

Georg Bossong

FORM UND INHALT IN DER EUROPÄISIERUNG NICHT-EUROPÄISCHER KULTURSPRACHEN

[(85) In: Richard Baum & Jörn Albrecht (eds), *Fachsprache und Terminologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Gunter Narr 1992, 79-114)]

1. EINLEITUNG: DIE EUROPÄISIERUNG DER WELT

Die Ausbreitung der westlichen, naturwissenschaftlich-technisch geprägten Zivilisation über die ganze Erde ist ohne Zweifel einer der einschneidendsten Vorgänge in der bisherigen Geschichte. Zum ersten Mal erfasst die Expansion einer Partikulkultur auf Kosten anderer nicht mehr nur Teilbereiche, sondern potentiell die Menschheit insgesamt. Zum ersten Mal besteht die Aussicht (oder Gefahr?), dass ein bestimmtes kulturelles Modell den ihm innewohnenden Anspruch auf Universalität tatsächlich realisiert. Naturwissenschaftlich-technisches Denken, wie es in dieser Form historisch zuerst in Europa ausgebildet wurde, bestimmt in zunehmendem Ausmass Denken und Leben aller Völker auf diesem Planeten. Nun ist kulturelle Diversität, die „Pseudo-Speziation“ (Erikson 1966, vgl. Lorenz 1973: 71ff), zweifellos ein erstrangiges Artspezifikum des Menschen. Die anthropologischen Konsequenzen einer kulturellen Uniformisierung der Menschheit, wie sie sich heute als reale Möglichkeit abzuzeichnen beginnt, sind unabsehbar. Immer haben sich die Menschen, um einen plastischen Ausdruck von Wilhelm von Humboldt zu zitieren, in „grösseren und kleineren Haufen“ (1963 [1827]: 230) zusammengefunden und voneinander durch unterschiedliche Religionen, Wertvorstellungen, Weltbilder und Sprachen abgegrenzt. Was wird geschehen, wenn die Verringerung kultureller Diversität in dem Umfang weitergeht, wie sie heute zu beobachten ist? Wird die bunte Vielfalt der Partikulkulturen allmählich absterben, oder werden gegenläufige Bewegungen eine grundlegende Wende herbeiführen? Ist kulturelle Diversität ein Wert

an sich, den es auch dann zu bewahren gilt, wenn rationale Argumente scheinbar dagegen sprechen? Derartige Fragen drängen sich beim Nachdenken über die gegenwärtige Weltlage unausweichlich auf.

Die uniformierenden Kräfte der modernen Weltzivilisation werden gerade auch in der Sprache deutlich, die ja zugleich Grundlage und Ausdruck jeder Kultur ist. Sehr viele Sprachen kleinerer Gemeinschaften sind durch das Vordringen grosser National- und Verkehrssprachen in ihrer Existenz unmittelbar bedroht. Der Sprachentod, an sich ein natürliches und unvermeidbares Phänomen, hat in unserem Jahrhundert ein Ausmass erreicht wie noch nie zuvor in der Geschichte, und eben dadurch wird er erstmals zu einer globalen Gefahr. Doch soll hiervon an dieser Stelle nicht im einzelnen die Rede sein, vielmehr ist für die anvisierte Problematik eine andere Feststellung grundlegend: potentiell sind alle, auch die nicht unmittelbar in ihrer Existenz bedrohten Sprachen der heutigen Menschheit dem tief greifenden Einfluss einiger weniger europäischer Sprachen ausgesetzt, einem Einfluss, der sich in vielen Fällen als stark genug erwiesen hat, die betroffenen Sprachen in ihrer inneren Substanz nachhaltig zu verändern und umzugestalten. Auch dort, wo expandierende europäische Sprachen die autochthonen Idiome nicht einfach vernichtet oder beiseite gedrängt haben, prägt europäisches Denken der „inneren Form“ der überlebenden Sprachen ein unauslöschliches Siegel auf. Auch wo die alten Formen äusserlich erhalten geblieben sind, haben sich doch die Inhalte grundlegend gewandelt. Die Erforschung dieser allumfassenden Europäisierung nicht-europäischer Sprachen ist eine wichtige Herausforderung für die Sprachwissenschaft. Eine Linguistik, für welche die Kernfrage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt des menschlichen Sprachbaus im Zentrum steht, sollte sich dieser Herausforderung stellen und so einen Beitrag zum Verständnis und vielleicht auch zur Bewältigung gegenwärtiger und künftiger Entwicklungen der Menschheit leisten.

Eine allgemeine Anmerkung sei an dieser Stelle noch hinzugefügt. Der Terminus „europäisch“ ist hier und im folgenden natürlich nicht im geographischen Sinne gemeint, vielmehr als Kurzformel für die „abendländische“ Zivilisation, die neben Europa

beispielsweise auch das europäischsprachige Amerika umfasst. „Europäisch“ in diesem Sinne sind die Kultursprachen, die auf unserem Kontinent entstanden sind und sich im Zuge der kolonialistischen Expansion über weite Teile der Welt als Muttersprachen ausgebreitet haben. Es bedarf keiner Hervorhebung, dass heute das Englische in seiner amerikanischen (nicht europäischen) Spielart die global dominierende Sprache schlechthin geworden ist. Für den hier verfolgten Zusammenhang spielen Differenzen innerhalb der Varianten europäischer Sprachen ebensowenig eine Rolle wie die - zweifellos wichtigen und nach eigenen, eingehenden Untersuchungen verlangenden - Unterschiede zwischen den verschiedenen europäischen Sprachen insgesamt. Ich gehe von der Existenz eines westeuropäischen kulturellen Sprachbundes aus und berücksichtige im Folgenden die in diesen sich manifestierenden Gemeinsamkeiten, nicht die Divergenzen. Es bleibt also grundsätzlich undiskutiert, ob eine bestimmte Erscheinung aus dem Englischen, Französischen, Spanischen oder Deutschen stammt, um nur die wichtigsten Sprachen zu nennen, die nach aussen gewirkt haben.

2. CHINESISCH UND ARABISCH IM KONTAKT MIT EUROPÄISCHEN SPRACHEN

Ein besonders ergiebiges Feld für Detailuntersuchungen bieten in diesem Zusammenhang die alten Kultursprachen mit langer schriftlicher Überlieferung und eigenständiger kultureller Tradition. Man kann hier die Umwandlung überkommener Begriffe nach europäischem Muster vor dem Hintergrund einer über viele Jahrhunderte kontinuierlich dokumentierten Begriffsgeschichte studieren. Art und Umgang der Weiterentwicklung und Umdeutung geprägter Formen lassen sich so mit grosser Genauigkeit ermitteln. Ich habe für diesen Beitrag zwei solche Sprachen exemplarisch herausgegriffen, nämlich das Chinesische und das Arabische. Diese Wahl erfolgte einerseits natürlich wegen der Begrenztheit meiner Kompetenz, die mir bei anderen alten Kultursprachen eine vertiefte Behandlung nicht erlaubt hätte; andererseits gibt es jedoch auch in

der Sache liegende Gründe für die Wahl dieser Beispielsprachen. Zunächst ist hervorzuheben, dass sich beide Sprachen weitgehend eigenständig zu Kultursprachen entwickelt haben (allerdings ist zu bedenken, dass beim Arabischen die griechische Kultur und Sprache eine insgesamt wichtige, beim Chinesischen die indisch-buddhistische Kultur eine zumindest partiell bedeutsame Rolle gespielt hat). Des Weiteren haben beide Sprachen prägend auf einen ganzen Kulturkreis eingewirkt und tiefe Spuren in anderen Sprachen hinterlassen, unter anderem im Japanischen, Koreanischen und Vietnamesischen beziehungsweise im Persischen, Türkischen und Urdu. Schliesslich ist zu beachten, dass beide Sprachen auch schon vor jeder Beeinflussung durch europäische Sprachen in grossem Umfang für wissenschaftlich-technische Zwecke (in einem prä-modernen, nicht europäisch geprägten Sinn) verwendet worden sind. Auf der anderen Seite sind die beiden Sprachen in ihrer typologischen Charakteristik, in ihrer grammatischen Struktur und den Mechanismen der Wortbildung so grundverschieden, wie zwei Sprachen nur sein können. Eine direkte Konfrontation des Europäisierungsprozesses im Chinesischen und Arabischen erscheint daher in mehr als einer Hinsicht lohnend.

Es muss wohl nicht betont werden, dass die hiermit umrissene vielschichtige und komplexe Problematik im Rahmen dieses Beitrags nur skizziert und anhand weniger ausgewählter Beispiele illustriert werden kann. Ziel der Untersuchung ist nicht die Klärung von Details, die spezialisierten Einzelanalysen überlassen bleiben müssen, vielmehr ein Vergleich, der in dieser Perspektive meines Wissens noch nie durchgeführt worden ist, sowie die Ableitung allgemeiner Schlussfolgerungen aus einer Reihe von Einzelbeobachtungen. Betrachten wir zunächst die historischen Voraussetzungen der Europäisierungsprozesse in den beiden Sprachen.

Das Reich der Mitte (中國 *zhōngguó*) musste spätestens während des Opium-Krieges mit schmerzhafter Deutlichkeit erleben, wie hoffnungslos unterlegen es gegenüber der Technik der Europäer war, von denen man bis dahin geglaubt hatte, sie in alter sinozentrischer Überheblichkeit als Barbaren verachten zu können. Die letzten Jahrzehnte der Ch'ing-Dynastie und die ersten Jahre der Republik sind gekennzeichnet durch ein anfangs noch zögerndes, später dann umso intensiveres Bemühen um Assimilation, um die

Übernahme und Verarbeitung des westlichen Wissens und seiner geistigen Grundlagen.

Die arabische Welt hatte schon einige Jahrzehnte früher ein vergleichbares Schockerlebnis verkraften müssen: der Napoleonische Feldzug in Ägypten (1798/99) demonstrierte nicht nur die Überlegenheit westlicher Waffen, er setzte auch einen Prozess der Bewusstseinsbildung und geistigen Wiedergeburt in Gang, der im Arabischen als *nahḍa* („Erhebung, Renaissance“) bezeichnet wird und der sich politisch als arabisch-nationaler Widerstand gegen das osmanische Imperium artikulierte.

Das heute zu beobachtende Endergebnis dieser Prozesse in sprachlicher Hinsicht ist in beiden Fällen eine neue, weitgehend standardisierte und normativ fixierte Sprachform, die den Bedürfnissen des modernen Lebens genügt und die sich in ihrem Wortschatz, in ihrer Stilistik, Phraseologie und teilweise auch in ihrer Syntax in hohem Masse ihren europäischen Vorbildern angeglichen hat. Diese neuen Sprachformen unterscheiden sich hinsichtlich ihres Verhältnisses zu der jeweiligen klassischen Sprache: während im arabischen Bereich die Sprache des Qur'ān und der klassischen Literatur grammatisch-morphologisch nahezu unverändert fortgeführt wurde (das sogenannte „arabe néo-classique“), ist in China die klassische Schriftsprache (文言 *wényán*), nach einem drei Jahrtausende währenden Gebrauch, durch eine Varietät ersetzt worden, die bis dahin hauptsächlich als Sprechsprache, daneben auch im Roman verwendet worden war: das 白話 *báihuà*, das sich in weiterentwickelter Form in unserem Jahrhundert unter den Bezeichnungen 國語 *guóyǔ* und 普通話 *pǔtōnghuà* als neue Schriftsprache etabliert hat. Dieser an sich wichtige Unterschied soll im folgenden nicht im einzelnen dargestellt werden; stattdessen möchte ich auf einer grundlegenden Gemeinsamkeit insistieren: in beiden Sprachen wurde aus dem Fundus des klassischen Kulturidioms mit den ihm innewohnenden Möglichkeiten zur kreativen Weiterentwicklung geschöpft, um die Ausdrucksbedürfnisse zu befriedigen, die sich aus der Konfrontation mit den westlichen Sprachen und der durch sie vermittelten Zivilisation ergeben hatten. Sowohl im Chinesischen als auch im Arabischen wurden autochthone sprachliche Formen inhaltlich europäisiert. Ungeachtet der tiefgreifenden Unterschiede im Sprachbautypus gehören beide

Sprachen heute in gewissem Masse zu dem, was Giacomo Devoto einmal als „l'unità semantica europea“ bezeichnet hat (1974: 352; vgl. auch Muljačić 1979 und Bausani 1976), also zum „kulturellen Sprachbund Europas“. Auch wenn sie ihre eigenen Sprachen gebrauchen, sehen die Benutzer des Chinesischen und Arabischen die Welt zum Teil durch eine europäische Brille. Überkommene Wörter haben traditionelle Bedeutungen verloren und sind zu Hülsen für neue, von aussen übernommene Begrifflichkeiten geworden. Die semantische Segmentierung der Welt ist heute in den zivilisatorischen Schlüsselbereichen weitgehend vereinheitlicht. Bei allen weiterbestehenden semantischen Divergenzen sind gerade die Schlüsselwörter austauschbar geworden - inhaltlich deckungsgleich, mit Entsprechungen im Verhältnis eins zu eins.

3. BEISPIELE FÜR DIE EUROPÄISIERUNG

3.1 Schlüsselwort „Wissenschaft“

Betrachten wir nun zwei solche „mots-clé“ etwas genauer. Es wird sich dabei erweisen, dass in den beiden hier behandelten Sprachen zwar recht unterschiedliche linguistische und ausserlinguistische Bedingungen herrschen, dass aber dennoch, mit verschiedenen Mitteln und auf unterschiedlichen Wegen, die Resultate konvergieren. Am ausführlichsten möchte ich den Begriff „Wissenschaft/ science/ science“ behandeln, ein Begriff, der für den zivilisatorischen Einfluss Europas fundamental ist, da er westliches Denken wie kaum ein anderer bestimmt und geprägt hat. Im Falle des Chinesischen ist es, wie gleich zu zeigen sein wird, unerlässlich, hierbei auch den Einfluss und die Wechselwirkung mit dem Japanischen mit einzubeziehen.

3.1.1 „Wissenschaft“ im Chinesischen (und Japanischen)

Spätestens seit dem grossen Forschungsprojekt von Joseph Needham, das seinen Niederschlag in den monumentalen Bänden

von *Science and Civilization in China* gefunden hat, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die chinesische Zivilisation auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht Bahnbrechendes geleistet hat und der europäischen Jahrhundertlang überlegen war. Gerade deshalb mag es erstaunen, dass es in Ostasien nie einen Wissenschaftsbegriff gegeben hat, der dem europäischen vergleichbar gewesen wäre; es ist auch nie, wie in Europa, zur Ausbildung eines umfassenden Programms zur zweckfreien Erforschung der Wahrheit gekommen. Beides hängt untrennbar miteinander zusammen.

Der westliche Wissenschaftsbegriff geht in seiner Substanz auf den aristotelischen Terminus ἐπιστήμη zurück, an dem in diesem Zusammenhang zwei Aspekte hervorzuheben sind: die Suche nach Wahrheit, und die vernunftgemäße Beweisbarkeit. Bei Aristoteles ist der Begriff ἐπιστήμη untrennbar verknüpft mit den Begriffen ἀλήθεια und νοῦς. Man vergleiche etwa das folgende Zitat: εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή (Trendelenburg/ Beer 1967: 75). Wahrheit und Vernunft werden als Werte an sich aufgefasst; sie werden weder theologisch fundiert noch sozialen Nützlichkeitsabwägungen untergeordnet. In der europäischen Renaissance kamen zu dem - in der latinisierten Form *scientia* - wiederbelebten antiken Begriff zwei weitere konstitutive Merkmale hinzu: das wiederhol- und nachprüfbar Experiment (Francis Bacon); und die Mathematisierung/ Quantifizierung (Kepler, Galilei). Gerade diese beiden Bestimmungselemente erlangten dann für den beispiellosen, die anderen Hochkulturen rasch überflügelnden Aufschwung der europäischen Wissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert entscheidende Bedeutung. Kurz zusammengefasst geht es also um „Wissenschaft“ als rationale Wahrheitssuche mit experimentellen und mathematischen Methoden.

Dieser Wissenschaftsbegriff hat sich den Intellektuellen Chinas im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert allmählich erschlossen; ihn machten sie für die augenfällig sichtbare, mit Händen zu greifende technologische und militärische Überlegenheit der westlichen Nationen verantwortlich. Die Assimilation gerade dieses Grundbegriffs wurde als wesentliche Voraussetzung des eigenen Erstarkens und nationalen Wiederaufbaus erkannt.

Bei dem Bemühen um einen adäquaten Ausdruck für die abendländische Idee der „Wissenschaft“ griff man zunächst auf Begriffe aus der Literatursprache und damit auf die mit ihnen verbundenen Traditionen zurück. Im Kanon des Konfuzianismus findet sich ein klassischer Passus, in dem vom „Erforschen der Dinge“ die Rede ist; es heisst am Anfang des 大學 *Ta Hsüeh* (Dà xué), des Buches vom „Grossen Lernen“:

致 知 在 格 物 物 格
zhì zhì zài gé wù wù gé
 veranlassen wissen befinden erforschen Ding / /

而 后 知 至
ér hòu zhì zhì
 dann danach wissen erreichen (I, 4f; Legge 1892: I, 358)

Chan (1963: 86) übersetzt dies so: “The extension of knowledge consists in the investigation of things. When things are investigated, knowledge is extended.” Aus diesem Zitat wurde ein viergliedriger Ausdruck heraus-kristallisiert, der gelegentlich auch noch heute verwendet wird: 格物知至 *gé wù zhì zhì*, von Shadick (1968: II, 435) übersetzt als “to study the phenomena of nature in order to acquire knowledge“.

Solche viergliedrigen Ausdrücke, die oft auf Zitate aus der älteren Literatur zurückgehen, sind im Chinesischen bis heute sehr beliebt (vgl. etwa Pao & Cheng 1982). Entscheidend in dieser knappen Formel zur Definition von „Naturforschung“ ist der Begriff 格 *gé*. Die älteste rekonstruierbare Grundbedeutung dieses Wortes dürfte „Holzmaserung“ sein (Radikal 木 *mù* „Holz“ + Lautgeber 各 *gé* „jeder“). Daraus entwickelte sich die allgemeinere Bedeutung „Muster“, insbesondere „Schachbrettmuster“, und noch allgemeiner „Regel, Struktur, Standard, Modell“. Als transitives Verb (im Chinesischen als einer sogenannten isolierenden Sprache erfolgt eine solche funktionelle Konversion in der Regel ohne formale Veränderung!) bedeutet dasselbe Wort „das Muster/ die Struktur [einer Sache] erforschen“.

Aus dem angeführten viergliedrigen Ausdruck wurden zwei Begriffe geprägt, die im 19. Jahrhundert zunächst für das

europäische *science* verwendet wurden: 格物 *gé wù* „die Dinge erforschen“ sowie 格至 *gé zhì* „erforschen und dabei zur Vollendung gelangen“. Beide Ausdrücke standen in jener Zeit prägnant für Naturforschung, insbesondere für die Naturwissenschaft *par excellence*, die Physik, die gern auch als 格物學 *gé wù xué* „Lehre von der Erforschung der Dinge“ bezeichnet wurde. Der spätere Gründer der Republik Sun Yat-Sen schrieb in einem berühmt gewordenen offenen Brief an Staatskanzler Li Hung-Chan im 1894, dass er „die Prinzipien der westlichen Physik und Chemie“ gründlich studiert habe:

西 之 格 物 化 學 之 理
xī zhī gé wù huà xué zhī lǐ
 Westen GEN erforschen Ding Wandlung Lehre GEN Prinzip
 (Shadick 1968: I, 67)

Hier steht der Ausdruck 格物 *gé wù* also in präzisiertem Gegensatz zu 化學 *huà xué* „Chemie“. Die allgemeine Bedeutung von „Wissenschaft“ hat die Wendung 格至 *gé zhì* beispielsweise in dem Titel der Zeitschrift *gé zhì huì biān*, die auf Englisch *The Chinese Scientific Magazine* hiess (vgl. Needham 1954ff: V [1983], 250ff). Dieses Magazin erschien zwischen 1875 und 1891 in Shanghai. Herausgegeben wurde es von John Fryer, einem Engländer, der in dem hier betrachteten Zusammenhang von grosser Bedeutung ist. Fryer hatte sich mit 22 Jahren in China niedergelassen und im Auftrag der kaiserlichen Regierung ein Übersetzungsbüro für wissenschaftlich-technische Werke ins Leben gerufen. Aus der Feder Fryers selbst stammen nicht weniger als 130 Übersetzungen; seine Rolle in der Vermittlung westlichen Gedankengutes an China ist sehr hoch einzuschätzen. In seinen späteren Lebensjahren wirkte Fryer als Professor für Orientalistik in Berkeley (vgl. Bennett 1967).

Aus den zitierten Beispielen geht hervor, dass der Ausdruck für den Schlüsselbegriff „Wissenschaft“ terminologisch noch nicht gefestigt war; die gleichen Ausdrücke standen bald für Naturforschung im allgemeinen, bald für Physik im besonderen. In jedem Fall muss davon ausgegangen werden, dass die Zeichenverbindungen 格物 *gé wù* und 格至 *gé zhì* unweigerlich Assoziationen an den konfuzianischen Kanon erweckten, denn wer

auch immer in China lesen und schreiben konnte, hatte das *Ta Hsüeh* gelesen, konnte es wohl auch – zumindest teilweise – auswendig. Der westliche Begriff kleidete sich also in ein stark assoziationsbehaftetes chinesisches Gewand.

Trotz der Bemühungen einzelner Vermittler wie des soeben erwähnten Fryer erfolgte die Assimilation der europäischen Wissenschaft in China anfangs viel zögernder als in Japan. In der Meiji-Ära eroberte sich Japan einen entscheidenden Vorsprung. Hierfür ein charakteristisches Indiz: Während das erste grosse englisch-japanische Wörterbuch, das im Jahre 6 der Meiji-Ära (1873) erschien, sich noch weitgehend an chinesische Vorlagen anlehnte und statt adäquater und prägnanter Termini häufig langatmige und nicht immer leicht zu verstehende Umschreibungen bot, hatte sich in der zweiten Auflage desselben Wörterbuchs, nur 8 Jahre später erschienen, das Bild grundlegend gewandelt (vgl. *Ei-wa ji-i* „Englisch-japanisches Wörterbuch“, 1873, 21882; siehe Lippert 1979, auf den sich die folgenden Ausführungen weitgehend stützen). In der neuen Auflage findet man zahllose Neuprägungen, die so glücklich waren, dass sie sich durchsetzen konnten und grossenteils noch heute in Gebrauch sind. Der Name des Übersetzers und Schriftstellers Nishi Amane mag hier stellvertretend für eine ganze Generation japanischer Vermittler europäischen Wissensgutes stehen. Nishi Amane gehörte zur ersten vom Shôgunat ins Ausland entsandten Studentengruppe. Er studierte 1862 - 1865 in Leiden Jura, Politikwissenschaft und Volkswirtschaft und wurde von den Lehren von Adam Smith und Auguste Comte geprägt. Zu seinen Hauptwerken zählt eine Übersetzung von John Stuart Mills' *Utilitarianism* (1877) sowie eine Abhandlung über „Logik und Aufklärung“ (*Chichi keimô*, 1874). Er war wohl der produktivste und einflussreichste unter den Wortschöpfern der Meiji-Ära.

Dem Wirken solcher Übersetzer war es zu verdanken, dass die Einflussrichtung sich schliesslich umkehrte. Nicht mehr die Japaner übernahmen begriffliche Prägungen des Westens aus chinesischen Quellen, vielmehr gingen die Chinesen massiv dazu über, die unter westlichem Einfluss entstandenen Neuprägungen des Japanischen in ihre Sprache zu übernehmen. Der totale Sieg der Japaner im Chinesisch-Japanischen Krieg von 1894/95 machte die Überlegenheit Japans offensichtlich. Ab 1896 studierten junge

Chinesen in grosser Zahl westliche Wissenschaften in Japan. Man lernte nicht mehr mit grossem Aufwand Englisch, Französisch oder Deutsch, vielmehr begnügte man sich mit dem Japanischen, einer Sprache, die ein Chinese als Schriftsprache dank der Gleichheit der Begriffszeichen in relativ kurzer Zeit einigermaßen korrekt lesend verstehen kann (wobei die mündliche Beherrschung hiervon ganz unabhängig ist!). Infolge dieser Entwicklung strömten zahllose terminologische Neuprägungen des Japanischen in das Chinesische ein. Es handelt sich dabei um einen strukturell ähnlichen Vorgang wie bei der Rückübernahme moderner westlicher Gräzismen in das moderne Griechische; die genuin griechische Etymologie von Wörtern wie *τηλέφωνο*, *αυτοκίνητο* oder *φωτογραφία* kann natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die entsprechenden Begriffsbildungen mit der - alten wie neuen - hellenischen Kultur nichts zu tun haben. Die Rückübernahme von japanischen Neologismen ins Chinesische war, und dies ist ein wichtiger Unterschied zum Fall des Griechischen, rein graphemischer Natur. Eine in Japan geprägte, ursprünglich sinojapanisch zu lesende Zeichenverbindung wurde übernommen und einfach chinesisch ausgesprochen. Die Mehrzahl der heute noch gebräuchlichen wissenschaftlichen, technischen, politischen etc. Fachtermini des Chinesischen sind auf diese Weise entstanden. Ursprünglich chinesische Wortformen kehrten, neu zusammengesetzt und inhaltlich europäisiert, aus Japan nach China zurück.

Eines dieser Wörter ist der Ausdruck für „Wissenschaft“. Die chinesischen Zeichenverbindungen („Wörter“) 格至 *gézhì* beziehungsweise 格物 *géwù* sind zwar, wie zehntausende anderer Zeichenverbindungen auch, im Prinzip ins Japanische übernehmbar; die japanische Lesung wäre so etwas wie **kakuchi* beziehungsweise **kakubutsu*. Nichtsdestoweniger ging man in Japan hier eigene Wege. In der ersten Dekade der Meiji-Ära wurde für den westlichen Begriff „Wissenschaft“ eine neue Zeichenkombination geprägt, für die es im Chinesischen kein Vorbild gab und die dem japanischen Sprachbau sowie der japanischen Sprachgeschichte gemässer war: die sino-japanische Verbindung 科學 *kagaku*, wörtlich „fachspezifisches Lernen“, die vermutlich in der Tat eine persönliche Neuprägung von Nishi Amane darstellt.

Dass die chinesischen Termini 格至 *gézhi* und 格物 *gégù* nicht übernommen worden sind, hatte vermutlich sowohl kulturhistorische als auch innersprachlich-linguistische Ursachen. Zum einen war die Kenntnis der konfuzianischen Klassiker, darunter eben auch des *Ta Hsüeh*, in Japan nur gering, der Begriff weckte daher keine literarischen Assoziationen und wurde nicht durch Anklänge an selbstverständlich vorauszusetzendes Bildungsgut gestützt. Zum anderen repräsentierten beide Verbindungen Kompositionstypen, die es im Japanischen nicht, beziehungsweise nicht in dieser Form gibt. 格至 *gézhi* ist eine resultative Verb-Verbindung, in der das zweite Verb das Ergebnis des durch das erste Verb ausgedrückten Vorgangs bezeichnet, ein Typus, der im Chinesischen ausserordentlich produktiv, im Japanischen hingegen unbekannt ist; 格物 *gégù* hingegen ist eine Verb-Objekt-Verbindung, was von der Satzgliedstellung her zwar dem Chinesischen, nicht jedoch dem Japanischen mit seiner rigiden SOV-Charakteristik entspricht.

Es ist anzunehmen, dass es diese Gründe waren, die zur eigenständigen Neuprägung des im Japanischen unmittelbar verständlichen, den Regeln der japanischen (und darüber hinaus der chinesischen!) Nominalkomposition voll entsprechenden Terminus 科學 *kagaku* geführt haben, eine Bildung, in der das Determinans vor dem Determinatum steht. Kurz nach der Jahrhundertwende wurde diese sinojapanische Wortprägung graphisch ins Chinesische entlehnt; das heisst, die sinojapanischen Zeichen wurden einfach mit ihrem modernen chinesischen Lautwert gelesen, was den Ausdruck 科學 *kēxué* ergab, der bis heute im Chinesischen gebräuchlich und produktiv ist.

Ich vermute, dass ein kulturhistorischer Umstand diese Übernahme mit begünstigt hat: die Abschaffung des traditionellen Prüfungswesens für Staatsbeamte im Jahre 1905 (vgl. zum Prüfungswesen allgemein Maspéro & Balazs 1967: 175ff sowie zu seiner Abschaffung W. Franke 1960 und 1962: 97ff). Der Begriff 科 *kē* ist mit dem Examenswesen auf das engste verbunden, bezeichnet er doch die „Prüfungsfächer der Staatsprüfungen, besonders bei den Prüfungen zum 2. und 3. Grad“ (vgl. Rüdénberg & Stange 1963: 184). 登科 *dēng kē*, wörtlich „das Fach ersteigen“, bedeutet prägnant „to obtain degrees in civil examination“ (vgl. Lin 1972: 1176). [Dass allerdings das Zeichen, das aus 禾 *hé* „Korn, Getreide“ und 斗 *dǒu*

„Scheffel“ zusammengesetzt ist, so zu erklären sei, dass „jeder Graduierte eine bestimmte Menge Getreide erhielt“, wie Wieger (1927: 242) meint, gehört sicher ins Reich der Legende, genauer, der – graphematischen! – Volksetymologie; laut Karlgren (1923: 143) ist nur der Bestandteil 斗 *dǒu* Bedeutungsträger, während 禾 *hé* (archaisch *yuâ*, zu 科 archaisch *k'ua*) blosser Lautgeber ist.] Wie dem auch sei, jedenfalls war das Wort mit Assoziationen aus dem Prüfungswesen vorbelastet. Es wurde erst dann für eine moderne, inhaltlich verwestlichte Zusammensetzung verfügbar, als das Prüfungswesen für Staatsbeamte – nach zweitausendjährigem Bestehen – im Untergehen oder schon ganz abgeschafft worden war.

In einem anonymen, in China abgefassten Traktat fand sich noch im Jahre 1903 der Ausdruck 格至學 *gézhixué* (Shadick 1968: 11, 435), also eine – später nicht mehr verwendete – Weiterentwicklung des klassischen 格至 *gézhì*. In demselben Jahr 1903 benützte der bedeutende Intellektuelle Ling Ch'i-Ch'ao, der 1898 nach Japan geflohen war, bereits mit grösster Selbstverständlichkeit den Ausdruck 科學 *kēxué* (Shadik 1968: I, 77; vgl. auch allgemein Bauer 1971: 345ff). Von Ling Ch'i-Ch'ao stammt auch der Ausdruck *Mr. Science* (so wörtlich auf Englisch im chinesischen Text!) als Inbegriff der zugleich bewunderten und skeptisch gefürchteten europäischen Zivilisation; dieser Ausdruck wurde in mehreren Schriften ab 1919 verwendet, also nach demjenigen Krieg, der die Illusionen eines allzu blindgläubigen Fortschrittsoptimismus auch in China gründlich zerstört hatte (vgl. Chow 1960: 328; Franke 1962: 104; Spengler 1977: 49f). Eine 1914 in den Vereinigten Staaten gegründete chinesischsprachige Zeitschrift, in der über Grundbegriffe des westlichen Wissenschaftsbegriffs in aller Ausführlichkeit diskutiert wurde, trug, im Gegensatz zu der oben erwähnten Zeitschrift von John Fryer, in der noch von 格至 *gézhì* die Rede gewesen war, den neuen Ausdruck auch im Titel (vgl. Kwok 1965, Spengler 1977); sie hiess 科學 *kēxué*, was nunmehr dem im Untertitel erscheinenden englischen *science* semantisch genau entspricht. In dieser Zeitschrift wurde in Grundsatzartikeln, zum Beispiel von Jên Hung-Ch'üan im Jahre 1916, das Wesen des europäischen Wissenschaftsbegriffes genau herausgearbeitet und traditionellen chinesischen Begriffen gegenübergestellt, so wenn es heisst: „Der Geist der Wissenschaft besteht in der Suche nach

Wahrheit“ (Spengler 1977: 47). Insbesondere wurde dem relativierenden, stets auf soziale Anwendbarkeit zielenden Wahrheitsbegriff der chinesischen Philosophie (statt „Wahrheit“ sollte man eher „Richtigkeit“ oder „Angemessenheit“ sagen) das abendländische Streben nach Wahrheit an sich gegenübergestellt, in dem man einen wesentlichen Grund für die westliche Überlegenheit sah und das man als Programm auch für die sich konstituierende chinesische „Wissenschaft“ übernahm.

Dieser Gedanke war grundlegend neu gegenüber der in China traditionellen Auffassung, wonach das westliche Denken für die Praxis, das chinesische hingegen für das Wesentliche zuständig sei. Er signalisiert die Abkehr von der chinesischen Tradition und die Hinwendung zu den Idealen des Westens. Die eben angeführte traditionelle Auffassung ist von Chang Chih-tung (1837 - 1909) in die folgende, oft zitierte Formel gegossen worden:

中 學 為 體 西 學 為 用
zhōng xué wèi tǐ xī xué wèi yòng
 Mitte lernen für Wesen West Lernen für Nutzen

„Chinesische Gelehrsamkeit zielt auf das Wesen, westliche Gelehrsamkeit hingegen auf die praktische Nutzenanwendung.“
 (Spengler 1977: 36; vgl. Bauer 1971: 468)

Wie bereits erwähnt, war es der auf diese Weise geprägte Ausdruck 科學 *kēxué*, der sich durchgesetzt hat und bis heute in Gebrauch geblieben ist. Für seine Produktivität sprachen die zahlreichen Ableitungen und Zusammensetzungen, wie zum Beispiel

科學家	<i>kēxué jiā</i>	„Wissenschaftler“
科學的	<i>kēxué de</i>	„wissenschaftlich“
科學主義	<i>kēxué zhǔyì</i>	„Wissenschaftlichkeit“
科學研究	<i>kēxué yánjiū</i>	„wissenschaftliche
Forschung“		
科學化	<i>kēxué huà</i>	„verwissenschaftlichen“

Der zuletzt zitierte Ausdruck war das Schlagwort einer ganzen Generation von Reformatoren der ausgehenden Ch'ing-Zeit (vgl. Spengler 1977: 42).

Wie leicht ersichtlich, handelt es sich durchweg um Begriffe, deren Bildungsformen europäisch beeinflusst sind. Die Produktivität und die Verwendungsweise der Wortbildungsmuster wurden nach dem Vorbild westlicher Sprachen in dieser Form aktiviert (vgl. Heřmanovà-Novotná 1969). Das Grundwort wie seine Ableitungen unterscheiden sich inhaltlich nicht von den entsprechenden Ausdrücken in den europäischen Sprachen. Die im Chinesischen nicht durch Traditionen vorbelastete, voraussetzungslose Neuprägung 科學 *kēxué* mit ihren Ableitungen ist nicht nur auf der Ebene der Bezeichnung, sondern auch auf der Ebene der Bedeutung deckungsgleich mit „Wissenschaft“ als Schlüsselbegriff der europäischen Zivilisation.

3.1.2 „Wissenschaft“ im Arabischen

Der entsprechende arabische Ausdruck *‘ilm* soll hier kürzer dargestellt werden, da die Verhältnisse weniger komplex sind. Eine gute Zusammenfassung der Problematik bietet die *Encyclopædia of Islam* s.v., woran sich die folgenden Ausführungen teilweise anlehnen.

‘ilm ist zunächst nichts weiter als ein Verbalnomen (*maṣḍar*) von der dreikonsonantigen Wurzel *‘alima* „wissen“. Die Form bezeichnet das Resultat des verbalen Tätigkeitsbegriffs, so wie beispielsweise *fi‘l* „Tat“ von *fa‘ala* „tun“. Innerhalb desselben Wortfeldes finden wir die teilsynonymen Verbalnomina *ma‘rifa*, *šū‘ūr*, *ḥikma* und *fiqh*; als Antonym fungiert *ǧahl* „Nicht-Wissen, Ignoranz“.

Das Wort *‘ilm* kommt bereits bei den vorislamischen Dichtern vor, natürlich nur in der verbalen Grundbedeutung. Dem Propheten Muḥammad wird ein Ḥadīṭ („religiöse Überlieferung“) zugeschrieben, in dem der Ausdruck im Sinne des „Wissens um die islamischen Traditionen, Ḥadīṭ-Gelehrsamkeit“ verwendet wird: *‘uṭlubū l-‘ilma wa-law fī l-šīni* „Suchet das Wissen, und sei es in China (d.h. bis ans Ende der Welt)!“. In der frühen islamischen Theologie steht *‘ilm* für

„spontanes, natürliches Wissen“, vor allem das Wissen von Gott; das semantisch sehr eng verwandte *maʿrifa* bezeichnet hingegen ein „Wissen, das durch Erfahrung und Reflexion erworben wurde“, also vor allem weltliches, irdisches Wissen. Ableitungen aus der Wurzel *ʿilm* werden auch als Attribute Gottes gebraucht. Eine im Qurʾān häufig vorkommende Formel lautet: *wal-lāhu ʿalīmun ḥakīm^{un}* „und Gott ist allwissend, allweise“ (z. B. 33, 2); auch die Formel *wa-huwa ʿalā kulli šayʿin ʿalīm^{un}* „und er ist der Wissende über alle Dinge“ (z. B. 57,4) verweist auf die Göttlichkeit des *ʿilm*. In der mittelalterlichen Fachliteratur, gleich welcher Art, findet sich am Ende langer Erörterungen unweigerlich der Schlusssatz *wal-lāhu ʿalām^u* „und Gott ist der Wissendere (=wie dem auch sein mag, Gott weiss es besser)“; die letzte Einsicht wird also stets Gott überlassen. Diese Formel wurde übrigens im christlichen Mittelalter als so spezifisch islamisch empfunden, dass sie bei Übersetzungen systematisch weggelassen wurde (vgl. Bossong 1978: 14, 197). Charakteristisch ist auch die Tatsache, dass die vorislamische Epoche sehr früh schon als *ǧāhiliyya* bezeichnet wurde, also als das „Zeitalter der Ignoranz“. Auf diese Weise wird der Islam geradezu als „Nicht-Ignoranz“ definiert; *ʿilm* im religiösen Sinne wird zum entscheidenden Kennzeichen der neuen Religion.

In den ersten Jahrhunderten des Islam wurde die arabische Sprache unter dem Einfluss des Griechischen (und teilweise durch die Vermittlung des Syrisch-Aramäischen) zur universalen Kultursprache ausgebaut. Durch die Übersetzungen von Autoren wie beispielsweise Ḥunayn Ibn Iṣḥāq (808 - 873) wurden dem Idiom der beduinischen Dichter und der koranischen Offenbarung gänzlich neue Bereiche erschlossen, nämlich die antike Philosophie und Wissenschaft. Der Wortschatz des Arabischen wurde dadurch tiefgreifend umgestaltet; er hat seit dieser Zeit in gewissem Sinne teil an der europäischen Überlieferung, soweit sie griechisch geprägt ist. Es ist nun höchst bemerkenswert, dass zur Wiedergabe des griechischen, insbesondere aristotelischen Wissenschaftsbegriffs das soeben geschilderte islamisch-theologische Schlüsselwort verwendet wurde: ἐπιστήμη wurde mit *ʿilm* übersetzt. Auf diese Weise wurde ein Kernbegriff des Islam im Sinne des antiken Begriffs von „Wissenschaft“ umgeprägt.

Ein charakteristisches Indiz für diese Umprägung auf der formalen Ebene ist das Aufkommen des Plurals; während in der älteren Sprache von dem Verbalnomen *ʿilm* naturgemäß kein Plural gebildet werden konnte, ergab sich später, als das Wort unter dem Einfluss des Griechischen auch die Bedeutung „Einzelwissenschaft“ angenommen hatte, die Notwendigkeit, den - nach den Regeln der arabischen Grammatik jederzeit möglichen, wenn auch bis dahin ungebräuchlichen - Plural *ʿulūm* als Neologismus zu bilden. Seit dem 9. Jahrhundert gibt es „Kataloge der Wissenschaften“ (*ʿiḥṣāʿu l-ʿulūmi*). Ein bekanntes zu dieser Kategorie gehöriges Werk stammt aus der Feder des Polyhistor Ibn Ḥazm aus Córdoba (994 - 1064); es trägt den Titel *marātibu l-ʿulūmi*, was man frei mit „Klassifikation der Wissenschaften“ übersetzen kann (vgl. Cruz Hernández 1965: 164ff).

Wie sehr der islamische Wissenschaftsbegriff griechisch geprägt war, kann anhand einer Stelle aus dem grossangelegten Werk über Indien von Al-Bīrūnī verdeutlicht werden, einem der bedeutendsten Denkmäler des wissenschaftlichen Geistes in der arabischen Welt (*kitāb fī taḥqīq mā lil-Hind* „Buch zur Ermittlung dessen, was Indien auszeichnet“ von Abū l-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Bīrūnī, 973 – 1050). Bei seinem Vergleich des wissenschaftlichen Denkens bei den Griechen und bei den Indern kommt Al-Bīrūnī zu dem Schluss, dass die Inder den Griechen nichts Vergleichbares entgegenstellen können, weil ihnen die rechte Methodik und Strenge fehle. Die zentralen Kennzeichen der griechischen Wissenschaft sind für Al-Bīrūnī ganz aristotelisch das Streben nach „Wahrheit“ (*al-ḥaqq*), die strikte „Beweisführung“ *more geometrico* (*al-burhān*) sowie die „präzisen Methoden in den Berechnungen“ (*al-ṭuruqu l-ḥaqqīyyatu fī l-ḥisābāti*, 1958: 17f), also das, was oben als „Mathematisierung“ bezeichnet wurde.

Dieser Wissenschaftsbegriff zeigt, wie nahe uns die klassische islamische Zivilisation vergleichsweise steht; die arabischsprachige Wissenschaft des Mittelalters ist in nicht geringerem Ausmass eine Erbin der griechischen Antike als die lateinischsprachige des christlichen Abendlandes. Dass diese Traditionen dann indessen nicht fortgeführt wurden, dass sich die moderne Wissenschaft in Europa und nicht in der arabischen Welt entfaltet hat, ist sicher nicht zuletzt auch theologisch-religiös bedingt. Mit der Zeit nahmen in den

„Wissenschaftskatalogen“ die nicht-religiösen Disziplinen immer weniger Raum ein; der Ausdruck *‘ilm* kehrte infolge einer teilweise radikalisierten Rückbesinnung auf islamische Werte zu seinen Ursprüngen zurück und wurde wieder vorwiegend zu einem theologischen Begriff. In seinem berühmten Werk *tahāfut al-falāsifa* „Zusammenbruch der Philosophen“ unterscheidet Al-Ġazālī (1058 - 1111) zwischen den „lobenswerten und tadelnswerten Wissenschaften“ (*al-‘ulūmu l-maḥmūdātu wal-maḍmūmatu*) wobei natürlich alles griechisch Geprägte unter das Verdikt dieses Tadel fällt. Der Muslim soll sich „nicht um das kümmern, was ihn nichts angeht“ (*tarku mā lā ya‘nīhī*); also die Wahrheitssuche den Ungläubigen überlassen und sich ganz seinen religiösen Pflichten widmen. Eine Renaissance im europäischen Sinn, das heisst die autochthone Wiederbelebung des griechischen Erbes, hat es im islamischen Kulturkreis nicht gegeben.

Als es in der modernen arabischen „Renaissance“ (*nahḍa*) darum ging, europäische Schlüsselwörter zu arabisieren, gab es bei dem Begriff „Wissenschaft“ keine Probleme. Der klassische Terminus wurde neu belebt und inhaltlich auf den neuzeitlichen europäischen Begriff umgeprägt. Heute ist *‘ilm* der geläufige Ausdruck für die moderne westliche Wissenschaft; in der Umgangssprache schwingen seine ursprünglichen religiösen Konnotationen nicht mehr mit. Die oben angeführten Ableitungen und Zusammensetzungen lassen sich problemlos auch im modernen Arabischen wiedergeben:

<i>‘ālim</i>	„Wissenschaftler“
<i>‘ilmī</i>	„wissenschaftlich“
<i>‘ilmīyya</i>	„Wissenschaftlichkeit“
<i>al-baḥṭ al-‘ilmī</i>	„wissenschaftliche Forschung“

3.2 Schlüsselwort „Naturgesetz“

Ebenso deutlich wie in dem soeben dargestellten Fall des westlichen Wissenschaftsbegriffs wird die Beeinflussung des Chinesischen und des Arabischen durch europäische Begriffe an

dem Beispiel des Ausdrucks „Naturgesetz“ und der sich in ihm spiegelnden Auffassungen (vgl. zu dem folgenden Needham 1972, nach 1977: 260 - 293).

In der griechischen Antike scheint der Ausdruck erstmals bei Plato vorzukommen; er spricht einmal von οἱ φύσεος νόμοι, ohne dass man sagen könnte, dieser Begriff spiele in seinem Denken eine zentrale Rolle. Von grosser Bedeutung wird diese Anschauung hingegen bei den Stoikern, die den Göttervater Zeus als κοινὸς νόμος, als „universales Weltgesetz“ interpretieren und ihn so, modern gesprochen, entmythologisieren. Dieselbe Begrifflichkeit findet sich bei Cicero, der explizit von *naturalis lex* spricht, sowie bei Ovid und anderen antiken Autoren. Möglicherweise leben hier ältere, vor allem babylonische Anschauungen fort. Für die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens im christlichen Abendland wurde die metaphorische Gleichsetzung von menschlicher Gesetzgebung und dem Wirken natürlicher Regularitäten fundamental. Der anthropomorphen Gottesvorstellung entsprach die Idee eines göttlichen Gesetzgebers, der den Gestirnen ihre Bahn vorschreibt, so wie ein irdischer König das Verhalten seiner Untertanen per Dekret bestimmt. Entscheidend ist hierbei, dass die Gesetzgebung eines solchen „Herrn der Welten“ (arabisch wäre dies *rabbu l-‘ālamīna*, z. B. Qur’ān 1, 2 und oft) rationaler Analyse zugänglich ist; die Gesetze eines menschlich gedachten Gottes kann menschlicher Geist begreifen. Der menschliche Forscherdrang bekommt eine optimistische Perspektive dadurch, dass die Naturgesetze als prinzipiell verstehbar aufgefasst werden. Auf einem solchen Untergrund erscheint die typisch westliche Vorstellung von einem wissenschaftlichen Fortschritt, das heißt die Idee der Kumulierung von Kenntnissen mit dem Endziel der Erkenntnis der Wahrheit, plausibel und folgerichtig. Der Begriff des Naturgesetzes, wie er in der „semantischen Gemeinschaft“ Europas ausgeprägt worden ist, erweist sich als einer der wichtigsten sprachlichen Zugriffe, welche den beispiellosen Aufstieg der europäischen Zivilisation begleitet und wohl auch mitbedingt haben. Die Suggestivität der Metapher vom „Gesetz“ gab den europäischen Denkern und Forschern jene Zuversicht, die für den Aufbau der Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert unentbehrlich war. In diesem Zusammenhang kann man Kepler, Galilei und Newton ebenso anführen wie Descartes und

Spinoza (wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass der letztgenannte Denker den metaphorischen Charakter dieses Begriffes in seinem *Tractatus theologico-politicus* von 1670 sehr wohl durchschaut und thematisiert hat). In diesem Zusammenhang kann auch daran erinnert werden, dass sich noch Albert Einstein mit dem Argument „Gott würfeln nicht!“ gegen die neue Denkweise der Quantenphysik gewandt hat, in der ja der Begriff des „Naturgesetzes“ eine völlig neue Qualität bekommen hat (vgl. Heisenberg 1969: 115).

3.2.1 „Naturgesetz“ im Chinesischen

Dem chinesischen Kulturkreis war die gedankliche und sprachliche Gleichsetzung von göttlichem und menschlichem Gesetz völlig fremd. Es gibt im klassischen Chinesisch zwei Begriffe, die man mit „Gesetz“ wiedergeben kann: 法 *fǎ*, das heisst das nach dem Willen eines Gesetzgebers festgelegte positive „Recht“; und 禮 *lǐ*, das heisst das überkommene Gewohnheitsrecht, die Sitten und Gebräuche oder „Riten“, wie das Wort meist übersetzt wird. Nur der Begriff 法 *fǎ* evoziert die Vorstellung eines personalen Gesetzgebers. Dieses Wort war für die sogenannte Legalistenschule von zentraler Bedeutung, eine Richtung des chinesischen Denkens, die sich überhaupt nicht für Natur interessierte, vielmehr ausschliesslich politisch und sozial ausgerichtet war. Eine Übertragung von 法 *fǎ* auf die aussermenschliche Natur ist in der chinesischen Philosophie nie erfolgt. Im Gegenteil, aus den Berichten von Jesuitenmissionaren des 18. Jahrhunderts geht explizit hervor, dass den Chinesen ein solcher metaphorischer Gebrauch des Gesetzesbegriffs absurd erschien (Jean-Baptiste Boyer d'Argens, *Philosophie du bon sens*, 1737; nach Needham 1977: 270). Wenn die Missionare von den „göttlichen Gesetzen“ sprachen, reagierten die chinesischen Denker mit Unverständnis: ein von einem Gesetzgeber erlassenes Gesetz muss von den ihm unterworfenen Wesen verstanden werden, damit es befolgt werden kann; ein Bewusstsein, das ein solches Verständnis ermöglichen würde, kann bei Tieren, Pflanzen und Gestirnen nicht vorausgesetzt werden; *ergo* ist das Reden von „Naturgesetzen“ unsinnig!

Die Chinesen konnten sich das, was wir als „Naturgesetz“ bezeichnen, nur vorstellen als allgemeine Gesetzmässigkeiten und Prinzipien, wofür beispielsweise 理 *lǐ* ein gebräuchlicher Ausdruck ist. 理 *lǐ* bedeutet ursprünglich „Muster“ oder „Maserung“, z. B. die Äderung in einem Stück Jade (玉 *yù* „Jade“ ist der sinngebende Bestandteil des Zeichens) oder der Faserverlauf von Muskelfleisch. „Struktur“ oder auch „Textur“ wäre eine in den meisten Fällen anwendbare Übersetzung. Entscheidend an diesem sowie an einigen anderen Begriffen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann, ist das völlige Fehlen eines anthropomorph gedachten Gottes. Die Dinge sind so wie sie sind, weil sie eben so sind; sie sind es „von selbst“ oder „spontan“, was nebenbei bemerkt genau die Grundbedeutung der chinesischen Zeichenverbindung für den Begriff „Natur“ ist (自然 *zìrán*). Sie befolgen nicht den Willen eines himmlischen Gesetzgebers, sondern den „Weg des Himmels“ (天道 *tiān dào*), wobei in historischer Zeit in dem Begriff des Himmels praktisch keine personalen Gottesvorstellungen mehr mitschwingen.

Wenn es überhaupt eine metaphorische Gleichsetzung zwischen dem Bereich des Menschlichen und der Natur gibt, dann in umgekehrter Richtung wie im Abendland, nämlich nicht so, dass menschliche Gesetzgebung auf den Gang der Natur projiziert wird, vielmehr so, dass der Gang der Natur den Massstab für menschliche Gesetzgebung bildet. Nach taoistischer Auffassung ist bekanntlich der vollkommene Herrscher derjenige, der „nichts tut“ (無為 *wú wéi*), so wie ja auch der Weg des Himmels nicht direkt wahrnehmbar ist und dennoch den „Wandlungen der 10 000 Dinge“ stets zugrunde liegt. Ein klassisches Zitat hierzu ist das folgende:

天	下	萬	物	生	于	有
<i>tiān</i>	<i>xià</i>	<i>wàn</i>	<i>wù</i>	<i>shēng</i>	<i>yú</i>	<i>yǒu</i>
Himmel	unten	10 000	Ding	entstehen	aus	Sein

有	生	于	無
<i>yǒu</i>	<i>shēng</i>	<i>yú</i>	<i>wú</i>
/	/	/	Nichts

„Die abertausend Wesen der Welt entspringen dem Sein; das Sein aber entspringt dem Nichts.“

(Tao Tê Ching, Kap. 40; nach *Zhu Zi ji cheng* 1956: III, 25; vgl. Duyvendak 1975: 96f)

Natürlich ist diese Auffassung nicht nur taoistisch, vielmehr durchdringt sie mehr oder weniger stark das gesamte chinesische Denken.

Korollar einer solchen Auffassung ist die prinzipielle Skepsis gegenüber den Möglichkeiten menschlichen Erkennens. Die Geheimnisse des „Himmelsweges“ sind letztlich dem menschlichen Geist inkommensurabel; dementsprechend haben sich die chinesischen Denker im allgemeinen damit begnügt, lediglich so viel von seiner Textur zu erforschen, wie für ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen in Staat und Gesellschaft erforderlich ist. Trotz aller imposanten Leistungen der chinesischen Zivilisation ist es zu der Entwicklung einer am Begriff der Wahrheit orientierten umfassenden Wissenschaftsidee als Programm zur Erforschung der Welt“gesetze“ nie gekommen. In Begriffen wie *vómos* und 道 *dào* kristallisiert sich eine Haltung zur Welt, die für die Entwicklung der chinesischen wie der abendländischen Zivilisation grundlegend geworden sind.

Eine klassische Stelle zu der von den chinesischen Denkern oft artikulierten prinzipiellen Skepsis gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist die folgende:

„Hähne krähen und Hunde bellen; so weit reicht menschliche Erkenntnis. Aber so viel auch jemand wissen mag, er kann nicht sagen, wie sie entstanden sind noch wie sie sich entwickeln werden. Man kann darüber sprechen, man kann darüber nachdenken, aber je mehr man darüber spricht, desto weiter entfernt man sich davon.“

(Chuang-tzŭ, Kap. 25, nach *Zhu Zi ji cheng* 1956: 111, 395f; vgl. Watson 1969: 292f, Wilhelm 1912: 272f; Wieger 1913: 436f).

Die vorherrschende Skepsis ist von Sivin (1980: 6) folgendermassen charakterisiert worden:

„The typical belief was rather that scientific explanation merely expresses, for finite and practical human purposes, limited aspects of a pattern of constant relations too subtle and too multivariant to be understood completely by what we would call empirical investigation or mathematical analysis.“

Man vergleiche damit eine so typisch europäische Äusserung wie die folgende aus der wissenschaftlichen Autobiographie von Werner Heisenberg (1969: 142):

„Bei der Natur glaubte ich fest daran, dass ihre Zusammenhänge letzten Endes einfach seien; die Natur ist, das war meine Überzeugung, so gemacht, dass sie verstanden werden kann. Es sind die gleichen ordnenden Kräfte, die die Natur in allen ihren Formen gebildet haben und die für die Struktur unserer Seele, also auch unseres Denkvermögens verantwortlich sind.“

Bei aller zeitlichen und stilistischen Distanz zwischen den angeführten Zitaten manifestieren sich hier doch gewisse Grundauffassungen und Grundwerte der europäischen und der ostasiatischen Kultur, die im wesentlichen bis in die jüngste Vergangenheit hinein konstant geblieben sind. Dass heute Ostasien in den westlichen (und damit zugleich den universalen) Gang der Wissenschaften integriert ist, korrespondiert im übrigen mit der Tatsache, dass gerade Denker wie Chuang-tzū heute bei uns ausserordentlich aktuell wirken.

Im heutigen chinesischen Sprachgebrauch sind die soeben summarisch angedeuteten geistigen Grundlagen der eigenen Kultur verschüttet. Zur Wiedergabe des westlichen Begriffs „Naturgesetz“ hat man eine Zusammensetzung geprägt, die vom Standpunkt der klassischen chinesischen Philosophie widersinnig, ja als eine *contradictio in adiecto* erscheinen muss: 自然法 *zirán fǎ* übersetzt zwar formal den Begriff „Naturgesetz/ natural law/ loi naturelle“; inhaltlich ist es jedoch klar, dass ein explizit gesetztes, kodifiziertes Gesetz (法 *fǎ*) nichts „Spontanes“, „von selbst Entstandenes“ (自然 *zirán*) sein kann. Die Übersetzung des Begriffes erfolgte mechanisch;

die unorganische Übernahme einer fremden Zivilisation manifestiert sich in einem Wortgebilde, das in eklatanter Weise der Semantik des Chinesischen widerspricht. Zwar ist die äussere Form chinesisch, doch kann dies die Tatsache nicht verschleiern, dass die innere Form nur im Bezugssystem der europäischen Sprachen einen Sinn ergibt.

3.2.2 „Naturgesetz“ im Arabischen

In der islamischen Welt ist die Idee eines Gottes, welcher der Welt seinen Willen diktiert, womöglich noch stärker ausgeprägt als im christlichen Abendland. Dass es hier dennoch nicht zur Ausprägung eines autochthonen Begriffes kam, der mit dem europäischen „Naturgesetz“ vergleichbar wäre, dürfte vor allem daher rühren, dass die Traditionen naturwissenschaftlichen Denkens und Forschers unterbrochen wurden und es keine der europäischen Renaissance vergleichbare geistige Entwicklung gegeben hat.

Unter den zahlreichen Ausdrücken für „Gesetz“, die - mit präziser Nuancierung - im Arabischen gebräuchlich sind, werden heute drei im Zusammenhang mit Naturgesetzen verwendet. Zwei davon gehören bezeichnenderweise zu den insgesamt nicht sehr zahlreichen direkten Übernahmen aus dem Griechischen: *nāmūs* (von νόμος) und *qānūn* (von κανών). Der dritte Ausdruck, *sunna*, ist genuin semitisch. Nicht in diesem Zusammenhang verwendet werden solche Kernbegriffe des islamischen Rechts wie *šarī'a*, *ḥukm*, *qaḍā'* und *fiqh*.

Nāmūs ist primär das „göttliche Recht, das durch den Propheten offenbart ist“. In der Bedeutung wird es oft in gnostischen und auch mystischen Kontexten verwendet. Eine besondere Note erhält das Wort dadurch, dass es homophon mit einer Ableitung der Form (CāCūC) aus der semitischen Wurzel *nms* ist, die „geheimhalten, verbergen“ bedeutet; *nāmūs* ist dementsprechend ein „Vertrauter, Mitwisser der Geheimnisse“, in der Umgangssprache auch ein „schlauer, gerissener Mensch“. Der in Europa unter dem Namen Avicenna bekannte Philosoph Ibn Sīnā (980 - 1037) sieht sich daher genötigt zu präzisieren, dass *nāmūs* im Sinne des platonischen oder aristotelischen νόμος keineswegs „Betrügerei“ ist, sondern

„offenbartes Recht“, was von ihm mit dem Ausdruck *sunna* gleichgesetzt wird. Wie dem auch sei, jedenfalls kann *nāmūs al-ṭabīʿa* heute gelegentlich für „Naturgesetz“ stehen, wodurch der Begriff in kurioser Weise und ohne dass es den Sprechern bewusst wäre, zu seinen griechischen Ursprüngen zurückgekehrt ist. (Der Begriff „Natur“ kann hier nicht im einzelnen untersucht werden; es sei nur darauf verwiesen, dass das arabische *ṭabīʿa* (als Ableitung von der Wurzel < *ṭbʿ* > „prägen, aufdrücken, stempeln“) eigentlich „Ausprägung; Naturell, Charakter“ bedeutet.)

Viel häufiger wird allerdings der Ausdruck *qānūn al-ṭabīʿa* verwendet. Das griechische *κα νόμ* war zunächst als fiskalischer Terminus des Katasterwesens aus dem Griechischen übernommen worden und bezeichnete dann bald auch juristische Normen und Regeln allgemein, allerdings nur solche nicht-muslimischer Art. Trotz seiner Arabisierung, die ebenso in der Pluralbildung *qawānīn* wie in der Tatsache manifest wird, dass es eine denominale Verbalbildung *qannana* mit der Bedeutung „Gesetze erlassen“ gibt, haftet dem Wort bis heute das Flair des von aussen Kommenden, Europäischen an. Der Ausdruck *qānūn al-ṭabīʿa* bezeichnet dementsprechend vor allem einzelne Naturgesetze, die von westlichen Forschern entdeckt und oft auch nach ihnen benannt sind. Er ist weniger geeignet zur Bezeichnung der allgemeinen Vorstellung einer umfassenden Naturgesetzlichkeit. Charakteristische Verwendungsweisen des Ausdrucks sind beispielsweise

<i>qānūn kīmāwī</i>	„chemische Formel“
<i>qānūn < ʿwm ></i>	„das Ohm'sche Gesetz“

Schließlich ist hervorzuheben, dass in dem Ausdruck *sunnaʿ al-ṭabīʿa* auch ein genuin islamischer Terminus heute in der Bedeutung „Naturgesetz“ verwendet wird, vor allem dann, wenn von allgemeinen Naturgesetzlichkeiten die Rede ist. Die Grundbedeutung der Wurzel *snn* ist „wetzen, schleifen“ (*sinn* ist der „Zahn“!). Eine hieraus abstrahierte Bedeutung ist „formen, gestalten“, z. B. aus Lehm oder Ton. Noch einen Schritt weiter geht dann die Abstraktion „vorschreiben, ein Muster des Verhaltens vorgeben“. Von dieser Bedeutung her ist dann die nominale Ableitung *sunna* zu erklären, die zunächst einfach nur „Gewohnheit, Herkommen, Brauch“ bedeutet

und erst nach Muḥammad zu einem Kernbegriff der islamischen Theologie geworden ist. Hier ist die *sunna* nicht weniger als die „Gesamtheit der durch Muḥammad selbst oder die islamische Tradition geheiligte Theorie und Praxis der orthodoxen Muslim-Gemeinde“, also der orthodoxe Islam als institutionalisierte Religion. (Der Gegenbegriff zu der sunnitischen Orthodoxie, die schiitische *šī'a* „Spaltung“ ist ja heute allgemein bekannt!) Wenn man dementsprechend den Inhalt von *sunna al-ṭabī'a* genau wiedergeben wollte, wäre es etwa „der dem göttlichen Gesetz entsprechende, orthodoxe Gang der Natur“, und dies ist nun in der Tat eine Fügung, die ein echtes Äquivalent von „Naturgesetz“ im Rahmen der Denk- und Vorstellungswelt des Islam zum Ausdruck bringt. Um so bemerkenswerter ist es, dass sie nicht eigenständig geprägt wurde, sondern als Lehnübersetzung aus den europäischen Sprachen entstanden ist.

3.3 Europäisierte Phraseologie und Idiomatik

Der europäische Einfluss auf nicht-europäische Kultursprachen betrifft nicht nur Schlüsselbegriffe wie die soeben im einzelnen analysierten, er durchdringt vielmehr die Sprachen in ihrer Gesamtheit und prägt ihnen einen westlichen Stempel auf. Einwirkungen auf phraseologischem und idiomatischem Gebiet sind insofern besonders tiefgreifend, als sie normalerweise von dem durchschnittlichen Sprachbenutzer gar nicht als etwas von aussen Kommendes empfunden und daher bereitwillig akzeptiert werden. Die Europäisierung des Sprechens erfolgt unbewusst, so dass ein eventuell vorhandener Widerstandswille keine Gelegenheit findet, sich zu formieren. Aus der uferlosen Fülle der einschlägigen Beispiele können hier natürlich nur ganz wenige erwähnt werden. Hierbei sollen solche extreme Fälle wie chinesisch 雞尾酒會 *jī wěi jiǔ huì*, wörtlich „Hahn-Schwanz-Wein-Versammlung“ für das englische *cocktail-party* (Chao 1976: 187), gar nicht erst angesprochen werden, da hier das europäische Vorbild in lächerlich getreuer und daher sofort durchschaubarer Weise durchgepaust wird. Vielmehr soll die Rede sein von jenen ungleich bedeutsameren und tiefgreifenderen

semantischen Verschiebungen in der Verwendungsbreite der Wörter, durch die im Endergebnis die überkommenen sprachlichen Muster grundlegend umgestaltet werden.

Zur Bezeichnung des allgemeinsten Merkmals, das den wirklich wichtigen semantischen Veränderungen zugrunde liegt, gibt es kaum einen geeigneteren Terminus als das arabische *taḍmīn*, eigentlich das „Mit-Hineinstecken, Hineinpacken“ oder auch die „Implikation“ in einem wörtlichen Sinn; der französische Orientalist Louis Massignon hat den Ausdruck mit „involution sémantique du concept“ wiedergegeben, also eine Bedeutungsentwicklung, welche die latenten Potenzen, die in einem Wort enthalten sind, für die innere Entfaltung des Wortes aktiviert (vgl. Massignon 1954 sowie Monteil 1960: 108 und Stetkevych 1970: 13). In der Regel lässt sich dabei eher eine Tendenz vom Konkreten zum Abstrakten beobachten als umgekehrt. Bei solchen Verschiebungen ändert sich die semantische Valenz, die Fügepotenz der betreffenden Wörter, seien es nun Verben oder auch Substantive, Adjektive oder Adverbien. Es folgen einige Beispiele zur Illustration.

3.3.1 Im Chinesischen

Die nachfolgenden Beispiele wurden aus Chao (1976: 188) übernommen und anhand von Referenzwerken verifiziert und ergänzt.

Die Verbindung 微妙 *wēimiào*, zusammengesetzt aus 微 *wēi* „winzig, fein“ und 妙 *miào* „schön, wunderbar“, bedeutet zunächst einmal „subtil, fein, delikat“ und auch „geheimnisvoll“. Unter dem Einfluss des englischen *delicate* entwickelte sich dieses Adjektiv (genauer gesagt, stative Verb) dergestalt, dass es heute auch mit Abstrakta verbunden werden kann, insbesondere mit Ausdrücken wie „Frage“ (微妙的問題 *wēimiào de wèntí* „a delicate question“) oder „Verhandlung“ (微妙的談判 *wēimiào de tánpàn* „delicate negotiations“). Im Deutschen ist eine „heikle Frage“ natürlich etwas anderes als eine „subtile Frage“, nicht jedoch im Englischen, das in diesem Fall, wie auch sonst meistens, das unmittelbare Vorbild war.

Der Ausdruck 清算 *qīngsuàn* ist zusammengesetzt aus 清 *qīng* „klar, klären“ und 算 *suàn* „Rechnen, Berechnung“; er ist eines jener überaus häufigen Verb-Objekt-Komposita, die als ganzes wiederum als transitives Verb fungieren können. Die Bedeutung ist „abrechnen, liquidieren“. Neben seiner rein buchhalterischen Funktion wird der Ausdruck auch im Sinne von „mit jemandem abrechnen“ gebraucht. Noch auffälliger als diese Verwendungsweise ist die durch das englische *to liquidate* hervorgerufene konkretisierende Lehnbedeutung „liquidieren, exekutieren, hinrichten“. Ein Satz wie der folgende:

他 被 清 算 了
tā bèi qīngsuàn le
 er PASS liquidieren PERF

wie man ihn heute in jeder Zeitung finden kann, entspricht semantisch genau dem englischen *He was liquidated*. Noch zu Beginn unseres Jahrhunderts wäre er vermutlich unverständlich gewesen; damals hätte man nur Konten „abrechnen“ können, nicht jedoch Menschen!

Das Adverb 至少 *zhìshǎo*, zusammengesetzt aus 至 *zhì* „äusserst, bis“ und 少 *shǎo* „wenig“, bedeutet „wenigstens“ in einem zunächst rein quantitativen Sinn: 至少萬個人 *zhìshǎo wàn ge rén* bedeutet „wenigstens 10 000 Menschen“. Unter dem Einfluss des englischen *at least*, das eben auch „at any rate, at any case“ bedeuten kann, wird der Ausdruck heute jedoch auch in einem nicht-quantitativen Sinn gebraucht:

至少 他 不 知道
zhìshǎo tā bù zhīdào
 wenigstens er NEG wissen
 „Wenigstens weiss er es nicht.“

Syntaktisch hat sich in diesem Fall der Skopus der Partikel vom quantifizierten Nominalsyntaxagma auf das verbale Prädikat verlagert.

3.3.2 Im Arabischen

Das zuletzt zitierte Beispiel hat eine Parallele im Arabischen, allerdings eher in formaler als in inhaltlicher Hinsicht. Für quantifizierendes „wenigstens“ muss man in stilistisch reinem Hocharabisch „nicht weniger als“ sagen. Die Formulierung „zum wenigsten“ verrät den Einfluss des Englischen oder Französischen (*at least/ au moins*) und wird daher von Sprachpuristen als europäisch getadelt. Die richtige Ausdruckweise wäre also

lā 'aqalla min talāṭatin min 'aḏā'i l-mağma'i
NEG weniger als drei von Glieder ART-Akademie

und nicht, wie heute üblich,

talāṭatun 'alā l-'aqalli min 'aḏā'i l-mağma'i
drei zu ART-wenigst von Glieder ART-Akademie
„wenigstens drei Akademie-Mitglieder“

In den folgenden Beispielen (die ebenso wie das vorangegangene Stetkevych 1970: 102ff entnommen sind; vgl. auch Monteil 1960: 307) ist die semantische Valenz von Verben beziehungsweise Adjektiven von der Europäisierung betroffen. Die Fügepotenzen der Wörter ändern sich nach dem Vorbild westlicher Sprachen.

Im Werk des bedeutenden ägyptischen Autor Nagīb Maḥfūz (geb. 1911), dessen Werk durch die Verleihung des Literaturnobelpreises 1988 auch bei uns bekannt geworden ist, findet sich der Satz

sāda ṣamtun mašḥūnun bil-tawatturi
herrschte Ruhe geladen mit-ART-Spannung
„Es herrschte spannungsgeladene Ruhe./ Il régna un silence chargé de tension.“

Dieser Satz wäre insgesamt und in seinen einzelnen Teilen im klassischen Arabischen ganz unmöglich gewesen. Zunächst ist die Valenz des Verbs betroffen: *sāda* „herrschen, beherrschen“ kann in der klassischen Sprache nur ein belebtes menschliches Subjekt haben; unter dem Einfluss von *régner* oder *to reign* nimmt es jedoch oft auch ein Abstraktum als Subjekt zu sich, das einen „herrschenden“ Zustand bezeichnet, etwa in Wendungen wie *sāda l-ğahlu* „es herrschte Unwissenheit“. Sodann könnte in der traditionellen Sprache ein Verbalabstraktum wie *šamt* „Schweigen, Stille“ nicht mit dem Partizip eines konkreten Verbs wie *šahana* „laden, beladen“ verbunden werden. Schliesslich hätte man eben dieses Verb herkömmlicherweise nur mit einem konkreten Instrumental-Komplement konstruieren können; man kann ein Schiff mit Holz beladen, nicht aber eine Atmosphäre mit etwas so Unsichtbarem wie *tawattur* „Spannung“. In diesem Zusammenhang kann noch darauf verwiesen werden, dass *šahn* heute nicht nur die „Ladung, Fracht“ bezeichnet, sondern auch die elektrische „Aufladung“, ganz im Sinne von *charge*.

Das Verb *qaraʿa* „lesen“ kann in der klassischen Sprache nur mit einem Objekt verbunden werden, das tatsächlich einen lesbaren Gegenstand bezeichnet: *qaraʿtu kitāban* „ich habe ein Buch gelesen“. Ebenso wie die europäischen Sprachen (*lire Voltaire/ to read Shakespeare/ Goethe lesen*) kann es heute jedoch ein Personenobjekt bei sich haben, das den Autor eines zu lesenden Opus bezeichnet: *qaraʿtu <fyktwr hwǧw>* „j'ai lu Victor Hugo“.

Wenn es in der klassischen Sprache eine abstrahierende Bedeutungsverschiebung des Substantivs *zill* „Schatten“ gab, dann die des „Schutzes“ - nicht verwunderlich in einem Land unerbittlich glühender Sonnenhitze! Die moderne Bedeutung „Abschattierung, Nuance“ hat es in der Wendung *zilālu l-maʿānī* erst unter dem Einfluss des Englischen *shades of meaning* angenommen.

Die bis heute gültige Grundbedeutung des Adjektivs *hamīm* ist „heiss“. Bereits in der klassischen Sprache gab es die metaphorische Verwendung im Sinne von „eng befreundet, innig vertraut, intim“. Die Äquivalenz mit dem europäischen Adjektiv *intime/ intimate* wurde

dann in der Folge so fest, dass das arabische Wort jetzt auch mit abstrakten Substantiven wie z. B. „Kenntnis“ verbunden werden kann, bei denen die Idee der „Hitze“ eigentlich ganz unangebracht ist: *al-maʿrifatu l-ḥamīmatu* ist genau dem englischen *intimate knowledge* beziehungsweise dem französischen *connaissance intime* nachgebildet.

4. KONKLUSION

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus solchen, hier lediglich exemplarisch darstellbaren Beobachtungen ziehen? Ich möchte drei Dinge hervorheben, drei Gedanken, die sich als Thesen aus dem bislang Ausgeführten herauskristallisieren lassen.

4.1 Die Plastizität der Semantik

Zunächst ist die unbegrenzbare Plastizität semantischer Strukturen zu nennen. Die Offenheit für den Wandel macht gerade das Wesen sprachlicher Begrifflichkeit aus. Mehr als in der Abgezieltheit von Inhalten im Rahmen starr begrenzter Wortfelder sehe ich in der unendlichen Potentialität des Einzelwortes, seiner permanenten Fähigkeit zum Wandel und zur Entwicklung, das entscheidende Element von Humboldts ἐνέγεια-Begriff (vgl. Bossong 1979b). Das Prinzip der semantischen Offenheit und Plastizität gilt in zweierlei Richtung. Zum einen täuschen einzelsprachliche Formen eine Konstanz vor, die auf inhaltlicher Seite nicht besteht; zum anderen sind bestimmte Inhalte nicht notwendig an einzelsprachliche Formen gebunden, können vielmehr über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg ausgetauscht werden. Damit sind wir bereits beim zweiten Punkt.

4.2 Die Relativität der Muttersprache

Gerade die grossen internationalen Kultur- und Verkehrssprachen sind sehr oft nicht die primär erworbenen

Muttersprachen (oder, wie Dante gesagt hätte, „Ammensprachen“) der sie benutzenden Sprecher, sie werden vielmehr häufig erst später im Leben durch formalen Unterricht erworben. Beispielsweise kann man sich angesichts der (in Gipper 1978) skizzierten sprachlichen Biographie von Johannes Kepler fragen, welches denn nun eigentlich die „Muttersprache“ eines solchen Mannes gewesen sei, sein „vemakuläres“ Deutsch oder das Lateinische, das er als alleinige Schrift- und Kultursprache pflegte und in dem er sogar Gedichte verfasst hat? Vergleichbare Probleme stellen sich immer wieder in Kulturen mit einer „klassischen“ Tradition, Kulturen, in denen eine bestimmte, normativ fixierte Sprachform als unantastbares Modell und Richtschnur gilt. Sie stellen sich darüber hinaus in den Fällen, in denen eine internationale Verkehrssprache als dominantes Medium aller intellektuellen Tätigkeiten fungiert. Hierbei kann man ebenso auf Beispiele aus der Vergangenheit wie aus der Gegenwart verweisen. Persische Philosophen wie Avicenna (Ibn Sīnā) bedienten sich des Arabischen ebenso wie die jüdisch-spanischen Philosophen des Mittelalters, etwa Yehuda ha-Lewi, der darüber hinaus selbstverständlich das Hebräische als Literatursprache verwendete, so wie ungezählte Juden jedweder Herkunft im Laufe vieler Jahrhunderte. Bis an die Schwelle der Gegenwart war für jeden gebildeten Japaner die aktive Beherrschung des Chinesischen selbstverständliche Voraussetzung für jede geistige Tätigkeit, so wie jeder brahmanisch gebildete Inder das Sanskrit beherrschen musste, gleichgültig, ob seine Primärsprache indo-arisch, dravidisch oder noch etwas anderes war. Heute benutzen katalanische Wissenschaftler trotz allem noch wie selbstverständlich das Spanische, georgische das Russische, maghrebinische das Französische - und wir alle ohnehin permanent und in immer noch zunehmendem Masse das Englische, und sei es auch nur in Form des internationalen Kongress-Pidgin. Welchen Stellenwert hat im Zusammenhang mit solchen Sprachproblemen der Begriff der Muttersprache, genauer gesagt, der Sprache der primären Sozialisation? Ist die sekundäre Sozialisation, also das - gesteuerte und kontrollierte – Hineinwachsen in grössere Kommunikationsgemeinschaften nicht letzten Endes mindestens ebenso bedeutsam? Gerade die Ausbauregister, welche ja die entscheidenden zivilisatorischen Schlüsselbegriffe enthalten, werden auch vom

Muttersprachler erst in einem Stadium assimiliert, das lange nach der Phase des primären Spracherwerbs liegt.

Sprachliche Inhalte sind im Prinzip von einzelsprachlichen Formen unabhängig. Nirgends zeigt sich dies so deutlich wie im Falle multinationaler und polyglotter Kulturgemeinschaften, denen bestimmte Begriffskategorien, eine bestimmte Sichtweise der Welterfassung gemeinsam sind. Zweifellos sind solche „geistigen Zwischenwelten“ sprachlich vermittelt, sie prägen sich in sprachlichen Formen aus. Entscheidend ist aber nicht die je einzelsprachliche Form, sondern der übereinzelsprachliche Inhalt. Kulturgemeinschaften sind sprachübergreifend (vgl. Bossong 1991). Die Prägung des Weltbildes durch die Sprache sollte man daher gar nicht so sehr auf der Ebene der Muttersprache sehen, sondern auf der Ebene der Kulturgemeinschaft, welcher diese Muttersprache jeweils angehört, also auf der Ebene dessen, was man als „kulturellen Sprachbund“ bezeichnen könnte. Damit kommen wir zum dritten, entscheidenden Punkt, der uns zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückführt.

4.3 Die Universalität der Europäisierung

Immer schon hat es in der Geschichte prägende sprachliche Einflüsse gegeben, kulturelle Sprachbünde in dem soeben angedeuteten Sinn. Noch nie jedoch war der Einfluss einer einzelnen Zivilisation so umfassend, so global auf die gesamte Menschheit bezogen wie heute derjenige der europäischen. Zum ersten Mal erscheint eine vereinheitlichte Menschheitskultur als reale Möglichkeit. Ungeachtet des Fortlebens einzelsprachlicher Verschiedenheit, ungeachtet der weiterhin bestehenden formalen Divergenzen zwischen den Sprachen zeichnet sich heute ein auf die Inhalte zielender Konvergenzprozess in weltweitem Massstab ab. Kulturspezifische Unterschiede und Besonderheiten der sprachlich ausgeformten Weltansichten beginnen sich zu verwischen. Auch wenn sie sich nicht des Englischen oder Französischen bedienen, denken doch die führenden Eliten der Völker der Welt heute in europäisch vorgeprägten Inhaltskategorien, insbesondere dann, wenn es um

zivilisatorische Schlüsselbereiche geht. Welches sind die in dieser Entwicklung liegenden positiven und negativen Möglichkeiten?

5. AUSBLICK: CHANCEN UND GEFAHREN DER EINEBNUNG SPRACHLICHER VERSCHIEDENHEIT

Wie grundlegend verschieden der einzelsprachlich vermittelte Zugriff auf die Welt sein kann, wie fundamental die Sprachen in Bezug auf die in ihnen kondensierte Weltsicht tatsächlich divergieren, das kann man wohl nur dann voll ermessen, wenn man sich auf die nicht-europäisierten, traditionellen Formen aussereuropäischer Sprachen vertieft eingelassen hat. Dies zeigt sich besonders augenfällig an der Problematik des Übersetzens, genauer, der Grenzen der Übersetzbarkeit. Es ist sicher nicht einfach, anspruchsvolle Texte aus dem Französischen ins Deutsche oder aus dem Russischen ins Englische zu übersetzen, auch wenn der Übersetzer über quasi muttersprachliche Kompetenz in beiden Sprachen verfügt. Dennoch sind die Schwierigkeiten bei der Übersetzung klassisch-arabischer oder klassisch-chinesischer Texte inkommensurabel grösser. Der kulturelle Abstand manifestiert sich in einer weit abweichenden Art der sprachlichen Gliederung der aussersprachlichen Wirklichkeit. Für diese Art von Schwierigkeiten legen beispielsweise die Versuche jesuitischer Missionare, europäisches Gedankengut in China an den Mann zu bringen, ihr fast hilfloses Bemühen in einem gänzlich fremden Medium, ebenso beredt Zeugnis ab wie die schier unüberwindlichen Nöte ganzer europäischer Übersetzergenerationen mit solchen Grundwerken der chinesischen Zivilisation wie dem 道德經 *Tao Tê Ching (Dào Dé Jīng)* (Wolfgang Bauer spricht einmal von den „allzu vielen Übersetzungen dieses Buches“ (1971: 65), eine Wertung, der man nur aus ganzem Herzen zustimmen kann).

Damit soll nun nicht unnuanciert behauptet werden, dass es prinzipiell Unübersetzbares gäbe. Immerhin meinte ja gerade auch Wilhelm von Humboldt, dass in jeder beliebigen Sprache jede Gedankenreihe ausdrückbar sei (1963 [1820]: 12). In jedem Fall ist

es klar, dass die zwischensprachliche Kommunikation beim unmittelbaren Aufeinandertreffen unabhängiger, voneinander unbeeinflusst gebliebener Kulturen eine Vielzahl äusserst schwierig zu lösender Probleme mit sich bringt. Wenn sich jedoch, wie im Falle der grossen aussereuropäischen Kultursprachen in der heutigen Welt, bereits Generationen von Übersetzern und sprachlichen Vermittlern um eine Assimilation des fremden „sprachlichen Weltbildes“ bemüht haben, wenn die Schlüsselbegriffe der fremden Kultur durch Übersetzungen und genaue Erläuterungen in die Sprache der empfangenden Kultur eingedrungen sind und in ihr Fuss gefasst haben, stellt sich die Situation ganz anders dar. Hier prägt sich die von Bühler getroffene Unterscheidung von „Sprachwerk“ und „Sprachgebilde“ aus (1934: 48 - 69). Es ist zwar einerseits unzweifelhaft eine gefährliche, im Grenzfall sogar zum Rassismus Anlass gebende Mythologisierung der Resultate historischer Entwicklungen, wenn bestimmte Sprachen als von Natur aus geeignet beziehungsweise ungeeignet für kulturelle Zwecke deklariert werden; andererseits ist es ebenso unzweifelhaft ein Unterschied, ob ein bestimmtes Register in einem gegebenen historischen Moment fertig zur Verfügung steht oder erst *ex nihilo* geschaffen werden muss (vgl. Bossong 1979a: 4f; 1980).

Sprachliche Inhalte sind nicht an einzelsprachliche Formen gebunden; „innere Form“ kann von aussen übernommen werden. Sobald dies in einem konkreten historischen Kontext erst einmal in grossem Umfang erfolgt ist, werden Übersetzungen um ein Vielfaches erleichtert. Bezüglich des modernen Arabisch hat Wehr schon früh dessen „Annäherung an den europäischen Sprachgeist“ betont (1943. 28); Stetkeyych schreibt hierzu (1970: 114f):

„very few users of this new Arabic literary idiom realize how close it has brought them to other linguistic spheres. Translators can now quite effortlessly and smoothly render contemporary Arabic into other modern languages, and vice-versa. Linguistic affinity is appearing where before there had only been disparity. Arabs find foreign languages easier - as others find Arabic.“

Es schmälert nicht die Richtigkeit dieser Behauptungen, dass derselbe Autor an anderen Stellen so radikal formuliert, dass man ihm nicht mehr uneingeschränkt zustimmen vermag: „The modern Arabic mind is becoming an offshoot of the modern Western mind and is retaining fewer and fewer of the rigidly Semitic thought habits.“ Und weiter: „It may take no more than two or three generations for it to become a highly integrated member of the Western cultural linguistic family, sharing fully in a common modern linguistic spirit.“ (Stetkevych 1970: 119/122).

Entsprechendes liesse sich vom Chinesischen sagen, dem Medium einer unermesslich reichen und komplexen Kultur, seit nunmehr drei Jahrtausenden.

Die Effizienz der interlingualen Kommunikation wird durch die fortschreitende Internationalisierung - und das heisst im Kontext der heutigen Weltlage zwangsläufig Europäisierung - ohne Zweifel gefördert. Doch ist dieses sich abzeichnende Ergebnis überhaupt uneingeschränkt wünschenswert? Besteht Anlass zu einem Optimismus, wie er in den angeführten Zitaten zum Ausdruck kommt? Ist die Steigerung der kommunikativen Effizienz der einzige Massstab, auf den es ankommt? Vielleicht hat man bislang noch nicht hinreichend bedacht, dass mit einer solchen Entwicklung nicht nur Chancen, sondern auch Risiken verbunden sind. Die Maximierung der kommunikativen Effizienz im weltweiten Massstab geht notwendigerweise auf Kosten der Identifikation mit den unverwechselbaren Besonderheiten der Partikulkulturen; die Formen sind austauschbar geworden, weil sie gleiche Inhalte repräsentieren. Im biologischen Bereich ist man sich über die Gefahren der Monokultur und der genetischen Verarmung durch das weltweite Artensterben längst im Klaren (wenn auch noch viel zu wenig dagegen getan wird). Im Bereich der menschlichen Kultur und Sprache hingegen ist ein solches Problembewusstsein viel weniger ausgeprägt. Uniformität und Monokultur ist in jedem Fall bedenklich. Die Uniformisierung der sprachlichen Zugriffe auf die Welt kann eine gefährliche Verarmung mit sich bringen, weil Alternativen zu den herrschenden semantischen Mustern nicht mehr mit selbstverständlicher Geläufigkeit verfügbar sind.

Ich möchte in diesem Zusammenhang der soeben angeführten Äusserung von Stetkevych die Auffassung von Louis Massignon entgegenstellen, eines wirklich grossen Gelehrten und *uomo universale*, der wie wenige in die *arcana* des klassischen Arabisch eingedrungen ist (1954.15):

„La raison d'être, et de survivre, d'une langue, réside dans son mode original d'expression des faits sociaux humains. Tranchons le mot: dans sa difficulté (*ta'qīd* [„Verschlungenheit, Komplexität“]). 'Faciliter' l'accès à l'arabe, en renonçant, pour la quantité, à sa qualité, à sa noblesse, est un procédé de réclame commerciale, genre 'basic english', où une langue perd son âme. ... Une langue sémitique est une langue de 'témoignage', à sauver à tout prix intact, pour influencer la future langue internationale; la langue arabe, surtout, qui est une *šahāda* [„Zeugnis“], internationale, depuis treize siècles.“

Die Bewusstwerdung der sprachlichen Relativität durch die Erfahrung der überkommenen Vielfalt sprachlicher „Zwischenwelten“ ist ein unverzichtbares Antidot gegen die Absolutsetzung der Welterfassungsmodelle, welche die eigene Sprache suggeriert. Wenn in fremden Sprachen unterschiedliche Formen nur immer wieder dieselben Inhalte repräsentieren, dann gerät die Wirksamkeit dieses Gegengiftes in Gefahr. Wir brauchen die Sperrigkeit des scheinbar Unübersetzbaren zur Relativierung scheinbar naturgegebener sprachlicher Weltbilder, auch und gerade, wenn solche Weltbilder nicht mehr muttersprachlich gebunden sind, sondern mit über-einzelsprachlichem, ja universalem Anspruch auftreten.

LITERATUR

- Bauer, Wolfgang. *China und die Hoffnung auf Glück*. München 1971.
- Bausani, Alessandro. „Tradizione e innovazione nelle lingue dei nuovi paesi asiatici“. In: R. Corsetti (ed.), *Lingua e politica*. Roma 1976, 25 - 42.
- Bennett, Adrian Arthur. *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth Century China*. Cambridge/Mass 1967.
- Al-Bīrūnī, Abū I-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad (ca. 1030). *Kitāb fī taḥqīq mā lil-Hind*. Ed. Ḥaydarābād 1377 Hiġra/ 1958.
- Bossong, Georg. *Los Canones de Albateni*. Herausgegeben sowie mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar versehen. Tübingen 1978.
- Bossong, Georg. *Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Weisen*. Tübingen 1979a.
- Bossong, Georg. „Über die zweifache Unendlichkeit der Sprache. Descartes, Humboldt, Chomsky und das Problem der sprachlichen Kreativität“. *Zeitschrift für romanische Philologie*(1979b) 95, 1 - 20.
- Bossong, Georg. „Sprachausbau und Sprachpolitik in der Romania“. In: Rolf Klopfer. *Bildung und Ausbildung in der Romania*. München 1980, III, 491-503.
- Bossong Georg. „Moriscos y sefardies. Variedades heterodoxas del español“. In: Christoph Strosetzki/ Jean-François Botrel/ Manfred Tietze (eds.), *Actas del I Encuentro Franco-Alemán de Hispanistas* (Mainz 9. - 12. 3. 1989). Frankfurt am Main 1990, 368 - 392.
- Bühler, Karl. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart 1934.
- Chang Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton 1963.
- Chao Yuen Ren. *Aspects of Chinese Sociolinguistics*. Stanford 1976.
- Chow Tse-tsung. *The May Fourth Movement*. Cambridge/Mass. 1960.

- Cruz Hernández, Miguel. *La filosofía árabe*. Madrid 1963.
- Devoto, Giacomo. *Il linguaggio d'Italia. Storia e strutture linguistiche italiane dalla preistoria ai nostri giorni*. Milano 1974.
- Duyvendak, J.-J.L. *Tao Tö King. Le livre de la voie et de la vertu. Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction*. Paris 1975.
- Encyclopædia of Islam. New Edition*. Leiden & London (1954ff.).
- Erikson, Eric H. „Ontogeny of ritualization in man“. *Philosophical Transactions, Royal Society*, London (1966), 251 B, 337 - 349.
- Franke, Wolfgang. *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*. Cambridge/ Mass 1960.
- Franke, Wolfgang. *China und das Abendland*. Göttingen 1962.
- Gipper, Helmut. *Denken ohne Sprache?* Düsseldorf 1978.
- Han-ying ci-dian/ A Chinese-English Dictionary*. Beijing 1978.
- Heisenberg, Werner. *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München 1969.
- Heřmanová-Novotná, Zdeňka. *Affix-like Word Formation Patterns in Modern Chinese*. Prague 1969.
- Humboldt, Wilhelm von. „Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung“. In: *Werke* (Darmstadt 1963) 1820, III, 1 - 25.
- Humboldt, Wilhelm von. „Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues“. In: *Werke* (Darmstadt 1963) 1827ff, III, 144 - 367.
- Karlgren, Bernhard. *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Stockholm 1923.
- Karlgren, Bernhard. *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*. Stockholm 1940.
- Kwok, D. Wynn-Ye. *Scientism in Chinese Thought 1900 - 1950*. New Haven 1965.
- Lane, E. W. *Arabic-English Lexicon*. 8 Bände. London 1863ff.
- Legge, James. *The Chinese Classics*. 5 Bände. Oxford 1893 (Nachdruck Honkong 1960).
- Lippert, Wolfgang. *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini: der lexikalische Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*. Wiesbaden 1979.

- Lin Yutang. *Chinese-English Dictionary of Modern Usage*. Honkong 1972.
- Lorenz, Konrad. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München 1973.
- Maspéro, Henri & Balazs, Etienne. *Histoire et institutions de la Chine ancienne des origines au XIIe siècle après J.-C.* Paris 1967.
- Massignon, Louis. „Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe“. *Arabica* 1, 4 - 16.
- Mathews, R. H. *Chinese-English Dictionary*. Shanghai 1931(Nachdruck Taipei 1973).
- Monteil, Vincent. *L'arabe moderne*. Paris 1960.
- Morohashi, Tetsuji. *Kan-wa daijiten*. 13 Bände. Tōkyō 1955.
- Muljačić, Žarko. „Per un 'Dizionario storico degli europeismi'“. In: *Sprachtheorie und Sprachpraxis. Festschrift für Henry Vernay*. Tübingen 1979, 279 - 286.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. 5 Bände. Cambridge 1954ff.
- Needham, Joseph. „Human law and the laws of nature“. In: *The Grand Titration. Science and Society in East and West*. London 1972, 299 - 33.
- Needham, Joseph. *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Tilman Spengler. Frankfurt/ Main 1977.
- Nelson, Andrew N. *The Modern Reader's Japanese-English Character Dictionary*. Rutland & Tōkyō 1974.
- Pao Erh-li/ Chinng Ying. *Wörterbuch der chinesischen Redensarten. Chinesisch-deutsch. Tetragramme des modernen Chinesisch*. Berlin 1982.
- Rüdenberg, Werner. *Chinesisch-deutsches Wörterbuch*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage von Hans O. Stange (zuerst 1924). Hamburg 1963.
- Shadick, Harold (with the collaboration of Ch'iao Chien). *A First Course in Literary Chinese*. 3 Bände. Ithaca & London 1968.
- Spengler, Tilman. „Die Entdeckung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte“. In: Needham (1977), 7 -52.
- Sivin, Nathan. „Science in China's past“. In: Leo A. Orleans (ed.), *Science in Contemporary China*. Stanford 1980, I - 29.

- Stetkevych, Jaroslav. *The Modern Arabic Literary Language. Lexical and Stylistic Developments*. Chicago & London 1970.
- Trendelenburg, Adolf. *Elemente der aristotelischen Logik*. Bearbeitet und neu herausgegeben von Rainer Beer. Hamburg 1967.
- Watson, Burton. *The complete Works of Chuang Tzu*. New York & London 1968.
- Wehr, Hans. „Entwicklung und traditionelle Pflege der arabischen Schriftsprache der Gegenwart“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1943) 97, 16 - 46.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden 1952.
- Weisgerber, Leo. *Das Menschheitsgesetz der Sprache*. Heidelberg 1964.
- Wieger, Léon. *Les pères du système taoïste*. 1913. Nachdruck Paris 1975.
- Wieger, Léon. *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from the Chinese Documents*. Trans. L. Davrout, 1927. Nachdruck New York 1965.
- Wilhelm, Richard. *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland*. Jena 1912. Nachdruck Düsseldorf 1969.
- Zhu zi ji cheng* [Gesamtausgabe der Schriften der Philosophenschulen]. 8 Bände. Peking 1956.