* übersetzt, die Verwunderung eine paradigmatische Grundstimmung europäischen Philosophierens. Er interpretiert zunächst die einschlägigen Aussagen von Platon und Aristoteles, um dann dem Staunen die Stimmung des frühen Buddhismus und der Gestalt, die der Buddhismus in Japan angenommen hat, gegenüberzustellen. Im Unterschied zu Heidegger und Held betont Elberfeld, dass das Staunen den Menschen in die Rolle eines Beobachters bringt, der „nun *mehr wissen möchte*, über das, was *dort* geschieht.“³⁶ Im Kontext des interkulturellen Vergleichs, den er anstellt, ist für ihn dieses Moment der Distanzierung des Menschen von dem, was ihn erstaunt, ausschlaggebend, weil sich seiner Meinung nach gerade daran die spezifische Differenz zur buddhistischen Grundstimmung zeigt.³⁷

Elberfeld kommt aufgrund der berühmten Legende von den Ausfahrten Buddhas zu dem Schluss, die buddhistische Grundstimmung sei „ein tiefes *Trauern* über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller weltlichen Zusammenhänge“.³⁸ Diese Traurigkeit sei auch ein „Zentraltopos der klassischen Literatur und Kunst in Japan“.³⁹ Allerdings zeige sich in Japan, anders als im Frühbuddhismus, „eine ästhetische und befreiende Dimension mitten in der Vergänglichkeit“.⁴⁰ Diese Traurigkeit ist nicht leidend traurig, sondern traurigfroh. Er zitiert als Beleg eine Stelle aus dem spätmittelalterlichen *Tsurezuregusa* des Yoshida Kenkō:

Würde man nicht hinschwinden wie der Tau auf dem Adashi-Feld und nicht flüchtig vergehen wie der Rauch auf dem Toribe-Berg, sondern ewig leben – wie könnte man die zaubervolle Melancholie erfassen, die in allen Dingen webt (mono no aware)? Gerade ihre Unbeständigkeit macht die Welt so schön und wunderbar (imijikere).⁴¹

Die buddhistische Grundstimmung erschließt Welt auf dem Weg der Ergriffenheit durch das allumfassende Leiden. Jemand, der in dieser Weise trauert, ist mit der Welt und der eigenen existentiellen Situation innig verbunden, während man im Staunen nach Elberfeld den Wundern und Wirrnissen der Welt distanziert gegenüber steht.

gesichts seiner Übertragung von Indien nach China und Japan nicht prinzipiell verändert, sei aber auf kreative Weise angeeignet worden.

³⁶ Ebd., 61 (Herv. i.T.).

³⁷ Ebd., 64, Anm. 76.

³⁸ Ebd., 66 (Herv. i. T.).

³⁹ Ebd., 79.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 80.

VI. Schwachpunkte der besprochenen Konzepte und Zukunftsperspektiven

Ich schließe wie angekündigt mit einer kritischen Würdigung der vorgestellten Konzepte. Die phänomenologische Analyse kulturspezifischer Grundstimmungen ist ein vielversprechendes Projekt, das weiterverfolgt werden sollte. Dass sich uns in tiefen Stimmungen das Sein in der einen Welt, die alle Menschen gemeinsam haben, eröffnet, ist meiner Meinung nach eine wichtige Einsicht, die einem postmodernen Weltenpluralismus entgegengehalten werden kann. Kulturprägende Stimmungen können darüber hinaus einen Zugang zu den spezifischen Spielräumen der Kulturen innerhalb der einen Welt bahnen. Ich glaube aber, dass die interkulturelle Grundstimmungsanalyse bisher von starken Simplifikationen und überzogenen Verallgemeinerungen belastet ist, die man in Zukunft vermeiden sollte. In den Stimmungsinterpretationen der besprochenen Denker sind altbekannte Stereotypen des Unterschieds zwischen Ost und West am Werk, an denen festzuhalten heute obsolet erscheint.

Schon bei Heidegger zeigt sich die Tendenz, ganze Epochen holzschnittartig auf eine bestimmte Stimmung festzulegen. Die Textbasis dafür ist schmal. Zum Staunen sind es zwei kurze Stellen bei Platon und Aristoteles: *Theaet.* 155d 2–5 und *Met. I.*, 2. Zum neuzeitlichen Zweifel werden die cartesianischen Meditationen herangezogen.⁴² Diese Stellen wurden vor und nach Heidegger wieder und wieder kommentiert und besitzen quasi kanonische Geltung, was die Grundstimmungen europäischen Denkens angeht. Schon im Rahmen der Philosophiegeschichte sind hier Fragezeichen angebracht, aber wenn man die behauptete Grundstimmung des Philosophierens auch noch auf eine ganze Kultur bzw. geschichtliche Epoche ausdehnt, wird es vollends unhaltbar. Weniger als eine Handvoll philosophischer Texte sollen genügen, um die herrschende Grundstimmung großer Zeiträume und sozialer Gebilde zu erkennen. Die Frage, wie sich der philosophische Diskurs zur faktischen Stimmungslage einer Zeit verhält, wird nicht diskutiert, sondern einfach vorausgesetzt, dass die Philosophie den Weltbezug einer geschichtlichen Epoche bzw. Kultur auf den Begriff bringt. Ein hegelsches Erbe, das alles andere als selbstverständlich ist.

Auf einer noch schwankenderen Basis stehen die Gedanken von Boss zur Ehrfurcht als Grundstimmung indischen Denkens.⁴³ Bei dem, was er als das indische Denken schlechthin präsentiert, handelt es sich um eine heideggerisierte Version von Advaita Vedānta, die auf typisch neohinduistische Weise mit Gedanken aus anderen Strömungen angereichert wird. Der Weg des philosophischen Denkens wird explizit

⁴² Selten wird bedacht, dass in Descartes' letztem Werk, den *Passions de l'ame* die *admiration*, also das Staunen bzw. die Verwunderung die erste, alle anderen Affekte begründende Leidenschaft ist und die Grundstimmung des Philosophierens darstellt. Siehe dazu P.-L. Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt/M. 2002, 54–56.

⁴³ Siehe zur Kritik an Medard Boss auch die Rezension der *Indienfahrt eines Psychiaters* durch den Indologen Paul Hacker in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 54 (1970) 313–314.

mit Vedānta identifiziert.⁴⁴ Die Auffassung, dass diese Richtung die indische Philosophie par excellence darstellt, ist ein im 19. Jahrhundert entstandener Gedanke, der die Vielfalt indischen Denkens sehr einseitig und inklusivistisch vereinnahmend interpretiert. Ganz auf der Linie solcher neohinduistischer Interpretation und Kulturpropaganda bilden bei Boss alle indischen Philosophien letztlich eine Einheit und diese, historisch freilich unhaltbare, Eintracht wird dem westlichen Streit der Systeme gegenüber als überlegen dargestellt. Selbst das Sāmkhya, das der neuzeitlichen Naturwissenschaft ähnele, vergesse nicht das „geistige Grundwesen“ aller Phänomene.

„Darum brauchen sich die sechs großen philosophischen Lehren der indischen Geistesgeschichte keineswegs als einander feindliche Philosophien zu betrachten, die sich [...] gegenseitig den Besitz der einzig richtigen Wahrheit streitig machen müßten, wie die westlichen Systeme es tun.“⁴⁵

Nur der „stets verachtete“ philosophische Materialismus wird strikt ausgegrenzt. Vom Buddhismus, dessen Schulen in der Geschichte indischen Denkens eine wichtige Rolle spielten, ist erst im Zuge eines kurzen Aufenthalts in Sri Lanka die Rede. Boss referiert an dieser Stelle eine neo-vedāntische Interpretation des Buddhismus, die er in Indien kennen lernte.⁴⁶

Die Behauptung, dass die Stimmung der Ehrfurcht am Ursprung indischen Denkens steht, wird nicht belegt. Ich möchte an dieser Stelle gar nicht bestreiten, dass die Haltung und Gebärden der Ehrfurcht in Indien oft begegnen, immer noch öfter als im europäischen Alltag. Aber eine ganze Kultur und alle ihre Philosophien darauf zurückzuführen, ist eine gewagte Konstruktion. Boss führt keinen einzigen indischen Text dafür an, ja nicht einmal einen Sanskrit-Terminus, der dem deutschen Begriff entsprechen würde. Auch habe ich weder bei ihm noch bei Heidegger eine Stelle gefunden, an der die Ehrfurcht und ihre seinserschließende Kraft mit oder ohne Indienbezug ausführlich phänomenologisch aufgewiesen worden wäre.⁴⁷ Die Ansetzung der Ehrfurcht als indischer Grundstimmung ist eine Variante des romantischen Klischees vom frommen, spirituellen Indien. Es handelt sich dabei um die europäische Projektion eines idealen Gegenbildes zum materialistischen, die Welt beherrschen wollen-

⁴⁴ M. Boss: *Indienfahrt eines Psychiaters*, a. a. O., 110.

⁴⁵ Ebd., 125.

⁴⁶ Ebd., 173. Der Einfluss (neo-)vedantischen Denkens auf Boss tritt selten zu Tage, war aber tiefgehend. Der gravierendste Unterschied zwischen seiner Philosophie und Heideggers Seinsdenken besteht in dem Gedanken, das Sein als solches bedürfe nicht des Menschen als Erscheinungsorte alles Seienden. Diesbezüglich folgt Boss seinen indischen Lehrern, deren Seinserschließung er über Heidegger hinausgehend betrachtete. Vgl. M. Boss: „Das Verhältnis von Leib und Seele im Licht der Daseinsanalytik“, in: M. Boss et al. (Hg.): *Leiben und Leben. Beiträge zur Psychosomatik und Psychotherapie*, Bern 1977, 39–70, hier: 70.

⁴⁷ Dazu kommt noch ein spezielles Problem. Zu Beginn des Kapitels unterscheidet der indische Meister den Weg des philosophischen Denkens dezidiert von dem des Dienens und Verehrens. Hier wird vielleicht auf *bhakti* angespielt. Die Verehrung wird als religiöser Weg beschrieben, als eine Übung, alle Dinge als Erscheinung des Göttlichen zu sehen. Weiter unten im Text wird dann die Ehrfurcht auch zur philosophischen Grundstimmung. Diese Ausweitung wird nicht begründet.

den Westen. Ein solches Indienbild sagt mehr über die Selbstkritik europäischen Denkens (bei Boss in Gestalt von Heideggers Metaphysik-Kritik) aus als über Indien.

Bei den philosophischen Gesprächen der *Indienfahrt eines Psychiaters* handelt es sich nicht um eine mehr oder weniger authentische Wiedergabe echter Begegnungen. Vielmehr legt Boss seinen Gesprächspartnern die eigene Interpretation indischer Philosophie in den Mund. Dabei entsteht der Eindruck, als würde anstelle eines indischen Guru ein als Brahmane verkleideter Heideggerianer sprechen. Man wird diese Art von Selbstfindung im Anderen nicht als Glanzstück interkultureller Kommunikation bezeichnen können. Wie hoch der Anteil authentischer Aussagen ist, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Die neohinduistischen Ansichten, die immer wieder durchscheinen, werden wohl im Grunde auf wirkliche indische Gesprächspartner zurückgehen. Fest steht, dass die Psychiaterin Erna Hoch, die durch Vermittlung von Boss Leiterin einer psychiatrischen Klinik in Lucknow geworden war, vieles zu den philosophischen Partien der *Indienfahrt eines Psychiaters* beitrug. Im Auftrag von Boss legte sie während und nach dessen Indienaufenthalt dem damaligen Sanskrit-Professor an der Universität Lucknow „Fragen nach der ursprünglichen Bedeutung von Sanskrit-Ausdrücken oder nach indischen Äquivalenten für Heideggersche Terminologie“ vor.⁴⁸ Die Ergebnisse ihrer Erkundigungen sind in die *Indienfahrt* und spätere Veröffentlichungen von Boss eingegangen, ohne dass dieser seine Quelle erwähnen würde. Erna Hochs später veröffentlichter Bericht von ihren Recherchen ist wesentlich realistischer als deren literarische Verarbeitung bei Boss und lässt auch etwas von den Verständigungsschwierigkeiten erkennen, die in echten interkulturellen Begegnungen unvermeidlich sind.

Helds Ansetzung einer „Stimmung der Harmoniebedürftigkeit“ für die ostasiatischen Kulturen überzeugt nicht, denn Harmoniebedürftigkeit ist doch per se keine Stimmung, sondern eben ein Bedürfnis, das mit Stimmungen zusammenhängen mag, aber nicht mit ihnen identisch ist. Die Einfügsamkeit in ein größeres Ganzes, die Held als charakteristisch für Ostasien ansetzt, entspricht dem Stereotyp von asiatischer Kollektivität gegenüber westlicher Individualität.

Ohne Zweifel gibt es etwa in Japan Phänomene starker sozialer Integration, z. B. eine Tendenz zur Konsensbildung und zu gruppenkonformem Verhalten oder die umfassende Einbindung der Arbeitnehmer in ihre Firma.⁴⁹ Als wichtige Stimmung, die dieser Art von Miteinandersein entspricht, wurde von Takeo Doi das *amae* genannte Geborgenheitsgefühl herausgearbeitet.⁵⁰ Eine weitere wichtige Befindlichkeit, die in diesen Kontext gehört, ist die von Ruth Benedikts Klassiker *The Chrysanthemum and the*

⁴⁸ E. Hoch: „Bote zwischen Ost und West“, in: *Daseinsanalyse 2* (1985) 1–36, hier: 1.

⁴⁹ Ob hier allerdings, wie Held annimmt, immer familiäre Strukturen als Vorbild dienen, ist nicht ausgemacht. Chie Nakane vertritt etwa die Auffassung, dass die bäuerliche Dorfgemeinschaft in dieser Hinsicht wichtiger ist als die Großfamilie. Siehe Ch. Nakane: *Die Struktur der japanischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1985.

⁵⁰ T. Doi: *Amae. Freiheit in Geborgenheit. Zur Struktur japanischer Psyche*, Frankfurt 1982.

Sword ins Zentrum japanischer Kultur gerückte Scham (*haji*).⁵¹ Diese und andere, mit dem Sozialleben verbundene, japanische Befindlichkeiten sind natürlich auch in Europa nicht unbekannt.⁵² Bei differenzierteren Stimmungsanalysen wird man vermutlich immer finden, dass es im Stimmungsleben keine prägnante Eigentümlichkeit einer Kultur gibt, die sich nicht mindestens ansatzweise auch in vielen anderen Kulturen findet, auch wenn die Ausprägtheit jeweils unterschiedlich ist.⁵³ Helds Ansicht, eine kulturspezifische Grundstimmung würde Mitgliedern anderer Kulturen grundsätzlich fremd sein und nicht „eigentlich“ erfahren werden können, ist sicher überzogen.

Modelle der Harmonie- wie auch der Gruppenorientiertheit wurden aber sozialwissenschaftlich dafür kritisiert, dass sie zwar manche Teilbereiche asiatischer Gesellschaften deutlich prägen, gegenläufige Tendenzen aber herunterspielen und die Komplexität und Dynamik gesellschaftlicher Prozesse z. B. in Japan unterschätzen.⁵⁴

Sowohl das Gruppen- als auch das Harmonie-Modell tendieren dazu, (ideologische) Ansprüche und normative Orientierungen mit den tatsächlichen sozialen Interaktionsverhältnissen zu verwechseln [...] – ein Vorwurf, der sich übrigens umgekehrt auch gegenüber ‚individualistischen‘ Modellen westlicher Gesellschaften formulieren ließe.⁵⁵

In Bezug auf den „heimischen Boden“ europäischer Philosophie ist Helds subtile Phänomenologie des Staunens sehr erhellend. Andere Seiten seiner Charakterisierung der griechischen Ursprünge des europäischen Denkens vermögen weniger zu überzeugen. Die Fundierung der griechischen Demokratie in der Scheu wird durch keinen einzigen griechischen Text belegt. Die Behauptung, bei Aristoteles würde der familiäre Haushalt als Vorbereitung für die Demokratie behandelt, scheint mir nicht zuzutreffen. Der Oikos als Lebens- und Produktionssphäre der Großfamilie ist bei Aristoteles patriarchalisch strukturiert und er trennt streng zwischen der Demokratie, die er nur in der Polis für angebracht hält, und den hierarchischen Verhältnissen in der Familie. Die griechische Demokratie war keine aller BürgerInnen, sondern beschränkte sich auf Oikos-besitzende Patriarchen. Nicht die Scheu vor der Ursprünglichkeit des Anderen dürfte der Grund ihrer Einrichtung gewesen sein, sondern der Machtungleich zwischen dem Adel, der durch Handel Kapital und damit Macht anhäufte, was die sozialen und politischen Verhältnisse destabilisierte, und der sozial wenig mobilen Bauernschaft.⁵⁶

⁵¹ Zur Diskussion von Benedicts Ansatz siehe B. Giesecke: *Japan dicht beschreiben. Produktive Fiktionalität in der ethnographischen Forschung*, München 2001, 103–140.

⁵² Vgl. dazu auch die Analysen von K. Bin: *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, Darmstadt 1995.

⁵³ Zu dieser der Sprachwissenschaft entlehnten Faustregel siehe E. Holenstein: *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt/M. 1985, 133–136.

⁵⁴ Siehe E. S. Krauss/Th. P. Rohlen/P. G. Steinhoff (Hg.): *Conflict in Japan*, Honolulu 1984.

⁵⁵ V. Schubert: *Die Inszenierung der Harmonie. Erziehung und Gesellschaft in Japan*, Darmstadt 1992, 185.

⁵⁶ Für diese Sicht der griechischen Demokratie verdanke ich viel einem Gespräch mit Hans Schelkhorn.

Die moderne Demokratie, die sich nicht ohne weiteres mit der griechischen auf eine Linie stellen lässt, in der Scheu zu gründen, ist schon angesichts des durchschnittlichen Verhaltens unserer Politikerinnen und Politiker kontra-intuitiv. Held spricht an einer Stelle davon, dass die demokratische bürgerschaftliche Gemeinsamkeit des Zusammenlebens „auf der streitbaren Auseinandersetzung zwischen den vielen von den Bürgern vertretenen Meinungen“ beruht.⁵⁷ Stimmt das, so müssen noch andere Grundstimmungen und Motive im Spiel sein. Aus scheuem Staunen und Neugier allein wird der demokratische Meinungsstreit kaum hervorgehen.

Die traurigfrohe Stimmung und das verfeinerte Empfinden für die Schönheit des Unbeständigen, die Elberfeld hervorhebt, entspricht recht genau der zwischen Gebürtlichkeit und Sterblichkeit schwebenden Stimmung, die Held als typisch japanisch charakterisiert. Beide kommen wohl auch deshalb zu demselben Ergebnis, weil es in Japan bereits seit langem einen Diskurs gibt, der eine solche Gestimmtheit als nationale Eigenart hervorhebt. In der Tokugawa-Zeit (1603–1868) trat eine Gruppe von Gelehrten und Dichtern auf, die sich *kokugaku* (Nationale Schule) nannte und das geistige Leben Japans zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert zunehmend beeinflusste.⁵⁸ Ihr Ziel war es, die japanische Kultur von allen und besonders den chinesischen Fremdeinflüssen zu reinigen und die nationale Eigenart Japans durch Rückgang auf frühe japanische Poesie (deren kaum mehr verstehbare Sprache erst rekonstruiert werden musste) und die Shinto-Religion zu restaurieren, wobei sich die *kokugaku* zunehmend von einer philologisch-literarischen zu einer ultranationalistischen und xenophobischen politischen Bewegung entwickelte. Einer der wichtigsten Vertreter der Schule war Motoori Noringa (1730–1801). Ihm zufolge besteht das einzigartige Wesen japanischer Kultur im Prinzip des *mono no aware*. Ursprünglich bedeutete *aware* einen Ausruf des Erstaunens, ungefähr wie das deutsche „So etwas!“ *Mono no aware*, wörtlich: „das Gewahrwerden der Dinge“, meint eine sensible, tief emotionale Wahrnehmung des Seienden in seinem Vorübergang.⁵⁹ Es handelt sich um ein spontan mitleidendes, aber auch freudiges Seinlassen der Schönheit und Traurigkeit des Vergänglichen, das man mit Vergils *lacrymae rerum* verglichen hat. Motoori meint, dass diese Stimmung die Leser von altjapanischer Poesie am tiefsten bewegt und als Ziel der literarischen Studien auch bewegen sollte. Er gab ihr über die Literatur hinaus eine grundsätzliche Bedeutung für die japanische Weltsicht. Diese Stimmung sollte bewahrt werden und nicht durch die Rigidität der Samurai oder den konfuzianischen Rationalismus verdorben werden.

Ohne Zweifel ist *mono no aware* bis heute eine wichtige Dimension japanischer Kultur geblieben. Aber man darf nicht übersehen, dass in dem Versuch, die Reinheit

⁵⁷ K. Held: „Möglichkeit und Grenzen interkultureller Verständigung“, a. a. O., 10.

⁵⁸ Vgl. K. Antoni: „Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte“, in: I. Hijiya-Kirschner (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1996, 123–145.

⁵⁹ Siehe dazu M. B. Jansen: *The Making of Modern Japan*, Cambridge/London 2000, 177, 207.

und Überlegenheit der Kultur des Inselvolkes zu erneuern, indem man es auf eine Grundstimmung einschwört, auch etwas Gewalttames liegt. Es wäre ein Fehler, diese japanische Selbststilisierung, die stark literarisch vermittelt ist und in ethnozentrische (kultur-)politische Interessen eingebunden war, allzu bereitwillig zu übernehmen, bloß weil dadurch das philosophische Bedürfnis nach der einen alles bestimmenden Grundstimmung gestillt wird.

Elberfeld behauptet nicht weniger, als dass die trauernde Ergriffenheit vom Leiden allen weiteren Begriffen des buddhistischen Denkens zugrunde liegt.⁶⁰ Für den frühen Buddhismus liegen aber, wie ich gleich zeigen werde, die Verhältnisse wesentlich komplexer. Elberfelds Theorie widerspricht darüber hinaus Helds plausibler Auffassung, dass gebürtliche Grundstimmungen am Ursprung einer Kultur liegen. Die leidende Trauer ist eine Stimmung der Sterblichkeit. Ob man darauf eine Kultur bauen kann, sei dahingestellt. Eine Erlösungsreligion sicher nicht.

Elberfeld affirmiert das bekannte Ost-West-Klischee, dass es eine Eigenart westlichen Denken sei, die Wirklichkeit zu objektivieren und dem beobachtenden Subjekt als Gegenstand gegenüberzustellen. Dem „Dualismus“ des Westens wird diesem Stereotyp zufolge die „nicht-duale“ Ganzheitlichkeit asiatischen Denkens gegenübergestellt, die Welt und Subjekt nicht auseinanderreißt. Dieses Hintergrund-Schema hat Auswirkungen auf seine Phänomenologie des Staunens. Das mit dem Bestaunten vereinende Moment, das Held die Hingerissenheit des Staunens nennt, fällt weg, ebenso die Scheu vor der Ursprünglichkeit des Bestaunten, die eine Art von nicht-objektivierender Ferne stiftet. Stattdessen wird das distanzierende Moment des Staunens als bloße, wissbegierige Vergegenständlichung ausgelegt. Übersehen wird außerdem, dass das Staunen über die Offenbarkeit des Seins das Staunen über das eigene Sein-Können einbegreift und damit die existentielle Situation angesichts des völlig ungegenständlichen Nichts. Andererseits wird bei der Analyse des Trauerns übersehen, dass das Trauern eine Stimmung tiefer Differenz ist. Es verbindet nicht nur den Trauernden mit dem Betrauten, sondern ist zugleich die Stimmung der Trennung und Verabschiedung. Der Trauernde spürt darin die Entrücktheit des Betrauten. Man kann also nicht einfach das Staunen als distanzierend und das Trauern als vereinend charakterisieren.

Wie die anderen Philosophen kommt auch Elberfeld zu seiner Deutung, ohne die von ihm behauptete buddhistische Grundstimmung durch genaue Textarbeit aufzuweisen. Meiner Meinung nach ist seine Interpretation der Legende von den Ausfahrten ungenügend. Außerdem erscheint es nicht gerechtfertigt, bei der Frage nach den emotionalen Ursprüngen des buddhistischen Heilswegs allein von dieser Legende auszugehen.

Zum ersten Punkt: Nach dem *Lalitavistara* bricht Buddha nach der Begegnung mit dem Toten in Klagen über die Vergänglichkeit des Lebens, Krankheit, Alter und Tod aus. Hier zeigt sich wohl Trauer. Doch steht diese Stimmung nicht direkt an der

⁶⁰ Siehe R. Elberfeld: *Die Philosophie der Zeit im Buddhismus*, a. a. O., 67.

Wiege seines Entschlusses ein asketisches Wanderleben auf sich zu nehmen. Die Traurigkeit war nach der Geschichte von den Ausfahrten als Ausgangserfahrung nicht ausreichend, um den künftigen Buddha zu motivieren, zur Suche nach dem Todlosen aufzubrechen. Erst die abschließende Begegnung mit einem Bettelmönch bringt ihn dazu, sich selber auf den Weg zu machen. Bei dieser Begegnung ist allerdings nicht mehr von Trauer und Klage die Rede. Der Buddha ist vielmehr hochofreut über das ruhige und würdevolle Auftreten des Mönches. Er preist das asketische Leben und seine Frucht: ein glückliches Leben in unsterblicher Wonne (*sukhajā vitam sumadhuram amrtam*). Erst diese ihm durch den Mönch vermittelte positive Kontrasterfahrung zur traurig stimmenden Vergänglichkeit gibt den Ausschlag für die radikale Veränderung seiner Lebensweise, die schließlich in Gautama Siddharts Buddhaschaft und im Buddhismus mündet.

Zweitens ist es wichtig zu berücksichtigen, dass es im Kanon mehrere von einander verschiedene „Anstoß-Legenden“ gibt. Nimmt man die verschiedenen überlieferten Texte zusammen, so gibt es kein Schlüsselereignis mit einer eindeutigen Stimmung, das die Kehrtwende in Gautamas Leben einläutete. Es werden verschiedene Situationen geschildert.⁶¹ Weniger dramatisch und historisch glaubwürdiger als die Ausfahrts-Geschichte schildert *Anguttara Nikāya 3, 38* den motivationalen Hintergrund für den Gang in die Hauslosigkeit: Gautama erkennt, dass der gewöhnliche Mensch Alter, Krankheit, Tod unterworfen ist und doch Widerwillen fühlt, wenn er mit diesen Phänomenen konfrontiert wird. Er sieht, dass er selbst so lebt, und findet, dass dies seiner nicht würdig ist.⁶² Hier ist es eher ein Verlust an Selbstachtung und der Achtung anderer angesichts der Inkonsistenz gewöhnlicher Lebensentwürfe als das Trauern um die Vergänglichkeit, was am Anfang seines Asketenlebens stand. Der Widerwille gegen die Wahrnehmung von Alter, Krankheit und Tod verwandelt sich zum Widerwillen gegen deren Verdrängung. Gautama anerkennt das Übel als Übel, verliert seine Freude daran und sucht nach Befreiung von ihm. Von Trauern keine Spur. Im *Ariyapariyesanasutta* des *Majjhima Nikāya* erzählt der Buddha: „Als ich noch Bodhisattva war, kam mir der Gedanke: ‚Eng ist das Leben in der Häuslichkeit, dieser Stätte der Unreinheit; die Samanaschaft ist der freie Himmelsraum ...‘.“⁶³ Hier ist wiederum nicht von Trauer die Rede.

Für das Aufgeben des weltlichen Lebens kommen nach diesen Texten in erster Linie Stimmungen des Abscheus vor Unreinheit und der Beengtheit angesichts einer als unfrei und unwürdig empfundenen Lebensweise in Frage. Das Motiv von Unreinheit und Ekel spielt auch in einer Geschichte des *Lalitavistara* eine Rolle, nach der Gautama vor seinem Verlassen des Palastes die schlafenden Hofdamen in Verrenkungen

⁶¹ Vgl. D. Schlingloff: „Die Meditation unter dem Jambu-Baum“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 31 (1987) 111–130.

⁶² Nach H. von Glasenapps Übersetzung in: *Pfad zur Erleuchtung*, Köln 1985, 29. Siehe auch H. Dumoulin: *Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt*, Mainz 1995, 123–124.

⁶³ *Majjhima Nikāya, Ariyapariyesanasutta*, Pali Text Society I Nr. 26/I, 163 zit. nach M. von Brück: *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998, 59.

und Blößen sieht, ein Anblick, der ihn an eine Leichenstätte erinnert. Im Hintergrund dieser Geschichte stehen wahrscheinlich schon die später entwickelten Ekel-Meditationen über die Unreinheit und Verweslichkeit des Leibes.

Im Kanon findet also eine ganze Palette verschiedener Stimmungen der Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit Erwähnung.⁶⁴ Entscheidend für die Eröffnung des Buddhismus als Heilsweg sind aber nicht sie, sondern eine positive Stimmung, von der nicht nur der Schluss der Ausfahrten-Geschichte, sondern auch eine zweite wichtige Legende aus den frühen Jahren Buddhas erzählt. Ich meine den Bericht von seiner ersten Meditationserfahrung unter dem Rosenapfelbaum. Diese Episode wird von einigen Texten in die Jugend, vom *Lalitavistara*, dem sich Forscher wie Schlingloff und Klimkeit anschließen, unmittelbar vor Buddhas Verlassen des Palastes und damit nach den Ausfahrten datiert, was die Ausfahrtgeschichte und das Motiv der trauernden Klage noch einmal relativieren würde.⁶⁵

Die berichtete Szene, in der der junge Gautama unter einem Baum seinem Vater beim rituellen Pflügen zusieht, ist historisch glaubhaft; die Beschreibung der Erfahrung, die er dabei macht, ist jedoch schon stark formelhaft und sicher erst später entstanden. Sie entspricht der im Schema der vier Versenkungsstufen (*jhānas*) üblichen Charakterisierung der ersten Stufe. Im Zentrum dieser Stufe steht wieder die Stimmung der Freude und des Glücks (*pīti-sukha*), die mit Gedanken und Erwägungen verbunden ist. Diese „selige Heiterkeit“, wie man auch übersetzt hat, könnte gut so etwas wie ein erstes Erahnen des *nibbāna* gewesen sein. Sie gibt nicht nur den entscheidenden Anstoß, dass Gautama das Leben als Wandermönch aufnimmt. Die Erinnerung daran brachte ihn später nach Auskunft des Kanons außerdem dazu, die Abwege der strengen Askese aufzugeben, was schließlich den Durchbruch zur erlösenden Erkenntnis zur Folge hatte. Wenn man schon eine Stimmung als Ursprung des Buddhismus ansetzen will, dann dürfte *pīti-sukha* der geeignetste Kandidat dafür sein.

Um so ambitionierte Deutungen wie die der besprochenen Autoren (und die Grundstimmungen ganzer Epochen, Kulturen oder Religionen ausfindig zu machen, ist ja ein Riesenanspruch) einigermaßen plausibel zu gestalten, muss man sich u. a. der Frage stellen, was die in der Literatur, sei es in der Philosophie oder in anderen Textgattungen, dargestellten Stimmungen mit den lebensweltlich erfahrenen Stim-

⁶⁴ Die Kyōto-Schule, aus der Elberfeld (*Die Philosophie der Zeit im Buddhismus*, a. a. O., 82–83) Nishida zum Beleg dafür heranzieht, dass die buddhistische Grundstimmung bis in die japanische Moderne hinein als „Anfang der Philosophie“ wirkt, kennt neben der Trauer ebenfalls andere solche Stimmungen, wie etwa den Ekel, die Wissensqual und schließlich vor allem die Verzweiflung, mittels derer eine Brücke zwischen der modernen Nihilismus-Problematik und der Zen-Übung des „Großen Zweifels“ geschlagen wird. Diese Stimmungen für sich genommen sind aber nicht der Ursprung der Kyōto-Philosophie, sondern erst deren Umschlagen in die Gebürtlichkeit der Auferstehung zu neuem Leben im absoluten Nichts.

⁶⁵ Vgl. dazu M. von Brück: *Buddhismus*, a. a. O., 61–62. Die älteste Version dieser Geschichte findet sich in *Majjimanikāya I*, 246. *Mahāvastu* und *Lalitavistara* bringen bereits ausgeschmückte Fassungen.

mungen zu tun haben. Orientieren sich die literarischen Stimmungen an den wirklichen Stimmungen einer Zeit oder umgekehrt? Werden schlummernde Stimmungen erweckt oder vorherrschende Stimmungen verstärkt? Sollen aus bestimmten Gründen (Gegen-)Stimmungen erzeugt werden? Hochkomplexe Fragen, die ohne Einbeziehung der Sozial-, Mentalitäts- und Literaturgeschichte sowie der Stimmungssoziologie nicht sachgemäß behandelt werden können. Eine interkulturelle Phänomenologie der Stimmungen ohne die Zusammenarbeit mit diesen und anderen Forschungsbereichen verliert ihre Phänomen-Nähe.

Auf jeden Fall sollte auch die Textbasis verbreitert werden und vermehrt Dokumente aus Literatur, Kunst und Religion sowie aus der Alltagskultur einbezogen werden. Dann wird sich vermutlich ergeben, dass es nicht eine Grundstimmung gibt, sondern die Stimmungen einer bestimmten Zeit und Kultur komplexe Gefüge bilden, die außerdem sektoriell differieren, also etwa von der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Schichten oder Subkulturen abhängig sind. Klaus Held ist ja bereits dazu übergegangen, von Stimmungsgefügen bzw. Konstellationen auszugehen anstatt von einer einzigen Grundstimmung. Schon bei Heidegger heißt es von der Grundstimmung: „Diese stimmt jeweils von Grund aus alle wesentlichen Stimmungen und bestimmt dazu je in ihrer Weise deren Rang.“⁶⁶ Man muss das nicht unbedingt so hierarchisch und auf eine allein herrschende Grundstimmung ausgerichtet denken, sondern kann auch von einer Palette von Stimmungs-Möglichkeiten ausgehen, deren Zusammenspiel und wechselseitig voneinander abhängiges Entstehen das Leben einer Kultur in einer bestimmten Epoche prägt. Vermutlich wäre es besser, nicht von der Grundstimmung als dem Primären auszugehen, sondern von komplexen geschichtlichen Situationen, die jeweils durch ein ganzes Spektrum von Stimmungen beantwortet werden können. Diese Stimmungs-Gefüge wären dann innerhalb einer Kultur für die verschiedenen an ihr beteiligten Gruppen und Schichten gesondert zu betrachten. Wenn man von einer Pluralität tiefer Stimmungen ausgeht, dann kann man auch die Frage stellen, was es für das Selbstverständnis einer Kultur bedeutet, wenn bestimmte Stimmungen zum Leitbild der Befindlichkeit erhoben werden. Es wäre zu untersuchen, was die Konstruktion einer einzigen Grundstimmung innerhalb einer Philosophie oder einer Kultur für diese selbst und ihr Verhältnis zu anderen Kulturen und Philosophien bedeutet. Damit wäre der Weg zu sachgerechteren Analysen geöffnet.

Literatur

- Antoni, Klaus: „Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte“, in: Hijiya-Kirschner, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1996, 123–145.
Bin, Kimura: *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, Darmstadt 1995.

⁶⁶ M. Heidegger: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, GA 39, Frankfurt/M. 1980, 120.

- Boss, Medard: „Das Verhältnis von Leib und Seele im Licht der Daseinsanalytik“, in: M- Boss et al. (Hg.): *Leiben und Leben. Beiträge zur Psychosomatik und Psychotherapie*, Bern 1977, 39–70.
- Boss, Medard: *Indienfahrt eines Psychiaters*, Freiburg 1966.
- Brück, Michael von: *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998.
- Condrau, Gion: *Sigmund Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Bern 1992.
- Coriando, Paola-Ludovika: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt/M. 2002.
- Doi, Takeo: *Amae. Freiheit in Geborgenheit. Zur Struktur japanischer Psyche*, Frankfurt 1982.
- Dumoulin, Heinrich: *Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt*, Mainz 1995.
- Elberfeld, Rolf: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2004.
- Giesecke, Birgit: *Japan dicht beschreiben. Produktive Fiktionalität in der ethnographischen Forschung*, München 2001, 103–140.
- Hacker, Paul: Rezension zu *Indienfahrt eines Psychiaters* (Medard Boss, Freiburg 1966), in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 54 (1970) 313–314.
- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt/M. 1983.
- Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, GA 45, Frankfurt/M. 1984.
- Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, GA 39, Frankfurt/M. 1980.
- Heidegger, Martin: *Was ist das – Die Philosophie?*, Pfullingen 1956.
- Held, Klaus: „Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung“, in: Cheung, Chan-Fai/ Chvatik, Ivan/Corporer, Ion /Embree, Lester/Iribarne, Julia/Sepp, Hans Rainer (Hg.): *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003.
- Held, Klaus: „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, in: Pappenfuss, Dietrich/ Pöggeler, Otto (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt/M. 1991, 31–56.
- Held, Klaus: „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“, in: Jamme, Christoph/ Pöggeler, Otto (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt/M. 1989, 13–39.
- Held, Klaus: „Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans“, in: Stenger, Georg/Röhrig, Margarethe (Hg.): *Philosophie der Struktur – „Fahrzeug“ der Zukunft?*, München 1995, 109–132.
- Held, Klaus: *Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M. 1993, 87–103.
- Hoch, Erna: „Bote zwischen Ost und West“, in: *Daseinsanalyse* 2 (1985) 1–36.
- Holenstein, Elmar: *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt/M. 1985.
- Jansen, Marius B.: *The Making of Modern Japan*, Cambridge/London 2000.
- Krauss, Ellis S./Rohlen, Thomas P./Steinboff, Patricia G. (Hg.): *Conflict in Japan*, Honolulu 1984.
- Nakane, Chie: *Die Struktur der japanischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1985.
- Schlingloff, Dieter: „Die Meditation unter dem Jambu-Baum“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 31 (1987) 111–130.
- Schubert, Volker: *Die Inszenierung der Harmonie. Erziehung und Gesellschaft in Japan*, Darmstadt 1992.

Takeichi, Akihiro: „Die Heimat des Taus‘ als das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können“, in: Baruzzi, Arno/Takeichi, Akihiro (Hg.): *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?*, Würzburg 1998, 3–14.

Adresse des Autors:

Ass. Prof. Dr. Karl Baier, Institut für Christliche Philosophie, Freyung 6, A-1010 Wien