

*Michael von Brück*

## **Globalisierte Welterfahrung und die Rationalität der transrationalen religiösen Praxis**

### **Warum ich so denke, wie ich denke**

### **Autobiographische Skizzen**

Im Folgenden werde ich keine systematische Abhandlung präsentieren, sondern eine eher rhapsodische Darlegung von Gründen, die mich die biographisch erfahrene kulturelle Pluralität als kognitiv-konstruktiven Pluralismus deuten lassen. Als Ausgangspunkt, von dem her ich dann zurück und vorwärts gehen werde, wähle ich meine Dissertation von 1975: «Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen».<sup>1</sup> Darin werden die Theologien Karl Barths und Rudolf Ottos behandelt. Barth, der scheinbar alle Religionen abqualifizierte und allein das Wort Gottes in Jesus Christus, nein: Jesus Christus *als* das eine Wort Gottes, gelten ließ. Und Otto, der unter der Kategorie des «Heiligen» einen Entwurf für eine Theologie der Religionsgeschichte vorgelegt hat, der also die Spuren der Präsenz Gottes als Hierophanien pluralistisch zu denken versuchte. Beiden freilich ist eine Grunderfahrung, besser: ein Schock, gemeinsam: die Selbsterstörung der europäisch-christlichen Kultur im Ersten Weltkrieg. Das stolze Abendland, das aus seiner vermeintlichen Überlegenheit nicht nur seinen politischen und ökonomischen Herrschaftsanspruch ableiten zu dürfen glaubte, sondern das diesen Anspruch auch kulturell und religiös geltend gemacht hatte: das Christentum als die eine wahre Religion, weil sie den unzivilisierten Wilden zivilisiert habe. Diese Hybris war im Krieg untergegangen. Die «christlichen» Völker waren mit einer noch nie dagewesenen Totalität übereinander hergefallen. Was nun?

---

1 M. v. Brück: *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979.

## 1. Vorbemerkung angesichts globalisierter Welterfahrung

Ich schreibe diese Vorbemerkung im März 2013 in einem tibetisch-buddhistischen Kloster im Himalaya. Der Ort liegt über 3500 m hoch. Das Atmen fällt schwer. Vor meinem Fenster die schneebedeckten Berge. Mönche und junge Novizen, 6- bis 10-jährige Kinder, rezitieren stundenlang die Mahāyāna-Sūtras und Bitt-Gebete für das Wohlergehen aller lebenden Wesen in tibetischer Sprache. «Kosmische Solidarität» habe ich diese Spiritualität vor mehr als 30 Jahren genannt. Einerseits. Andererseits bin ich hier im Rahmen eines DFG-Projekts. Die Frage ist: Argumentieren Buddhisten in bioethischen Fragen anders als Europäer und Amerikaner, da ja Buddhisten von einer Anthropologie des Nicht-Selbst ausgehen? Also doch die Vermutung einer tiefgreifenden Differenz der Kulturen, die nicht nur bestimmte Vorstellungen, sondern Strategien der praktischen Vernunft, der Argumentation in modernen ethischen Fragen, betrifft.

Auch das Hochtal von Ladakh ist ans Internet angeschlossen. Straßen werden gebaut, immer unter militärischen Gesichtspunkten, denn die Großmächte Indien und China trauen einander nicht. Die Grenze ist nur wenige Kilometer entfernt, ihr Verlauf umstritten. Das Fernsehen bringt die moderne Lebenswelt in diese seit über 2000 Jahren multikulturelle Gegend. Nicht nur Hindus und Buddhisten kennen Spuren dieser Kulturen am oberen Indus in ihrer Mythologie, auch der Islam ist hier ansässig, und in der Neuzeit kamen die protestantischen Christen hinzu. Herrnhuter Missionare, die erste Schulen bauten und die Gemüsezücht mitbrachten. Vornehmlich Blumenkohl. Eine globalisierte Erfahrung also, nicht erst heute, aber in den letzten Jahrzehnten durch Händler aus Kashmir, Militärs aus Zentralindien und Touristen aus aller Welt unablässig beschleunigt. *Eine Welt? Eine Welterfahrung?* Das wird man nicht behaupten können, zu unterschiedlich sind die Lebensstile, die Interessen, die Erwartungen und Ängste der Menschen in München und in Leh. Heimat ist spezifisch, erweiterbar vielleicht, aber nicht austauschbar.

Was ich hier autobiographisch erzähle, kann in der abstrakteren Sprache der Wissenschaft unter der Frage nach den anthropologischen Universalien und den kulturellen Spezifika behandelt werden. So formuliert das Humanwissenschaftliche Zentrum (HWZ) an der Universität München die fundamentale Fragestellung seiner Forschungsperspektive, die durch Kooperation naturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher

Fächer ausdifferenziert wird. Das Problem ist nicht neu. Gibt es ein «Wesen» des Menschen, das Menschen miteinander teilen trotz der offensichtlichen kulturellen Unterschiede? Die Extreme von Essentialismus und Konstruktivismus schwingen hin und her, die Forschungsmoden und -modalitäten gewichten abwechselnd mehr das eine, dann mehr das andere. Wenn eine sprachlich und religiös/kulturell identifizierte Gruppe einer anderen begegnet, stellt sich das Problem akut. Wie ist Verständigung möglich? Durch Übersetzung, Mimesis, intentionale Kooperation usw. Aber was geschieht, wenn wir übersetzen? Nicht dasselbe wird anders ausgedrückt, sondern es entsteht eine neue Ausdrucksform. Aber: wovon? Gibt es ein Gemeinsames, und wenn ja, wie lässt es sich bestimmen. Und in welcher Sprache, da wir ja das Eine, wenn es dies denn gäbe, immer spezifisch ausdrücken müssen. Und selbst wenn durch äußerste Abstraktion allgemeine Formeln gefunden werden, wie in der Mathematik, muss auch diese von Quantitäten und Relationen handelnde Symbolik in Alltagssprache vermittelt werden, spätestens dann, wenn gefragt wird, was man zählt: Äpfel oder Birnen? Hinduistische *devas* oder semitisch-israelitische *serafim*? Gibt es eine Veranlagung zum Religiösen (die, wie alle Veranlagungen, bei Menschen unterschiedlich ausgeprägt ist), ein religiöses Apriori, oder sind wir religiös, weil wir zufällig so erzogen worden sind und man uns diese und nicht jene symbolische Ausdrucksform beigebracht hat, um unsere Ängste, aber auch unsere Phantasien und Hoffnungen und kreativen Impulse benennen zu können? Geht es auch ohne Religion?

Diese Fragen und den Versuch, sie mit Vernunftargumenten zu beantworten, kann man trefflich als «interreligiöse Theologie» bezeichnen. Der Begriff ist neu, die Praxis ist alt. Denn genau diese Fragestellungen gibt es bereits im Rigveda (2. Jahrtausend v. Chr.). Wir finden sie zumindest rudimentär bei den Vorsokratikern, bei Platon und Aristoteles. Implizit oder explizit. Sie waren und sind ein Thema der Aufklärung unterschiedlicher Couleur. Schleiermacher war 1799 zutiefst davon bewegt, und eben auch Rudolf Otto. Die aufgeworfenen Fragen erscheinen dabei jeweils unterschiedlich konfiguriert. Der Zeitgeist und die Verunsicherungen jeweiliger Epochen lassen spezifisch fragen. Für Otto war es der Zusammenbruch der europäischen Zivilisation im Ersten Weltkrieg. Eine Erschütterung ohnegleichen. Europa, das am Christentum und seiner Rationalität geschult war, das eine philosophisch-theologische Ethik der Feindesliebe und der Bildungswürdigkeit der Menschen und

daraus seinen Überlegenheitsanspruch über die anderen Kulturen begründet hatte, war zerbrochen. Das sogenannte «kulturprotestantische Projekt» galt vielen Zeitzeugen als gescheitert an inneren Widersprüchen. Das Irrationale hatte nicht nur auf der Couch eines Sigmund Freud, sondern auf den Schlachtfeldern von Sedan und Verdun seine unfassbare Fratze gezeigt.

Die Dialektische Theologie Karl Barths reagiert genau darauf. Christliche Offenbarung und menschliche (Un-)Kultur hätten nichts miteinander zu tun. Auch die Religionen, einschließlich des Christentums als Religion, seien ambivalent, zweifelhaftes Menschenwerk. Barth trennt menschliche Welt und göttlichen Anspruch. Otto reagiert anders, eher universalisierend: Er will aufgrund des Studiums der Religionsgeschichte eine allgemeine menschliche Lebensstruktur erkennen, die dann theologisch zu deuten wäre.

## **2. Das biographische Gedächtnis als verantwortete Interkulturalität**

Nicht nur der Erste Weltkrieg hatte am Ast des christlichen Abendlandes gesägt. Auch die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, namentlich in der Gestalt des beißenden Spottes Friedrich Nietzsches, die Freilegungen der Tiefenstrukturen des Seelenlebens durch Sigmund Freud und die Funktionsanalyse der Religion durch Karl Marx. Danach diente Religion den herrschenden Klassen als probates Mittel zur Herrschaft, zur Erzeugung von Angst und Abhängigkeit.

Ich bin nach dem Zweiten Weltkrieg geboren und in der DDR aufgewachsen. In einem Elternhaus, das ich bewusst als Pfarrhaus wahrnahm. Die intellektuelle Umgebung war atheistisch, antikirchlich und religionskritisch geprägt. Alle drei Aspekte sind nicht dasselbe, aber unter dem Druck der Staatsideologie des diktatorischen Sozialismus fielen diese Aspekte zusammen. «Religiös» sein, hieß, eine Nische der Freiheit für sich zu reklamieren, fast ein Verschworenheitsgefühl. Differenzen zwischen den Religionen spielten keine Rolle. Die «anderen Religionen» – das waren im geschlossenen politischen System der DDR natürlich nicht Buddhisten oder Hindus oder Muslime, sondern Katholiken und, ganz marginal, Juden. Sie allen waren «religiös» im Unterschied zur Staatsideo-

logie, fast eine verschworene Identität gegen das System. Dass die Verhältnisse real viel komplexer waren, erfuhr ich erst nach der Schulzeit.

Ich «lernte» Religion also nicht als die selbstverständliche Kultur, sondern wurde in eine gegenüber der Gesellschaft abseitige Gruppe sozialisiert. Und das nicht durch Lehrinhalte und Lektüre theologischer Traktate, sondern durch religionsästhetische Prägung. Ich sang in einem Knabenchor, der jeden Sonntag die Liturgie und am Samstagabend die großen Werke der geistlichen Musik aufführte. Ich lernte die Inhalte des Christentums durch Musik. Das bewirkt eine tiefe emotionale Prägung bei gleichzeitiger begrifflicher Offenheit. Religion erlebte ich nicht als begriffliches Lehrgebäude, sondern als offenes System der Identifikationen. Und dies alles in sozialer Vergemeinschaftung, denn im Chor waren alle «religiös» und gegen das Staatssystem – gute Voraussetzungen also für eine enorm starke Sozialbindung gegenüber dem Feindbild Atheismus. Man beschäftigte sich mit Literatur, mit Wagner – mit den Einflüssen des Buddhismus auf die romantische Literatur und Musik. Dies empfand ich als selbstverständlich.

Als ich dann Sanskrit lernte und die indischen Religionen in ihren Symbolwelten und Philosophien zu verstehen suchte, waren diese Impulse Bestätigungen für die eigene religiöse Sozialisation gegen den Atheismus. Wenn der *consensus populorum* religiös war, so hatte die «alleinige wissenschaftliche Weltanschauung», der Marxismus-Leninismus, doch mit einiger starker Konkurrenz zu kämpfen. Für mich war die Pluralität der Religionen und ihrer historischen Deutungsmuster eine befreiende Erfahrung im System der Unfreiheit: intellektuell und politisch. Mir scheint, dass dies die treibende Kraft in meinem Denken war und ist.

Denken ist der Nachvollzug des Erlebten in Kontexten der Mitteilung. Das Erlebte war die Freiheit durch Religion im System der Unfreiheit, und die Spielarten des Atheismus waren der Adressat, der Kontext der Mitteilung für die nachvollziehbare Freiheit. Das habe ich als Durchbruch durch Grenzen empfunden – und wer weiß, was die von Selbstschussanlagen gesicherte Grenze für einen hinter der Mauer eingesperrten Menschen bedeutet, weiß, was es bedeutet, eine Grenze zu durchbrechen. Dies ist der Grund, dass ich kulturelle, disziplinäre und sonstige Grenzen mit Lust zu durchbrechen gewillt war (und bin). Interkulturalität, Interdisziplinarität, Interreligiosität, auch die Überschreitung der künstlichen Grenzen von Wissenschaft und Praxis, von akademischem Disput und Kunst – all dies war mehr als ein intellektuelles Abenteuer, es

war sozialpolitische Identitätsfindung. Abgegrenzte Konfessionalität kam in diesem Weltbild schlicht und einfach nicht vor. Primär war die «Solidarität der Religiösen» gegen den Zeitgeist, der militant die Gleichschaltung der Geister unter dem Banner der atheistischen Staatsideologie forderte.

Hier freilich ist eine Reflexion über den Atheismus notwendig, eine Rückblende aus heutiger Sicht, denn diese Analyse kann ich nur schreiben, nachdem ich andere Religionen studiert habe, nachdem also Typologien von Denkformen aufgrund empirischer Studien der differenten historischen Entwicklungen der Religionen möglich geworden sind. Die folgenden Einsichten verdanke ich also vielleicht im Impuls dem Widerstand gegen das atheistische Regime, in der Durchführung aber der Praxis von intellektueller Interkulturalität.

### 3. Atheismus

#### 3.1 Erscheinungsformen des Atheismus

Der Atheismus ist nicht erst ein Phänomen der neueren europäischen Religionskritik. Er ist so alt wie die Religionen selbst, ja, er kann als eine Variante von Religion (Schnädelbach) bezeichnet werden. Ob Sokrates, der als Verderber der Frömmigkeit (*asebeia*) gegenüber den alten Göttern zum Tode verurteilt wurde, ob die frühen Christen, die als Atheisten verschrien wurden, weil sie sich gegen die Verehrung des römischen Kaisers als Gott stellten, ob der Buddha, der die brahmanischen Opfer für die Götter ablehnte und Fragen nach der Unsterblichkeit, eines Anfangs oder Endes der Welt usw. offen ließ – sie alle wurden von den Mächtigen und Religionsdeutern ihrer Zeit als «Ungläubige» verurteilt.

Allerdings ist das, was verurteilt wurde, sehr verschieden. Der Buddha war skeptisch gegenüber jeder Behauptung, die nicht beweisbar bzw. empirisch überprüfbar war. Sokrates hielt nichts von der Anbetung von menschlichen Projektionen, von Göttern also, die willkürlich das Schicksal lenken würden, und Jesus wandte sich gegen den Missbrauch der Religion durch Politik und Macht.

Auch in der Neuzeit waren die ersten großen «Atheisten» meist nicht im wörtlichen Sinn Atheisten, sondern Mystiker, Pantheisten, Panentheisten oder Deisten: Gott ist *in* allem, oder er *ist* Alles, oder er ist ein

hinter allem anzunehmendes letztes Prinzip, das die Welt nach ihrer Entstehung sich selbst überlassen hat – aber er ist nicht der persönliche allmächtige Gott, der so viel Leiden und Widerspruch in der Welt zulässt. Er ist letztlich nichts anderes als das Selbstbild des Menschen, nur an den Himmel projiziert (Feuerbach). Oder er ist das «Opium des Volkes», das eingenommen wird, damit die unerträglichen sozialen Zustände erträglicher sind (Marx). Mehr noch, er ist Opium *für* das Volk (Lenin), das die Herrschenden den Unterdrückten verabreichen, damit diese stille halten, ein bewusster Priesterbetrug also zur Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft. Der Glaube an Gott würde sich erledigen, wenn die Massen des Opiums nicht mehr bedürftigen, wenn also das kommunistische Paradies auf Erden errichtet wäre.

Atheismus kann also *erstens* erkenntnistheoretisch begründet sein (die letzten Zusammenhänge der Welt sind nicht erkennbar). Atheismus kann *zweitens* eine aktive Gottesleugnung sein im Sinne eines Naturalismus (es kann prinzipiell nichts geben als das, was quantitativ in seinen Eigenschaften und Wirkungen messbar ist, was also Gegenstand der Naturwissenschaft ist). Atheismus kann *drittens* aus praktischen Gründen gefordert werden, weil der Glaube an Gott zur Legitimation ungerechter Herrschaft oder zur psychologischen (Selbst-)Entwürdigung benutzt werden kann (er kann ablenken von den wirklichen Aufgaben, die der Mensch in der Weltgestaltung zu leisten hat). Die Argumente sind respektabel, mit Ausnahme vielleicht der zweiten Position: Die Nicht-Existenz Gottes ist ebenso wenig beweisbar wie die Existenz. Indem die Argumente konsistent sind und ein entsprechendes Lebensgefühl vermitteln, kann man gut damit leben. Jahrhunderte des gelebten Atheismus beweisen dies: Atheisten können ebenso wie Theisten moralisch handelnde Wesen sein und sich an ästhetischen wie kognitiven Erlebnissen erfreuen. Sie können ihr Leben strukturieren, indem sie das Einzelne in einen Zusammenhang von Gesetzmäßigkeit einbinden und dies kognitiv und/oder rituell darstellen. Um nur ein altes Beispiel zu geben: Der Buddhismus als nicht-theistische Religion hat Jahrtausende lang Menschen ein sinnvolles Leben im *dharmā* (Weltgesetz) ermöglicht und zu einem Leben in spiritueller Erfahrung und sinnerfüllter Gemeinschaft angeleitet. Allerdings gibt es auch hier einen letztgültigen Begriff: den *dharmā*. Darauf vertraut der Buddhist. Für den modernen Atheisten ist dies vielleicht die Universalität der Vernunft. Kann er darauf verzichten? Die Konstruktion von Gottesbegriffen kann verstanden werden als die Vorstellung und Formulierung

eines Höchsten bzw. Absoluten in Bezug auf jede mögliche Welterfahrung.

### 3.2 Quellen des Wissens

Woher aber weiß der Mensch etwas über das, was manche Religionen «Gott» nennen? Einige Religionen behaupten, über spezielle Selbstmitteilungen dieses Höchsten Wesens zu verfügen (Offenbarung). Wer dem vertraut (Glaube), hält dies für wahr, wer dies ablehnt, ist ein A-theist im Sinne der Ablehnung dieses spezifischen Gottesbildes, wer die Frage offen lässt, ist Skeptiker. Hier gibt es wenig zu diskutieren, denn der Gläubige kann gerade deshalb an seiner Meinung festhalten, weil sie der Vernunft absurd erscheint. Mehr oder weniger plausible Gründe für die Annahme oder Ablehnung einer Gottesvorstellung können zwar gegeneinander abgewogen werden, doch absolute Gewissheit, die der Vernunft einsehbar wäre, kann es nicht geben.

Andere glauben, dass eine der Sinneserfahrung und dem Denken transzendente Wirklichkeit direkt erfahren werden kann. Dies sind die «Mystiker», und entsprechende Gruppen und Strömungen finden sich wohl in allen Religionen. Mit dem Begriff «Mystik» werden einerseits ein Bereich spezifischer Bewusstseinsenerfahrungen, andererseits die Mittel und Wege zu diesen Erfahrungen bezeichnet. Das Besondere der Bewusstseinsenerfahrung besteht darin, dass die Wirklichkeit als Einheit erfahren wird, die in sich geordnet ist, so dass ein Gefühl von Geborgenheit, Freude und unbedingter Freiheit für den Erfahrenden daraus folgt. Die *Wahrheit* der Erfahrung ist der Zusammenfall aller Gegensätze in einer Einheit oder dem Ganzen. Die christliche Tradition hat dies als *cognitio Dei experimentalis* (experimentelle Gotteserkenntnis) bezeichnet. Im Buddhismus wird eine ähnliche Erfahrung, nämlich die Einheit von allem als «Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit aller Erscheinungen» (*pratītyasamutpāda*), ganz anders begriffen, nämlich gerade als eine Erkenntnis, die jeden Schöpfer-Gott überflüssig macht. Die Erfahrung ist subjektiv, und die Gewissheit, dass jemand nicht verrückt, sondern «entrückt» ist, kann nur im intersubjektiven Diskurs gewonnen werden. Der aber ist abhängig von Deutungen und Projektionen aller Art. Aus der mystischen Erfahrung folgt jedenfalls nicht, dass ein bestimmtes Gottesbild (z.B. die Vorstellung von einem persönlichen Gott) bestätigt würde. Deshalb hat Karl Barth die Mystik als Atheismus deklariert.

Religiöse Wahrheit ist aber nicht Vermutung (*coniectura*) oder Meinung (*opinio*) über einen prinzipiell oder gegenwärtig ungewissen Sachverhalt, sondern Vertrauen (griechisch: *pistis*, lat. *fiducia*, engl. *faith*). Die Frage nach dem Gottesverständnis ist also keine theoretische, sondern eine existentielle: Auf welche Hoffnung will ich mein Leben begründen? Das, was mich dann «unbedingt angeht» (so Paul Tillich, 1886–1965), das ist mein «Gott». Auch diese Einsicht ist nicht neu. Martin Luther formulierte: Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott.

### 3.3 Personalität und Transpersonalität

A-theismus ist zunächst die Ablehnung eines theistischen, d. h. personal gedachten Gottes. Dafür gibt es gute Gründe: «Person» ist eine Kategorie menschlicher Erfahrung, ein personaler Gottesbegriff ist also Projektion des Menschen. Ein persönlicher Gott müsste sich, wenn er allwissend und moralisch ist, entsprechend verhalten. Das tut er offensichtlich nicht. Weder die Zeugnisse in den Religionen (auch nicht in der Bibel) zeichnen ein widerspruchsfreies Gottesbild, das frei wäre von Gewalt, Eifersucht, Hass usw., noch ist die Leidenserfahrung der Menschheit (Gewalt, Krieg, Leiden Unschuldiger) angetan, an einen solchen Gott zu glauben. Das «Theodizee-Problem», das heißt, die Schwierigkeit der Rechtfertigung eines allmächtigen Gottes, der gleichzeitig die Liebe sein soll, ist ein starkes Argument für den Atheismus. Büchner nannte es den «Fels des Atheismus».

Dass Gott nicht im Sinn des menschlichen Erlebens «Person» sein kann, ist von alters her bekannt. Auf diese Erkenntnis stützt sich die sogenannte «negative Theologie»: Von Gott kann nur gesagt werden, was er nicht ist. Denn alle Begriffe würden ihn auf die relative Ebene herabziehen und das widerspräche gerade dem Begriff einer «letzten Wirklichkeit». Von den Kirchenvätern (z.B. Gregor von Nyssa) über Dionysius Areopagita bis zu den Mystikern des Mittelalters und heutigen Denkern ist dies selbstverständlich. Im Hinduismus ist es das «*neti ... neti*» (nicht dies, nicht das) der Upanishaden. Und im Buddhismus sind ohnehin Begriffe und Vorstellungen leer (*śūnya*) in Bezug auf substantiellen Gehalt, alle Begriffe sind mental konstruiert (*prapañca*). Im Hinduismus ist die Wirklichkeit das eine *brahman* (ein Überpersönliches jenseits aller Eigenschaften und Begriffe), das gleichwohl in allen Erscheinungen der Wirklichkeit als «innerer Lenker» (*antaryāmin*) oder das tiefste Selbst (*ātman*)

präsent ist. Augustinus will Gott als dynamische Realität hinter der Welt, als ein in sich bewegtes Ganzes, denken. Aus den eben genannten Gründen will er deshalb auch besser den Begriff «Person» vermeiden und lieber *relatio* (Beziehung) sagen. Aber das sei letztlich zu abstrakt, und so sagt er «Person» nur, um nicht schweigen zu müssen. (De Trinitate 5,9,10) Zu einer «Relation» könne man sich nicht im Gebet verhalten. Oder doch?

In manchen Religionen wird Gott *präpersonal* gedacht, als Naturkraft, die kaum intelligenzgesteuert erscheint. In Judentum, Christentum und Islam herrscht das *personale* Gottesbild vor, das der Atheismus ablehnt. In vielen Strömungen des Hinduismus und im Buddhismus (aber auch in mystischen Traditionen) können wir von einem *transpersonalen* Gottesbild sprechen: Hier ist die «letzte Wirklichkeit» nicht weniger als Person, sondern mehr: z.B. ein sich selbst steuerndes Universum, das Information verarbeitet («lernt») und in Kommunikation aller Teilelemente sich selbst intelligent neu schafft. Der Mensch kann in tieferen Bewusstseinsschichten in diesen Kommunikationsstrom eintreten und so mit dem Grund der Wirklichkeit verbunden sein. Gibt es dann Gebet? Ja. Im Sinn eines meditativen Einheitsbewusstseins. Dann bete nicht mehr «ich» zu «Gott», sondern «Gott» selbst betet «in mir». Aber das sagt schon der Apostel Paulus (Römer 8).

### 3.4 Jenseits von Theismus und Atheismus?

Kann dies ein Atheist akzeptieren? Dies hängt an der Form des Atheismus, die wir oben vorgestellt haben. Ein «Gottesbegriff», der allen Prämissen moderner Erkenntnisse widerspricht, welche die Wissenschaften liefern, kann wohl kaum Konsistenz und Vertrauen (Glaube) herstellen. Aber: die Deutungen der modernen Naturwissenschaften sind nicht abgeschlossen. Es könnte einen vernünftig begründbaren Einheitsbegriff der Wirklichkeit geben, der sich verabschiedet von einem Materiebegriff, der mechanisch beschreibbare Interaktionen von Masseobjekten oder Körpern beinhaltet.<sup>2</sup> Vielmehr wäre dies ein Begriff von «Materie», der Potentialräumen entspricht, die Information tragen. Höhere oder subtilere Realisierungsformen des Materiellen können als emergente Phänomene konzeptualisiert werden. *Emergenz* besagt, dass eine systemisch ver-

---

<sup>2</sup> Zum Folgenden: G. Rager / M. von Brück: Grundzüge einer modernen Anthropologie, Göttingen 2012, bes. 170ff.

bundene Einheit neue Eigenschaften gegenüber den Ausgangsbedingungen hat. Mentale Prozesse (Denken, Fühlen, Gedächtnis usw.) unterscheiden sich qualitativ von den chemischen und elektrischen Reaktionen, die in den verschalteten Zellen ablaufen, wenngleich die mentalen Eigenschaften nicht ohne diese messbaren neuronalen Netzwerke auftreten. In diesem Sinn kann man sie also als emergent bezeichnen.

Um diese Suche nach dem einen zugrunde liegenden Prozess drehen sich philosophische Interpretationen der modernen Physik (Relativitätstheorien und Quantenphysik) und auch der Neurowissenschaften. Im Zusammenhang mit den Beobachtungen der Neurowissenschaften stellt sich die Suche vor allem als die Frage nach der Einheit zwischen der Perspektive der «Dritten Person» (die Perspektive, die es mit objektivierbaren materiellen Prozessen im Gehirn zu tun hat) und der Perspektive der «Ersten Person» (der Perspektive des subjektiven Erlebens und der damit verbundenen Bewusstseinsphänomene: der «Qualia»). Vorschläge gibt es viele; einer der bis in die breite Öffentlichkeit Aufsehen erregt hat und heute neu diskutiert wird, ist David Bohms Annahme einer impliziten Ordnung, die als Inbegriff einer Ganzbewegung (*holomovement*) allem Geschehen auf der Ebene der expliziten Ordnung zugrunde liegen könne. Andere, aber dem Bohm'schen Modell strukturell äquivalente Modelle, finden sich in der buddhistischen und hinduistischen Tradition.

Das Kontinuum der materiell-geistigen Evolution der Welt entfaltet Möglichkeitsräume, Strukturen, Kräfte, Anlagen, die in der Welt selbst liegen. Sie werden zwar erst im Verlauf der Evolution aktuell, aber sie sind schon immer potentiell impliziert, d. h. sie sind angelegt. Sie drücken sich in der Zeit aus, sind aber nicht selbst die Zeit. Jeder Dualismus von Materie und Geist verbietet sich hier, denn er ist nicht geeignet, die beobachtbaren Wechselwirkungen zu beschreiben, vor allem die Kausalität von unten nach oben wie auch von oben nach unten. Vielmehr entfaltet sich ein Potentialraum (Möglichkeitsnetz) in immer komplexeren Strukturen. Es ist also die Welt eine Selbstentfaltung des Einen, das wir Geist-materie oder Materiegeist oder auch ganz anders benennen könnten, jedenfalls nicht entweder Geist *oder* Materie. Weil Materie als Materie nur erscheint, wenn sie strukturiert ist, gibt es Materie nicht ohne das Struktur- und Formprinzip, das wir – mit der gesamten aristotelischen Tradition im Rücken – Geist nennen.

Das Ganze oder das Eine (*brahman, ātman, tad ekam*) im Hinduismus bildet ein feldartiges Netz, an dem Bewusstsein (Wahrnehmung und

Denken) als ein interner Aspekt gedeutet werden kann. Man müsste einen Begriff von Wirklichkeit denken, bei dem die Beziehungsstruktur in einem Phasenraum zumindest den gleichen Status erhalte wie die objektivierten Objekte in der klassischen Physik. Dann könnten die subtilen Manifestationen der «einen Energie» als nichtduale Relationenmuster begriffen werden, die quantitativ durch ihre Informationsdichte unterscheidbar sind. Dies würde einen Begriff der Nicht-Dualität von Beschreibungsformen des Materiellen und Mentalen ermöglichen. Die zugrunde liegende Wirklichkeit wäre als ein einziges Relationennetz gedacht.

#### 4. Leben in Relationen

Die Grundskizze des Weltbildes, das ich hier entworfen habe, erkennt die *Verbundenheit* aller Erscheinungen. Es ist ein *öko-sophisches* Weltbild, in dem das, was dem Menschen als materiell und das, was als geistig erscheint, zutiefst miteinander zusammenhängen. Es ist *eine* Wirklichkeit, die in verschiedenen Dimensionen (oder Subtilitätsgraden) erscheint. Meine Grundthese dazu lautet:

Die Welt ist komplex, aber nicht kompliziert. Grundgestalten der Natur und des Geistes bauen sich aus einfachen, regelmäßigen Formen (Kristalle) auf. Schönheit besteht im Regelmäßigen (räumlich) und in der Wiederholung (zeitlich). Das erleben wir in der Musik, im Tanz, in der Komplementarität von Farben und Formen. Allerdings ist das völlig Regelmäßige langweilig, weil nicht lebendig. Leben besteht in einer als Proportion noch wahrnehmbaren Abweichung von der Symmetrie, so dass sich Bewegung der Augen, des Ohres usw. ergibt. Vollkommenheit ist kein «es ist», sondern die Suche nach diesem «es soll werden». Das Maß ist die Suche nach dem, was noch nicht ist, aber erahnt «dahinter» liegt. Maßvolle Selbstgestaltung liegt in der Produktion von Qualität, die das Allgemeine abbildet in einem je unwiederholbar Besonderen. Diese Qualität ermöglicht Identifikation als Einzelner in einem größeren Zusammenhang, der Geborgenheit gewährt.

Ein solches Weltbild kann in Ritualen eingeübt und inszeniert werden. Sie verbinden den Menschen mit der kosmischen Ordnung. Rituale haben genau dies schon immer getan: die Ordnung, die in der Welt geglaubt (oder vermutet) wird, auf allen Ebenen – kosmisch, sozial, psy-

chologisch – abzubilden. Die «Unterbrechung», die das Ritual gegenüber dem Alltag bedeutet, inszeniert ein Erleben des hinter allen Widersprüchen existierenden Zusammenhangs der Wirklichkeit. Das erzeugt Hoffnung und Mut zum Handeln in Solidarität mit der gesamten Realität. So entstehen Lebensgewissheit und soziale Kommunikation, mehr noch: *kosmische Kommunion*.

#### 4.1 Gedachte Transzendenz als produktive Expression der Phantasie

Drei Aktivitäten des Menschen, die sich in kulturellen Diskursen ausdrücken, zeigen, dass sich der Mensch gestaltet, indem er seine eigene Gestaltung durch Produktion herstellt. In allen drei Bereichen begnügt sich der Mensch nicht mit dem, was er vorfindet, sondern er vermutet – im eben angedeuteten Sinne – eine andere Realität hinter der, die ihm in den Sinnen erscheint. Diese drei kulturellen Gestaltungsbereiche sind: *Religion, Kunst und Wissenschaft*. In der Religion entwirft der Mensch eine Ordnung der Dinge hinter dem Chaos der Lebenserfahrung. Er entwirft Transzendenz und inszeniert dieselbe im Ritus. In der Kunst entwirft der Mensch Bilder von der Wirklichkeit, wie sie in Wirklichkeit sei bzw. sein soll. Dies können Hoffnungsbilder der Schönheit sein (trotz aller Widerwärtigkeit) oder Bilder des Scheußlichen, die aufrütteln sollen und die Lethargie des Faktischen vertreiben. In der Wissenschaft erkennt der Mensch eine Mathematik und Geometrie in den Dingen gegen allen Anschein. Er entdeckt Gesetzmäßigkeit, also Ordnung, in und hinter dem scheinbar Zufälligen. Er entdeckt andere Zusammenhänge als die, die zunächst zu sein scheinen (die Sonne geht nicht auf, sondern die Erde dreht sich; die materiellen Körper sind nicht fest, sondern bestehen aus Quantenfluktuationen usw.). In diesen drei Dimensionen entwickelt der Mensch Phantasie, seine Lebensverhältnisse zu verändern.

Der Mensch lebt in Erwartungen. Diese Erwartungen projizieren ein Vorherwissen, das spielerisch Möglichkeiten der Zukunft entfaltet, die dann an Hand des Erfahrungsschatzes durchdacht werden. Dieses Wissen ermöglicht eine Sehnsucht über das Gegenwärtige hinaus, eine Überlegenheit über die Zeit und die Endlichkeit – und dieser Wunsch nach dem, was (noch) nicht ist, zeichnet den Menschen aus. Aufgrund des Zeitbewusstseins kann sich der Mensch die Zukunft vorstellen. Ja, er kann sich intuitiv in eine andere Wirklichkeit als die, die er gegenwärtig real erlebt, versetzen. Die denkende Imagination ist es, die das Endliche

übersteigt und Hoffnung über die jeweilige Gegenwart hinaus freisetzt. Hoffnung ist Ausdruck des Kreativen im Menschen, der sich über den Ist-Zustand erhebt. Hoffnung erzeugt ein Spannungsverhältnis, nämlich die Kluft von Wirklichkeit und Anspruch, von Sein und Sollen bzw. Wünschen. Aber Hoffnung ist zugleich Inbegriff der Aufhebung dieses Widerspruchs.

Projektive Phantasien haben eine individuelle und eine gesellschaftliche Seite. Auf der einen Seite hat jeder Mensch Hoffnungen für sein eigenes Leben, und diese Hoffnungen kreisen nicht nur, aber doch zentral, auch um die Frage nach der Grenze des Lebens, d. h. nach dem Tod und einem möglichen Jenseits. Auf der anderen Seite kann jeder Mensch als Mensch nur in einer Gesellschaft existieren, denn er ist, was er ist, in Beziehung zu anderen Menschen. Die Gesellschaft ermöglicht Leben und schränkt gleichzeitig mögliche Lebensgestaltung ein. Auch hier kreisen die Hoffnungen um die Möglichkeiten der Grenzüberschreitung dessen, was ist, also um eine Veränderung der gesellschaftlichen Zustände. In vielen Gesellschaften und besonders in den entsprechenden Religionen können wir beobachten, wie sich beide Dimensionen der Hoffnung in gegenseitiger Abhängigkeit ausgestalten und verändern.

#### 4.2 Religionen als Gegenstand der Religionswissenschaft

Ich unterscheide Gegenstand und Objekt des Denkens. Religionen sind kein Objekt, das abgrenzbar wäre von anderen Erscheinungen durch bestimmte Eigenschaften, die wesensmäßig und festgestellt werden könnten. Insofern ist die moderne Kritik der Religionswissenschaft an der klassischen Religionsphänomenologie notwendig gewesen. Aber ohne Phänomenologie, d. h. die Beschreibung von Erscheinungen, die als ebendiese Erscheinungen vergleichend wahrgenommen und einander zugeordnet werden, kommen wir nicht aus. Religionen entstehen in gesellschaftlichen Diskursen. Das, was Religion ist, wird in diesen Diskursen ganz unterschiedlicher Akteure jeweils neu «ausgehandelt». Dabei sind Institutionen, die sich als religiös deklarieren, nur einer der zahlreichen Akteure. Auch die Religionswissenschaft ist ein Akteur, insofern sie die Diskurse über Religion mitprägt. Dies in der manchmal sicher unübersichtlichen, aber doch kognitiv erfassbaren pluralen Methodik der Religionswissenschaft wahrzunehmen, ist eine historisch differenziert arbei-

tende neue Phänomenologie. Ich habe dafür den Begriff der historischen Hermeneutik geprägt.

### 4.3 Anthropologische Wurzeln der Religionen

Religionen wurzeln allerdings in anthropologischen Grunddaten, sonst wären sie überhaupt nicht mit einem Sammelbegriff darstellbar. Mir scheint, dass es sich dabei diachron und diatop variant um zwei Aspekte des Menschseins handelt. Die eine Wurzel: Religion ist Kompensation des Leidens und des Todes. Menschliches Leben ist fragil und nicht vorhersagbar. Die Zufälligkeit des Lebens ist etwas Erschütterndes. Menschen versuchen in Religionen, dem allen einen Sinn zu geben, d. h. das als zufällig Erlebte in einen weiteren Rahmen zu stellen, in dessen Deutungsmustern es einen Sinn bekommt. Die andere Wurzel: Religion ist das ekstatische Erleben. Menschliches Erleben ist ja nicht nur Leiden und Tod und Krankheit, sondern auch Ekstase, d. h. Momente der totalen und nicht intentional gesteuerten Beglückung treten in unterschiedlichen Zusammenhängen auf. Auch hier wird das Kontingente des unmittelbaren Erlebens in einen größeren Zusammenhang gestellt. Das kann in der Betrachtung der Natur geschehen oder in der Musik, in der Kunst überhaupt, natürlich auch in der Erotik. Religionen drücken beide Aspekte aus, sie sind die (rituelle) Performanz der Einordnung kontingenten Erlebens in als gesetzmäßig geglaubte größere Zusammenhänge.

Diese Zuordnungen sind allerdings historisch kontextuell, d. h. plural. Religionen sind, wie auch Sprachen, unterschiedliche Zugangsweisen zur Welt, die ihre eigene innere Überzeugungskraft, Bildungskraft, Metaphernkraft haben, Geschichten erzählen, und die überzeugend sind – oder eben auch nicht. Aber Religionen gegeneinander abzuwägen in dem Sinne, dass die eine als solche wahr sei, die andere aber falsch, ist so wenig möglich wie das Abwägen der Sprachen in dieser Hinsicht. Natürlich gibt es richtige und falsche Aussagen, der Maßstab ist aber jeweils ein selbst wieder kontingentes bzw. historisch bedingtes Bezugssystem. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Notwendigkeit einer pluralistischen Betrachtungsweise.

Zunächst ist die Zugehörigkeit zu einer Religion meistens keine Entscheidung, sondern man wird hineingeboren in eine bestimmte kulturelle Situation. Die Ursprungsfamilie ist das prägende soziale Milieu, aus dem sich dann auch religiöse Prägungen, psychische Grundhaltungen wie Ur-

vertrauen oder eben Angst, ergeben. Erst in der Pubertät und im Erwachsenenalter lernt man, kulturelle Erfahrungen miteinander zu vergleichen, weil man Unterschiede kennengelernt hat. Aus der Wahrnehmung des Unterschieds ergibt sich die Möglichkeit zur Unterscheidung. Dies beinhaltet allerdings auch die Erkenntnis, dass Religionen ja keineswegs so einzigartig und ursprünglich sind, wie man vielleicht bisher aus Mangel an Kenntnis angenommen hatte, sondern dass religiöse Identitäten von Anfang an in synkretistischen Situationen wurzeln, dass alle Religionen immer auf jeweils anderes bezogen und aus vielen Elementen zusammengesetzt sind. Das Christentum etwa ist eine Mischung aus jüdischen, griechischen, ägyptischen und dann eben auch germanischen Elementen. Das ist in anderen Religionen nicht anders. Der Unterschied heute ist, wie mir scheint, dass wir erstens die gesamte Welt im Blick haben – die fremden Kulturen sind nicht mehr fremd, sondern am je als eigen reklamierten Ort präsent, sie sind aufeinander bezogen und vermischen sich wechselseitig in ihren Legitimationen –, und dass zweitens die individuelle Entscheidungsfreiheit in einem Maße gegeben ist wie noch nie zuvor in der Geschichte. Denn Religionen sind ja nicht nur individuelle Erfahrungen, sondern auch soziale Systeme. Sie geben Staaten ein Rechtssystem, sie legitimieren oder delegitimieren ein Rechtssystem und Herrschaftssysteme, und damit sind sie politisch relevant und von den entsprechenden Herrschenden entsprechend benutzt worden, ebenso aber auch von Emanzipationsbewegungen, die die jeweilige Herrschaft herausfordert und in Frage gestellt haben. Religionen sind öffentlich, sie aufs Private beschränken zu wollen, entspricht nicht dem, was die Religionsgeschichte an Daten liefert. Auch die Zeitgeschichte lehrt die öffentliche Präsenz von Religionen. Damit ergibt sich das Problem differenter Geltungsansprüche. Und dies kann nur im pluralistischen Diskurs aufgegriffen werden.

Diese These muss unterschieden werden von einem Begriff der Toleranz, der hier eher irreführend ist. Bereits Goethe wollte aus gutem Grund Toleranz nur vorübergehend gelten lassen, weil in ihr ein Machtgefälle zum Ausdruck komme, das sich in Toleranz als herablassender Haltung zeige. Toleranz müsse vielmehr zur Anerkennung des anderen führen. Aber wie? Denn Geltungsansprüche sind Ansprüche, denen in jedem Gemeinwesen auch Grenzen gesetzt werden. Der Toleranzbegriff in der Aufklärung war begründet worden mit der Einsicht, dass jede religiöse Position «inkonsistent» (Voltaire) sei, die Konfessionen seien wie

verschiedene Münzprägungen, die den gleichen Wert hätten. Ob aber etwa auch dem Atheisten Duldung gewährt werden solle, war strittig. Rousseau plädiert für (beinahe) unbegrenzte Toleranz gegenüber Meinungen mit der Ausnahme, dass es keine Duldung der Intoleranz geben könne. Für Lessing erweist sich die Authentizität einer Religion an den Taten, an der Ethik also bzw. an der individuellen wie sozialen Wirkung. Aber auch das bedeutet, dass der Duldung des Anderen Grenzen gesetzt sind, die am ethischen Nutzen festgemacht werden. Angesichts dieser Denkfigur hat auch die Aufklärung ein Abgleiten ins Totalitäre nicht vermeiden können. Zwar wurde der Begriff der Toleranz nach den beiden Weltkriegen im 20. Jh. dahingehend weiter entwickelt, dass der Andere nicht nur geduldet werden solle, *obwohl* man sein Argument für falsch hält, sondern *weil* man ihn im Irrtum meint, ihm als Person aber die Würde unabhängig von seiner Meinung zusprechen müsse. Auch das bedeutet aber nicht, dass alles gleich gültig sei, weil es gleichgültig ist, sondern dass das Gute als gleich gültig gelten solle. Was aber das Gute ist, wird im gesellschaftlichen Diskurs verhandelt. Es müssen Maßstäbe dafür entwickelt werden, was als gut gelten könne. Voraussetzung dafür ist der Glaube an die Allgemeingültigkeit der Vernunft.

Alle Religionen haben Gewalt gerechtfertigt. Und unsere moderne Frage ist immer noch: Muss Gewalt gerechtfertigt werden? Muss man mit Gewalt eingreifen, wenn ein Mensch geschunden wird? Oder ganze Gruppen von Menschen geschunden werden? Oder sind nur gewaltfreie Aktionen legitim? Aber was ist dann Gewalt bzw. Gewaltfreiheit? Beschränkt sich die Frage auf die physische Ebene, oder gibt es auch eine legitime Frage nach der Gewalt bzw. Gewaltfreiheit auf der psychologischen und mentalen Ebene?

#### 4.4 Praxis des Erkennens und Handelns

Wie kann zunächst der Diskurs über diese Fragen gewaltfrei und ohne unzulässige Fremdbestimmung geschehen? Diese Frage ist nicht neu. Sie ist zentral für die Religionen, auch für die Philosophie und die Psychologie. Wie komme ich zu einem möglichst wenig fremdbestimmten Bewusstsein und damit zu gewaltfreien Diskursen? Das Problem kann nur interdisziplinär erforscht und dann womöglich beantwortet werden. Mir scheint, dass der Buddhismus wie keine andere geistige Tradition hier bahnbrechende Analysen geleistet und Lösungsmöglichkeiten vorge-

schlagen hat. Das ist einer der Gründe dafür, weshalb ich das, was man Buddhismus nennt, für mehr als nur einen legitimen Gegenstand der Religionswissenschaft (und anderer Disziplinen) halte, sondern für ein kognitionstheoretisch zu beschreibendes Werkzeug für Erkennen überhaupt. Aus diesem Grund verstehe ich mich auch als Religionswissenschaftler, der einerseits distanziert-beschreibend analysiert, andererseits Aspekte des Buddhismus (und des Christentums) praktiziert, was nichts mit einer Vermischung von distanzierter Wissenschaftspraxis und engagierter Religionsausübung zu tun hat, sondern mit dieser kognitionstheoretisch beschreibbaren Praxis.

Denn wofür wird der Mensch geschult, wenn er sich buddhistischer Geistesschulung unterzieht? Er wird dafür geschult, seine eigenen Wahrnehmungs- und Gestaltungsmuster zu erkennen. Dabei geht es zunächst um eine Konzentrationsschulung, die mit dem ganzen Körper und mit dem Atem verbunden ist. Man lernt also alle bewusstseinsinternen Prozesse, Gefühle und Gedanken, von außen anzuschauen. Je mehr man meditiert und je mehr man in diese Form der Übung eindringt, desto besser kann man die eigenen Impulse, das eigene Funktionieren des Bewusstseins durchschauen und dann auch steuern.

Auch hier lässt sich eine mögliche Selbstpositionierung durch die Wahrnehmung des Buddhismus (und entsprechend dazu auch anderer Religionen) in der Geschichte analytisch aufklären. Wenn man die Geschichte des Buddhismus in Europa betrachtet, kann die historisch-hermeneutische Methode hilfreich sein.<sup>3</sup> Der Buddhismus ist mehr als eine religiöse Modeströmung. Die Begeisterung für Indien setzte in Europa etwa um 1800 ein, und sie war verbunden mit dem Bestreben um eine Erneuerung der Kultur: kognitiv, emotional und sozial. Im 19. Jahrhundert ging es wesentlich um die Ethik, das Verhalten, und um die rationale Philosophie. Man meinte, im Buddhismus ein Gegenmodell zur europäischen Religionskultur erkennen zu können, weil man glaubte, dass es im Buddhismus keine Dogmen und keine Rituale gebe, die konfessionell spalten, sondern dass es sich um eine rationale Philosophie und ein-sichtsvolle Psychologie handle. So nahm man den Buddhismus wahr, ohne die Realität des Buddhismus in Asien zur Kenntnis zu nehmen. Doch dann setzte im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg und da-

---

<sup>3</sup> Diese habe ich entwickelt in: M. von Brück / W. Lai: Buddhismus und Christentum, München 1997, 638ff.

nach eine neue Wahrnehmung des Buddhismus ein. Das hängt wiederum mit den europäischen Perspektiven und Projektionen zusammen, die aus der Katastrophe des Krieges und des Zusammenbruchs des Selbstbewusstseins der europäischen Überlegenheitsmentalität eine Alternative suchten: Der Buddhismus galt nun als Alternative für die zerbrochene Bewusstseinskultur durch neue und pädagogisch relevante Bewusstseins-schulung, also Meditation. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte eine Begeisterung für Ostasien noch einmal neu ein. Diese Begeisterung kam von Amerika und hängt mit der amerikanischen Japan- und Chinapolitik zusammen. Das Zen, das aus China und Japan kommt, faszinierte nun nicht nur einige Intellektuelle, sondern wurde in breiteren Bevölkerungsschichten aufgenommen – zunächst in Künstlerkreisen, dann in der 68er-Bewegung in der Hippiekultur, und dann auch in einigen katholischen Orden. Heute wird daraus eine Kultur der Achtsamkeit, die das Gesundheitswesen und das Bildungswesen der westlichen Welt erfasst hat. Das Thema der Achtsamkeit ist in den letzten Jahren aus der rein religionskulturell geprägten Szene herausgewachsen in die Wissenschaft hinein, wir haben Achtsamkeitskongresse in Zusammenhang mit medizinischen und neurowissenschaftlichen Fragen und Medizinkongressen, als Therapieformen bereits breit institutionalisiert. Plötzlich spielt dieses buddhistische Konzept der Achtsamkeit und der Achtsamkeitsschulung eine Rolle in solchen Prozessen der Gesellschaft, die wir zunächst meist gar nicht mit Religion verknüpfen.

Der Buddhismus hat für diese Zusammenhänge eine Philosophie entwickelt auf der Grundlage einer Psychologie, also einer Einsicht in die Funktionsweisen des Bewusstseins. Die Einsicht ist, dass das Ganze ein umfassendes System ist. Demnach ist der Andere nicht einfach der Andere, sondern ein Aspekt von mir. Bestimmung von Alterität und Identität sind wechselseitig voneinander abhängige Ereignisse. Dadurch wird das Subjekt angeregt so zu handeln, dass es dem Anderen nicht schadet, denn Schädigung ist dann immer Selbstschädigung. Das betrifft auch die Grundstruktur des Denkens, die ich in dem hier entworfenen Sinn als *Struktur der inklusiven Identitätsdifferenz* bezeichnen möchte. Das bedeutet, dass Pluralität in wechselseitigen Relationen gedacht werden kann. Und das ist eine Inklusivität. Darum spreche ich von einem inklusiven Pluralismus und einer pluralistischen Inklusivität. Beide Perspektiven bedingen einander. Selbstredend ist dies auch anwendbar auf die Religions-theologie.

Die Weigerung, solche Zusammenhänge zu erkennen und daraus individuelle, wissenschaftsethische und sozialetische Konsequenzen zu ziehen, habe ich in verschiedenen Publikationen als Dummheit bezeichnet.<sup>4</sup> Dies ist in der Tat ein Grundübel, wohl nicht nur unserer Zeit. Dummheit hängt mit Egoismus, mit der Einbildung einer egozentrischen Perspektive zusammen. Eine solche ist nicht nur theoretisch, sondern auch moralisch übel, weil Dummheit Selbstreflexion, Selbstkritik und damit auch Veränderungsbereitschaft verhindert. Solche Dummheit kann sich institutionalisieren in Bildungssystemen, auch in politischen Systemen, selbstverständlich auch in religiösen Systemen, in denen man seine Identität behaupten muss dadurch, dass man sich am besten nicht verändert. «Glaubwürdigkeit» wird dann mit dem Beharrungsprinzip verwechselt, während Wandel als Schwäche interpretiert wird. Das ist bereits bei Brecht thematisiert in der berühmten Geschichte vom Herrn K.: «Sie haben sich gar nicht verändert», «Oh», sagte Herr K., und erbleichte.»<sup>5</sup> Wir setzen hingegen ständig darauf, unsere eigenen Bedürfnisse nach Stabilität zu befriedigen, nach einer Ego-Stabilität, die dann nach außen projiziert wird. Das Bedürfnis nach festen Strukturen prägt unsere Selbstbilder und wird der Erkenntnis einer sich wandelnden pluralen Wirklichkeit nicht gerecht. Dies zu durchschauen, ist eine Aufgabe des Denkens. Das ist, wie mir scheint, eine der Wurzeln einer pluralistischen Religionstheologie.

Ich vermute, dass wir heute überhaupt keine andere Wahl haben, als die Pluralität zu reflektieren, also pluralistisch zu denken und damit theologisch das zu entwerfen, was der Begriff «interreligiöse Theologie» besagt. Denn wir leben in einer Weltgesellschaft, die miteinander vernetzt und voneinander abhängig ist in Kommunikationen, die unterschiedliche Wertvorstellungen, Erfahrungen und Symbole miteinander ins Gespräch bringen, die Kulturen in ihrer Geschichte hervorgebracht haben. Was wir brauchen, ist die Bewusstwerdung dieser Situationen, und das kann nur in einem gleichberechtigten Diskurs aller Partner, die dafür bereit sind, auf Augenhöhe geschehen.

---

4 M. v. Brück: *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*, München 2005<sup>3</sup>, 133ff.

5 B. Brecht: *Kalendergeschichten*, Hamburg 1953, 117.