

Identität und Dialog

Michael von Brück

Die eigene Identität und die Identität des Anderen verändern sich kontinuierlich im Dialog. Der Reflexion dieser Prozesse sollen einige Grundüberlegungen vorangestellt werden.

Grundüberlegungen

Erstens: Die gleichzeitige Teilhabe an verschiedenen Identitäten, d. h. die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Traditionen, Gruppen, religiösen Symbolsystemen usw. ist ein historisches Faktum. Genau deshalb stellt sich die Frage: Was bedeutet dieses Faktum logisch und theologisch? Logisch müssen die Begriffe Identität und Pluralität bzw. Pluralismus geklärt werden. Theologisch stehen die Begriffe Wahrheit und Heil und ihre Beziehung zueinander zur Debatte.

Zweitens: Neben den genannten Problemen müssen auch ein psychologisches und ein epistemologisches Problem geklärt werden,¹ nämlich die Beobachtung, dass es eine unvermeidliche Asymmetrie in der menschlichen Entwicklung gibt: Die Lernprozesse während der ersten Lebensjahre des Menschen laufen verschieden und fundamental anders ab als die Lernprozesse in späteren Phasen des Lebens, wenn Grundstrukturen des Gehirns bereits ausgereift sind. Die Muttersprache wird anders erlernt als später hinzukommende Sprachen. Während der ersten Lebensjahre werden aufgrund der Plastizität des Gehirns synaptische Verbindungen und Strukturen so angelegt, dass Muster der Erfahrung gelegt werden, die zwar später erweitert und verändert werden können, aber immer auf dem Hintergrund der Strukturen von Informationsverarbeitung, die in der frühen Kindheit angelegt worden sind. Für einige Modi des Erfahrens und der Strukturierung von Information gibt es sogar Zeitfenster, die, wenn sie verstrichen sind, nicht mehr geöffnet werden können, d. h. es ist später keine gleichwertige Herausbildung die-

ser Fähigkeiten mehr möglich. Diese basalen Strukturen prägen ganz wesentlich das, was wir – wie der griechische Begriff deutlich macht – Charakter nennen. Die frühen Lebensjahre sind fundamental-formativ. Späteres Wissen wird zusätzlich erworben und wird in den Mustern der angelegten Strukturen interpretiert, d. h. es wird eingegliedert in bestehende Identitäten von Informationsverarbeitung und Beurteilung. Daraus folgt, dass sich der Mensch im späteren Leben sehr wohl neue Identitäten erwerben kann, aber dies ist qualitativ verschieden von der frühen Identitätsbildung, denn spätere Identitäten bilden Cluster um die bereits bestehende Identitätsmatrix. Diese empirisch überprüfbare Asymmetrie hat Konsequenzen für die kulturelle Identitätsbildung, einschließlich der Etablierung religiöser Identitäten. Ich schließe hier die Frage aus, ob es möglich ist, während der frühen Kindheit in zwei (oder mehr) Muttersprachen und religiösen Identitäten simultan aufzuwachsen. Es scheint genügend Evidenz zu geben, dass genau dies der Fall sein kann. In der Regel jedoch erwerben wir eine kulturelle Identität in der frühen Kindheit und zusätzliche Identitäten im späteren Leben. Aber wie? Und was überhaupt ist Identität?

Bemerkungen zum Problem der Identität

Im gegenwärtigen Zusammenhang kann der Begriff der Identität auf zweierlei Weise analysiert werden, zuerst als philosophischer oder epistemologischer Begriff, zweitens als psychologischer und soziologischer Begriff. Philosophisch besteht Identität dann, wenn sich etwas auf sich selbst bezieht und in diesem Bezug „mit sich selbst identisch“ ist. Was aber bedeutet die Formulierung „mit sich selbst“? Etwas Gegebenes erscheint als Repräsentation für sich selbst in der Weise, dass dabei die Objektivierung eines Subjekts stattfindet. Wenn dem so ist, sind der Identifizierende und das Identifizierte gleichzeitig dasselbe und nicht dasselbe. Interessanterweise spielt dabei die Zeit eine Rolle, denn Identität impliziert Identifikation, und das bedeutet Temporalität bzw. Prozesshaftigkeit. Mit anderen Worten: Identität ist nicht ein Faktum, sondern ein Prozess, d. h. Identität ist im Werden. Dazu könnte noch viel gesagt werden, aber für unser Argument kann dies genügen.

Zweitens bezeichnet psychologische Identität ein Cluster von Abhängigkeiten: Wir hängen ab von Beziehungen, die während der unterschiedlichen Lebensstadien etabliert worden sind, also z. B. von Beziehungen zu den Eltern, den Lehrern, der Sprache, der Umgebung im Allgemeinen. Psychologische Identität ist die Funktion sozialer Prozesse, die in der sich wandelnden

Identitätsmatrix unablässig neu interpretiert und reinterpretiert werden. Beziehung ist nicht symmetrisch: „Meine“ Identität hängt ab von gegebenen Beziehungen, und meine eigene Interpretation ist immer eine Re-formulierung oder Re-präsentation dessen, was Gegenstand der Erfahrung gewesen ist. Das bedeutet, dass Identität als Prozess der Identifizierung jeweils eine Verschiebung von „etwas“ in einen neuen Kontext darstellt, und dieser Kontext ist meine gegenwärtige Erfahrung. Da diese Erfahrung geprägt wird durch Felder von Relationen, die während des Lebens und in unterschiedlichen sozialen Kontexten differieren, lebt der Mensch natürlicherweise gleichzeitig in verschiedenen psychologischen Identitäten, die von unterschiedlichen sozialen Kontexten bestimmt werden. Um ein Beispiel zu geben:

Als Sachse, der in Bayern lebt, kommt mir eine Identität als Sachse zu, die unverwechselbar und erkennbar ist durch meinen Akzent in der deutschen Sprache. Als Deutscher, der in Europa lebt, habe ich eine Identität als Deutscher, unverwechselbar und erkennbar durch meinen deutschen Akzent, wenn ich Englisch oder eine andere europäische Sprache spreche. Als eine Person, die – sagen wir – in Afrika lebt, bin ich leicht identifizierbar als Europäer im Unterschied zu Amerikanern oder Asiaten, d. h. mir kommt in jedem Fall eine Identität zu, die nicht einfach gegeben ist, sondern die ich, zumindest teilweise, in einem Kontext wähle, um angemessen in einem Beziehungsgeflecht interagieren zu können. Wenn ein außerirdisches Wesen (ET) den Planeten Erde besuchen würde, wäre ich leicht identifizierbar als Mensch im Unterschied zu ET.

Aus diesem Gedankenexperiment ergibt sich, dass Identitätsbestimmung zwei Merkmale aufweist: Erstens handelt es sich um einen Prozess, der zu immer wechselnden Ergebnissen führt, zweitens überlappen Identitäten einander und können simultan sein, ähnlich definierten Systemen wie chinesischen Kästchen, bei denen das größere die jeweils kleineren enthält. Unter bestimmten Umständen allerdings können (kontradiktorisch definierte) Identitäten einander ausschließen wie bei der Geschlechtsidentität, wo dieselbe zu dem Ausschließlichkeitsmerkmal der Identifikanden wird. Das jedoch besagt nicht, dass die Subjekte, die auf diese Weise gegenseitig exklusiv identitäts-markiert sind, nicht beide als Menschen identifizierbar wären, d. h. in einer anderen Ordnungsebene wird die exklusive Identifikation neu relationiert und damit integriert.

Das eben Gesagte ist gültig auch für die Bestimmung religiöser Identitäten. Man betrachte den Begriff Hinduismus. Wir wissen, dass der Hinduismus in sich verschiedene Religionen enthält, wenn man eine typologische Religionsbestimmung zu Grunde legt, wie sie in den Kulturwissenschaften

üblich ist und von einer großen Zahl von Gelehrten angewendet wird. Aber von denjenigen, die vom Westufer des Indus-Flusses aus schauten, wurden alle jenseits des anderen Ufers als „Hindus“ betrachtet, Buddhisten eingeschlossen. Später wurde der Begriff „Hindu“ differenzierter eingesetzt, und die Buddhisten fielen nicht mehr unter diese Klassifikation. Aber bis heute betrachten viele Hindus selbst den Buddhismus als eine Spielart ihrer eigenen Identität, nämlich als „Export-Hinduismus“. Im Bezug auf das Christentum ist das nicht anders. Sind sowohl Protestanten als auch Katholiken „Christen“? In einem bestimmten Sinne gewiss, aber unter anderen, vornehmlich ekklesiologischen Gesichtspunkten, möglicherweise nicht, wie zumindest der Vatikan nicht müde wird hervorzuheben! Darüber hinaus verwenden verschiedene ostasiatische Sprachen unterschiedliche Begriffe, um Katholiken und Protestanten zu bezeichnen, und die Frage nach der Identität beider Gruppen hängt ab von psychologischen, politischen und sozialen Umständen. In Japan waren während der Zeiten der Verfolgung unterschiedliche christliche Gruppen, Katholiken wie Protestanten, der Verfolgung ausgesetzt, d. h. sie fanden sich in einer Identität. Aber hinsichtlich der institutionellen Struktur, der Selbstdefinition und auch der theologischen Selbstbestimmung, die historisch konstruiert war und ist, müssen wir von differierenden und vielleicht differenten Identitäten sprechen.

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, dass bereits der Identitätsbegriff zeigt, dass Identität ein Konstrukt in multiplen Beziehungen ist, die interpretiert werden müssen in einer prinzipiell nicht begrenzbaren Menge von pluralen Bestimmungen. Wenn wir also Identität diskutieren, ist es unvermeidlich, dass wir es dabei mit einem pluriformen und nur pluralistisch erfassbaren Referenzfeld zu tun haben. Identität konstituiert „ich“ und „wir“ im Angesicht von bzw. in der Interpretation von etwas als „anders“. Daraus folgt, dass Identität Pluriformität ist. Wie aber kann Pluriformität oder Pluralität verstanden werden? Oder anders ausgedrückt: Was ist religiöser Pluralismus, wenn der deskriptive Begriff der Pluriformität generalisiert wird als Grundmuster religiöser Realität?

Bemerkungen zum Begriff des Pluralismus

Historische Entwicklungen

Historisch gesehen ist der moderne westliche religiöse Pluralismus eine politische und intellektuelle Einstellung, die als direkte Folge der schmerzhaften Erfahrungen aus den religiös gerechtfertigten Kriegen im Europa des 17. Jahr-

hunderts interpretiert werden muss. Das Christentum war konfessionell und politisch gespalten. Aus diesem Grunde war der erste Schritt ein *pragmatischer Pluralismus* in der Politik, der politisch die unterschiedlichen Ansprüche verschiedener Formen des Christentums anerkannte angesichts der Unmöglichkeit, eine monolithische Form des Christentums politisch durchzusetzen, die zuvor durch das monotheistische Prinzip „ein Gott, ein Kaiser/Papst, ein Gesetzssystem, eine Gesellschaft“ legitimiert worden war. Dieses Konzept war freilich nie wirklich politische Realität, aber seit der Zeit der Römischen Kaiser stützte es den ideologischen Anspruch zentralisierter Macht, die im Christentum auf dem religiösen Monotheismus begründet war. Das moderne liberale und pragmatische Prinzip der Gewaltenteilung (Exekutive, Legislative, Judikative) ist hingegen zur Grundlage der Freiheit des Individuums geworden² und ist als solches die Anerkennung der pluralistischen Struktur menschlicher Beziehungen, in deutlicher Unterscheidung zu jedem monistischen System.

Dieser pragmatische Pluralismus hatte allerdings noch keine präzise theoretische Fundierung, denn der Begriff der Einheit der Wahrheit war im Rahmen einer vor-kritischen Korrespondenz (*adaequatio*) von Faktum und wahrem Begriff noch gültig. Die Wahrheit der Wissenschaft und die Wahrheit der Religion waren noch nicht klar voneinander geschieden. Das änderte sich im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung. Hier wurden die Grundlagen eines *theoretischen Pluralismus* entwickelt, allerdings mit ganz unterschiedlichen und ambivalenten politischen Konsequenzen. Das Argument gründete in der Unterscheidung von Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit. Der Glaube wurde nun nicht mehr dem Beweis durch die Ratio unterworfen, denn Kants kritische Analyse hatte gezeigt, dass wir nur durch die Kategorien des begrenzten menschlichen Verstandes gefiltert wissen, was wir wissen können, und diese Wahrnehmungs- und Erkenntniskategorien sind sowohl angeboren (Zeit, Raum) als auch kulturell konditioniert (Sprache).³ Religion wurde eine Angelegenheit der praktischen Vernunft, und das beste Beispiel der daraus folgenden Einstellung findet sich in Lessings *Nathan der Weise*, der erklärt, dass der echte Ring nicht theoretisch erkannt werden könne, sondern praktisch geprüft werden solle. Damit wird das Urteil über die Wahrheit suspendiert oder verschoben, was einen Raum der Toleranz eröffnet, allerdings im Rahmen der Argumente der praktischen Vernunft.

Der theoretische Pluralismus hat verschiedene Realisierungsformen, die unterschieden werden müssen, zumal sie unterschiedliche historische Konsequenzen gehabt haben:

- *Logischer Pluralismus*⁴, der die Unterscheidung von Erkenntnis und Meinung erlaubt. Erkenntnis, vor allem mathematische Erkenntnis,

kann nicht pluralistisch gefasst werden und womöglich dem Kompromiss unterliegen, denn hier lassen sich wahr und falsch einander ausschließend beweisen. Meinungen hingegen beruhen auf Faktoren des Mehr oder Weniger, sie sind vorläufiges Wissen, das aufgrund fortschreitenden empirischen Erkennens veränderlich ist, woraus folgt, dass Meinungen einander nicht ausschließen müssen, d. h. eine widerstreitende Meinung kann geschätzt und toleriert werden, selbst wenn man gute Gründe anführen kann, dieselbe nicht zu teilen.

- *Pragmatischer Pluralismus*⁵ argumentiert im Kontext einer Theorie des Wissens gegen jede monistische Voraussetzung, die nur ein einziges metaphysisches Prinzip setzen will, und für ein Verstehen von Religionen und ihrer Ideen auf der Grundlage ihrer je spezifischen Geschichte, wodurch sich der Pluralismus von allein ergibt.
- *Politischer Pluralismus*⁶ ist ein Produkt der sozialen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts und setzt voraus, dass Individuen frei sind, sich politisch zu organisieren, um ihre jeweiligen Interessen in Gruppeninteressen zu bündeln und auszudrücken bzw. für dieselben in legaler Form zu kämpfen. Nicht nur die Pluralität politischer Parteien, sondern auch die Organisation von Gewerkschaften, kulturellen Bewegungen, Lobbygruppen usw. sind Ausdruck dieses Prinzips, das darin besteht, den sozialen Konsens durch Verhandlung im Diskurs mittels des zivilisierten Antagonismus von Gruppeninteressen herzustellen.
- *Historischer Pluralismus*⁷ ist eine moderne Entwicklung, die auf der soziologischen Erkenntnis beruht, dass unterschiedliche Gruppen (ökonomisch definierte Klassen, Milieus, religiöse Denominationen) in ein und demselben historischen Kontext verschiedene historische Erfahrungen machen. Diese Tatsache soll sodann rechtliche Konsequenzen haben, insofern zwischen der Privatsphäre des Individuums und der Öffentlichkeit, die der Staat repräsentiert, eine Ebene eingezogen wird, die in „Genossenschaften“ derartige divergente historische Erfahrungen und Interessen bündelt. Genossenschaften sind sich frei organisierende Gruppen (Familie, Gesellschaften, Kirchen), die hinsichtlich der Wahrnehmung und der Interpretation der sozialen Prozesse differieren, weshalb eine spezifische Perspektive des „sozialen Gesetzes“ diese Pluralitäten in einem funktionsfähigen Pluralismus wirksam vermitteln kann. Diese Debatte führte zu der umfassenderen These, dass die Struktur einer Gesellschaft in sich selbst pluralistisch sei, und zwar sowohl im Bezug auf die historischen Erfahrungen als auch hinsichtlich der Wahrnehmung und Konstruktion historischer Identitäten.

Das gegenwärtige *Konzept einer pluralistischen Gesellschaft* im Rahmen der Marktwirtschaft und der Gesellschaftsorganisation nach demokratischen Regeln beruht auf all den hier aufgezählten Aspekten historischer Erfahrung und den theoretischen Voraussetzungen, die damit verbunden sind. Dieses Konzept ist Inbegriff des organisierten Austauschs, der differierende und auch einander widersprechende Interessen von Individuen und Gruppen ausbalanciert, und zwar auf der Basis gleichberechtigter und gerechter *Partizipation*: Idealerweise sollte jedes Individuum als solches oder indem es sich in Gruppen organisiert in der Lage sein, ökonomisch am freien Markt zu partizipieren und politisch am Prozess der Kommunikation und der Meinungsbildung in der Gesellschaft teilzunehmen. Das Gesetz muss dann nur das faire Spiel garantieren und für Zugang zu den Ressourcen sorgen. Es geht nicht um die Frage nach der Wahrheit, sondern um den gleichberechtigten Zugang zu den Mitteln der Teilhabe an den sozialen Prozessen einer Zivilgesellschaft. Alle religiösen Wahrheitsansprüche haben sich diesem Prinzip unterzuordnen.

Allerdings haben Religionen in den meisten Fällen eine andere Agenda: Sie beanspruchen für sich, im Besitz der Wahrheit *und* des Heils bzw. des Zugangs zum Heil zu sein, mit der Begründung, sie verfügten über eine spezifische Offenbarung und müssten – im Fall der missionierenden „Weltreligionen“ – ihren Lebensweg als den *alleinigen* Weg zur vollkommenen menschlichen Erfüllung propagieren. Man sieht: Ein Element vor-kritischer Einheit von kognitiver und existentieller Wahrheit ist in den meisten theologischen Systemen, insofern diese den eben genannten religiösen Anspruch reflektieren, unweigerlich gegeben. Moderne „protestantische“ Bewegungen (im Christentum wie im Judentum aber auch im Hinduismus, Buddhismus und im Islam oder anderen Religionen) versuchen zwar, Kants kritische Unterscheidung zur Geltung zu bringen, indem sie für eine Unterscheidung der Frage nach der *Wahrheit als Erkenntnisproblem* und der Frage nach dem *Heil als Problem der existentiellen Verwurzelung* optieren, aber die so genannten „fundamentalistischen“ Reaktionen weisen genau diese Unterscheidung zurück, denn sie fürchten, dass damit ein Verlust an Identität und Werten bzw. Wertorientierung verbunden wäre. Die gegenwärtige Debatte um eine pluralistische Theologie der Religionen ist keineswegs nur eine Angelegenheit intellektueller Klarheit, sondern sie betrifft unmittelbar dieses politische und institutionelle Geflecht von Gesellschaftsorganisation.

Systematische Unterscheidungen

Die Frage nach einer multiplen religiösen Identität ist unmittelbar verknüpft mit der faktischen Pluralität der Religionen, die darüber hinaus einen gemeinsamen geographischen Raum bevölkern. Ob sich aus dieser Tatsache der *Pluralität* eine theologisch bewusste Anerkennung des *Pluralismus* ableiten lässt, ist strittig. Auf der Grundlage der oben skizzierten historischen Entwicklungen dürfte es nützlich sein, einige logische Unterscheidungen bewusst zu machen, um der Frage nach der Bedeutung eines theologischen Pluralismus nachgehen zu können. Zuerst sei in Erinnerung gerufen, dass die These einer pluralistischen Theologie der Religion(en) als Reaktion auf die Positionen formuliert wurde, die als *Exklusivismus* und *Inklusivismus* beschrieben worden sind. Ohne diese Hintergrundfolie würde man die Argumentationsrichtung der pluralistischen These nicht angemessen erfassen. Wir können hier nicht die Details der Entwicklung und Typologie der betreffenden Anschauungen darlegen,⁸ sondern nur auf einige markante Züge derselben hinweisen.

Der *Exklusivismus* enthält zwei Dimensionen: Er ist erstens ein theologisches Argument und zweitens Ausdruck sozialer Macht. Theologisch gründet der Exklusivismus auf dem besonderen Anspruch einer spezifischen Offenbarung, die als göttliche Intervention verstanden wird und infolgedessen der rationalen Kritik letztlich nicht zugänglich sei. Dies ist ein supranaturalistischer Anspruch, der historisch in unterschiedlicher Gestalt auftritt. Es handelt sich um einen abstrakten Anspruch, der unvermeidlich konkretisiert werden muss, denn jeder transzendente oder supranaturalistische „Inhalt“ bedarf der Vermittlung in semiotischen Strukturen, die kulturvariant und damit relativ sind. Jeder exklusive Anspruch wird in Sprache erhoben, und Symbole der Sprache sind partikular, bezogen, veränderlich und der Interpretation unterzogen. Sprache ist ein Netz von Kommunikation, die sich in hermeneutischen Diskursen aktualisiert. Mit anderen Worten, dieses Netz von Kommunikation ist inklusiv der Differenzen in semantischer Notation und Konnotation. Daraus folgt, dass Exklusivismus als kognitiver Begriff ein Widerspruch in sich selbst ist. Als Ausdruck sozialer Macht ist Exklusivismus nichts anders als soziale Arroganz. Historisch ist diese Position oft als Legitimationsmittel für den Griff nach politischer Macht aufgetreten. Es ist die Haltung klerikaler Systeme, die Machtstrukturen rechtfertigen und verteidigen. Aus diesem Grund kann der Exklusivismus in der politischen und religiösen Sphäre als Ideologie des Establishments beschrieben werden. Psychologisch gesehen ist der Exklusivismus hingegen nicht selten auf

Furcht und Ungewissheit aufgebaut, denn er scheut das offene Argument und die Verletzlichkeit, die dann eintritt, wenn man den Widerspruch und Anspruch anderer aushalten muss. Religionsreformer wie Gautama, Jesus, Nanak, Ramakrishna, Gandhi und andere widerstanden exklusivistischen Ansprüchen, indem sie auf die Gefahr der Begriffs-Idolatrie verwiesen: das begrenzte Symbol wird hier durch Idolatrie zum Absoluten stilisiert.

Inklusivismus ist eine Spielart des Paternalismus. Er vereinnahmt das Andere in das Eigene. Kognitiv gesehen ist dies unvermeidlich, wie ich später zeigen werde, sozial betrachtet aber ist es gefährlich. Denn hier wird das Anderssein des Anderen verschwiegen, und die Akzeptanz anderer Ansichten und Werte wird davon abhängig gemacht, dass sie letztendlich gar nicht anders als die eigenen seien. Differenz wird negiert oder als unerheblich bzw. irrelevant deklariert. Die Konsequenz dieser Haltung ist die, dass letztlich alles dasselbe sei. Nun ist es aber wichtig, das Motiv für diese Haltung offenzulegen. Dabei scheinen zwei Optionen eine Rolle zu spielen:

- a) Wenn das oder der Andere als dasselbe behauptet wird, das aber nicht gleichberechtigt ist, beinhaltet die Position eine zynische Versagung der Rechte des Anderen.
- b) Wenn der Andere jedoch in jeder Hinsicht als gleichberechtigt anerkannt wird – und das schließt soteriologische, ökonomische und soziale Bezüge ein –, muss diese Position zu einer Akzeptanz der Gegenseitigkeit führen. Und dies ist die Position des gegenseitigen Inklusivismus, den ich aus bestimmten Gründen, die noch darzulegen sind, für eine unvermeidliche Option halte.

Pluralismus ist die Antwort auf das Problem des Inklusivismus, das unter (a) genannt wurde. Die pluralistische Option ist eine *prinzipielle* theologische Option für die Aussage, dass der Andere *als* Anderer, d. h. in seiner Andersheit, die Möglichkeit hat, zur Fülle des Lebens zu gelangen. Das bedeutet nicht, dass jeder Anspruch des Anderen als Wahrheit betrachtet werden kann und als solche durchgehen müsste, sondern dass die Ansichten und Werte des Anderen gültig oder wahr sein *könnten*. Diese theologische pluralistische Option muss nun analytisch betrachtet werden, denn unter „Pluralismus“ werden oft ganz verschiedene Sachverhalte bzw. methodologische Prämissen diskutiert, die auseinanderzuhalten sind, wenn die Argumentation nicht an Stringenz verlieren soll. Wir unterscheiden zwischen

- metaphysischem Pluralismus,
- philosophischem Pluralismus,

- epistemologischem Pluralismus,
- kulturellem Pluralismus,
- theologischem Pluralismus.

Diese unterschiedlichen Aspekte liegen nicht auf derselben logischen Ebene und können darum nicht mit gleicher theoretischer Konsistenz diskutiert werden. Sie müssen darum kurz einzeln dargestellt werden, um die analytischen Werkzeuge zu schärfen, die eine Kette von operationalisierbaren Argumenten liefern sollen, wie und in welchem Sinne die pluralistische(n) Option(en) begründbar sind oder nicht.

Metaphysischer Pluralismus kann als theoretische Option betrachtet werden, er erscheint mir aber als ungenügend, weil die Logik nach Einheitlichkeit strebt und Simplizität (Eleganz) bei der Erklärung der Welt ein im Bewusstsein angelegtes Bedürfnis zu befriedigen scheint. Diese Behauptung ist freilich weder beweisbar noch falsifizierbar. Schauen wir aber in die Geschichte der Metaphysik wie auch der Physik, so ist offenkundig: Denken strebt nach der Einheit des Wissens.

Philosophischer Pluralismus ist ein Problem der Logik. Ob multiple Logiken denkbar sind oder nicht ist eine Frage, die gestellt werden kann und muss. Im Prinzip können verschiedene Welten imaginiert werden, und sie könnten unterschiedlichen philosophischen Prinzipien gehorchen. Auch wenn argumentiert wird, dass selbst die Naturgesetze der historischen Entwicklung unterzogen sind (in Makro-Sphären und Makro-Zeiten), können differente Prinzipien unter je anderen Konstellationen vorgestellt werden, wie z. B. der Zustand im „Urknall“ und die Menge von Zuständen kurz danach, also mit bzw. im Beginn der Zeit. Jedoch müssen wir uns klar darüber sein, dass diese möglichen Imaginationen der Interpretation bedürfen. Diese aber erfolgt in unseren gegenwärtig verfügbaren Sprachen und logischen Systemen, sonst könnten sie nicht Gegenstand der Erkenntnis werden. Mögliche alternative Logiken müssen also auf das System unserer Erkenntnis bezogen werden, das einer in sich konsistenten Logik gehorcht, wenn anders Wissensinhalte nicht mehr aufeinander bezogen werden könnten. Deshalb erweist sich ein strenger philosophischer Pluralismus zumindest als irrelevant.

Epistemologischer Pluralismus ist unmöglich, denn jede Kognition bedarf des Ausdrucks in einem gegebenen semantischen Rahmen, weil dieser die Grundlage für intersubjektives Verstehen ist. Da aber das intersubjektive System der Sprache eine Voraussetzung für die individuelle Entwicklung mentaler Konsistenz im Individuum ist, handelt es sich hier nicht nur um eine Frage der Kommunikationsfähigkeit zwischen Individuen, sondern um

eine Frage nach der mentalen Stabilität und Konsistenz des Individuums als solchem. Jede neue Erkenntnis wird bezogen auf das, was bereits erkannt ist. Andersheit ist relationale Alterität. Diese Relationen folgen Mustern, die sich in historisch kontingenten Kulturprozessen herausgebildet haben. Deshalb ist das/der jeweils Andere ein relationaler Aspekt der eigenen Identität – und zwar in Bezug auf Begriff wie Einstellungen –, also immer im Werden. „Im Werden“ bedeutet, dass neue Impulse oder Eindrücke im Vergleich, auf dem Hintergrund und im Abgleich mit der etablierten Bewertungsstruktur interpretiert werden. Das heißt, dass „Neues“ als solches nur erkannt werden kann, wenn es nicht völlig neu oder total anders ist, sondern eben relationierbar erscheint. Selbst wenn ein Mensch gänzlich bilingual erzogen worden wäre und infolgedessen die Perspektiven wechseln kann, muss diese Person doch zu einem gegebenen Zeitpunkt unter den Bedingungen eines semantischen Systems operieren, um eine konsistente Erfahrung herzustellen. Beide möglichen Perspektiven, die sich aus der Bilingualität ergeben, können und sollten allerdings im fortlaufenden Prozess immerwährender Übersetzung korreliert werden. Aus diesen Gründen ist epistemologischer Pluralismus ein Widerspruch in sich selbst.

Kultureller Pluralismus ist ein Problem der politischen Ethik. Es handelt sich dabei um Fairness und Gerechtigkeit. Natürliche und kulturelle Diversität sind ein Gegebenes, bevor Menschen überhaupt die Gelegenheit haben, für oder gegen Diversität zu argumentieren. Selbst wenn man die Ansicht vertritt, dass die Vielheit von Kulturen und Sprachen ein Hindernis für die Entwicklung der Menschheit sei und die Verschiedenheit kultureller (oder auch biologischer) Lebensformen überwunden werden sollte, müsste für diese Position in verschiedenen Sprachen und kulturell variablen Kulturmustern geworben werden. Kultureller Pluralismus ist ein historisches Faktum, und dies anzuerkennen, bedeutet auch, marginalisierten Gruppen zu ihren Rechten und Selbstbewusstsein zu verhelfen. Deshalb ist er ein ethischer Imperativ.

Theologischer Pluralismus ist die Position, dass Unterschiede in der Interpretation der Welt nicht bedeuten, dass derjenige, der die andere Position vertritt, vom Heil ausgeschlossen wäre. Diese These beruht auf der Unterscheidung der Frage nach der Wahrheit und der Frage nach dem Heil. Die Position besagt nicht, dass eine Religion (einschließlich der eigenen) als solche „wahr“ sei, sondern dass Wahrheit und Unwahrheit überall auftreten können und entsprechende Ansprüche der kritischen Debatte zu unterziehen sind, wohingegen das Heil nicht abhängig sei von der Äußerung der Wahrheit. Wahrheitsansprüche, die Allgemeingültigkeit behaupten, müssen sich rechtfertigen nach Kriterien, die der intellektuellen Analyse und Debatte unter-

zogen werden auf der Basis von Kohärenz und Konsistenz, ganz unabhängig davon, aus welcher Tradition heraus dieser oder jener Anspruch erhoben wird. Auf christlichem Hintergrund möchte ich dafür argumentieren, einen solchen Pluralismus für notwendig zu erachten, weil Pluralität ein Datum der Schöpfung ist. Ein Beispiel für das Gesagte ist die Religionengeschichte Indiens: Philosophische Positionen können dort kontradiktorisch und gegenseitig exklusiv sein, ohne dass ihre Behauptung als heilsnotwendig erachtet würde. *Moksha* (Befreiung, Heil) bedeutet, die Relativität jeder möglichen Position zu erkennen und alle Positionalität existentiell zu transzendieren. Im indischen Sprachspiel: Wahrheit (*satya*) wird nicht nur anerkannt, sondern realisiert oder erfahren (*abubhava*). Hier kann man irren, aber dennoch im Heil sein.

Allgemeine Beobachtungen zum gegenwärtigen interkulturellen Diskurs

Keine Religion kann ihre Selbstdarstellungen und Behauptungen in einer ausschließlich selbst-referentiellen Weise formulieren, indem sie sich als selbstgenügsame nicht-relationale indigene Tradition erfindet, denn der aktuelle Diskurs verweist auf die wechselseitige Verbundenheit von Ansprüchen, Bedürfnissen, Motivationen und Begriffen. Darüber hinaus erkennen wir im historischen Blick, dass alle Traditionen Produkte interkultureller Prozesse sind. Deshalb ist die Pluralität der Perspektiven ein historisches Faktum, wenn man auf diese Perspektiven in ihren inhaltlichen Ausprägungen blickt. Das hat Konsequenzen:

1. Jeder Diskurs über interkulturelle Fragen (einschließlich der hier zur Debatte stehenden) wird in einer spezifischen Sprache geführt, in diesem Falle ist es Deutsch. Dies prägt die Regeln der Debatte. Wir würden andere Argumentationsspiele spielen, wenn wir den Diskurs in Englisch, Chinesisch, Hindi oder Arabisch führen müssten. Dies ist aber nicht nur ein linguistisches Problem, bei dem uns die Relativität der Sprachlichkeit bewusst wird, sondern eine Frage der (Definitions-) Macht: Die Sprache, in der gesprochen wird, bestimmt die Regeln des Diskurses. Der Mächtige gibt die Sprache vor. Wir können nicht umhin, eine bestimmte Sprache zu gebrauchen, und aus vielen historischen und politischen Gründen ist dies heute meist Englisch. Aber wir müssen uns des Problems bewusst sein, denn hier handelt es sich um

ein interkulturelles Grundproblem, das erhebliche Auswirkungen auf normative Diskurse um die Frage nach Geltung und Wahrheit hat.

2. Religionen sind stabilisierende Faktoren sozialer Identität und liefern die Basis für ethische Orientierungen. Als solche sind sie nach wie vor und – weltweit – möglicherweise zunehmend ein wichtiger Faktor in gegenwärtigen politischen Entwicklungen. Während der letzten 20 Jahre scheinen Religionen diesbezüglich weltweit an Einfluss gewonnen zu haben. Selbst in Indien, wo in der Jugendkultur der urbanen Mittelklasse ein Trend zu „Verwestlichung“ und Säkularisierung beobachtet werden kann, wird Religion als „neues Opium der Jugend“ wahrgenommen, wie das säkulare Politik-Magazin „India Today“⁹ auf Grund einer umfassenden Umfrage suggeriert. Religion trage im Wesentlichen zur Stabilität und Orientierung bei und sei als solche vielfach gesucht. Nach dieser Umfrage glauben 94 % der Jugendlichen an Gott und 97 % der Befragten beten regelmäßig. Das Resultat deckt sich mit der einer Umfrage der Bertelsmann-Stiftung¹⁰, die weltweit durchgeführt wurde, wonach über 95 % der befragten Inder, im Wesentlichen dem Mittelklasse-Milieu entstammend, an Gott glauben. Im Unterschied dazu liegen die Werte für Deutschland signifikant niedriger, aber die europäische Situation ist hier weltweit die Ausnahme. Religiöse Orientierung, so fährt „India Today“ fort, ersetze maßgeblich die Autorität der Eltern, die in den Umbrüchen der Moderne deutlich abgenommen habe.

Heute gibt es, von wenigen Ausnahmen in der arabischen Welt einmal abgesehen, keine geographischen Räume mehr, die kulturell und religiös geschlossen wären, d. h. Religionen durchdringen einander. Religionen können zwar noch in gewissen geographischen Räumen dominant sein, aber sie sind nicht mehr alternativlos. Fast nirgends beruht die Kultur noch auf einer einzigen religiösen Überlieferung, und die kulturelle Entwicklung sorgt für weitere Vermischung und Pluralisierung. Die gegenwärtigen Kulturen sind Mischkulturen, die sich aus unterschiedlichen religiösen Orientierungen speisen, d. h. religiöse Sozialisierungen gründen sich auf plurale Einflüsse, die von innen und außen geprägt sind, wobei „innen“ und „außen“ verschiebbare Relationen ausmachen. Als Resultat dieser Prozesse entstehen Amalgamierungen, die kontinuierlich Strukturen einer immer weiter anwachsenden Komplexität produzieren. Besonders die modernen weltweiten Kommunikationsmittel, vornehmlich das Internet und die Popkultur, ermöglichen die gegenseitige Durchdringung semantischer Systeme, die aus unterschiedlichen

Wertestrukturen aufgebaut sind, seien sie nun religiös konnotiert oder nicht. Auffallend ist, dass die Kommunikation scheinbar „chaotisch“ verläuft, jedenfalls gehorcht sie nicht den traditionell etablierten Diskursmethoden. Dadurch werden zunehmend soziale und ethische Werte vermischt, die disparate religiöse, kulturelle und linguistische Ursprünge haben, und diese teils bewusste, teils nicht-bewusste Mischung gestaltet die pluralisierten Strukturen moderner Gesellschaften, die fundamental orientiert sind am Ethos des Konsumerismus, der durch die technologischen Entwicklungen ständig gesteigert wird (der Zwang zu quantitativem Wachstum). „Religion“ jedoch ist nicht nur ein Verhaltensmuster, das sich an alten Traditionen orientiert und Stabilität gewährt, indem es sich auf eine kohärent strukturierte Vergangenheit bezieht, sondern Religion scheint verstärkt eine wichtige Kraft bei der Herausbildung von Identitäten in modernen Patchwork-Gesellschaften zu werden, die sich nach neuen Mustern organisieren.

3. Verschiedene Sprachsysteme und Kulturen organisieren ihre Muster der Wahrnehmung von Wirklichkeit in bemerkenswert verschiedener Weise und konstruieren zu diesem Zweck unterschiedliche Kategoriensysteme und Taxonomien. Deshalb muss ein Meta-Diskurs geführt werden, der die Konditionierungen der inter-kulturellen Kommunikation offen legt, wobei – und das ist die Grundforderung – alle Teilnehmer gleichberechtigt sind und nicht einer als „Mitspieler“ gleichzeitig die Regeln vorgibt, denen die anderen zu folgen hätten. Das heißt, die Regeln der Kommunikation müssen *im Prozess der Kommunikation selbst gefunden und aufgestellt* werden. Ein solcher Meta-Diskurs wird nicht nur die Vielgestaltigkeit der Wertebegründungen in unterschiedlichen Kulturen aufzeigen, sondern auch thematisieren, wie die Dialektik von Dissens und Konsens in interkulturellen Prozessen der Werte-Schöpfung Gestalt gewinnt und geformt wird. Diese Dynamik anzuerkennen und als Regel einzuführen bedeutet, den Wert der *Gerechtigkeit* in den Regeln der Kommunikation zur Geltung zu bringen.

Das Wahrheitsproblem und religiöse Konstrukte der Wertebegründung

Was ist Wahrheit? Wir können hier nicht in die Details der philosophischen Wahrheitsdebatte eintreten, wie sie in westlichen Traditionen ebenso geführt worden ist wie in anderen Kulturen.¹¹ Es genügt, im Auge zu behalten, dass jeder Diskurs über die Wahrheitsfrage der Tatsache eingedenk sein muss,

dass auch diese Frage kulturell konditioniert ist: Es gibt nicht eine universale Wahrheitsfrage, die auf verschiedene materiale Weisen beantwortet würde, die kulturelle Bedingungen spiegeln, sondern die *Struktur der Frage selbst* bzw. das gesamte *Konzept* der Wahrheit ist in unterschiedlichen Kulturen diachronisch und diatopisch verschieden.

So hat z. B. der indische Buddhismus das Konzept von *satyadvaya*, den zwei Ebenen der Wahrheit (*satya*), nämlich der absoluten und der konventionellen, entwickelt, das auf die nach-buddhistischen Kulturen des späteren „Hinduismus“ eingewirkt hat.¹² In China wurde dieses Konzept modifiziert als ausbalancierte Harmonie von gegenseitig abhängigen Kräften, die kreisförmig, d. h. wechselweise voneinander abhängig wirken und in einem Dreierschema zur Anschauung kamen, wie es den philosophisch reflektierten Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus beeinflusst hat, und dies ist ein vom indischen Modell verschiedenes Paradigma, das eher als hierarchisches Modell aufzufassen ist.¹³ Sehr verschieden von diesen indischen und chinesischen Modellen der Wahrheit sind die griechischen und europäischen Modelle. Aber selbst *eine* Kultur entwickelt im Verlaufe ihrer Geschichte sehr unterschiedliche Modelle. Damit ist empirisch nachgewiesen, dass „Wahrheit“, d. h. die Konstruktion und Methodologie der Wahrheitsfrage, dem historischen Wandel unterliegt und relativ ist wie alle kulturellen Konstrukte.

Wenn wir nur die europäische Tradition kurz betrachten, so lassen sich zumindest drei Modelle unterscheiden, die historisch einander folgten, ohne dass sie aber einander in Gänze abgelöst hätten, sie existieren vielmehr in unterschiedlichen Kommunikationszusammenhängen nebeneinander weiter, was z. B. die Differenz von wissenschaftlichen und religiösen Diskursen mitprägt. Wir unterscheiden:

- ein *onto-theologisches* Modell, das von den Vorsokratikern bis zu den Realisten des Mittelalters reicht,
- ein Modell, das *subjektivitätszentriert* ist und von den Nominalisten bis zum deutschen Idealismus prägend war,
- die *analytische* Sprachphilosophie seitdem.

Wahrheit und Sprache

Das eben Gesagte zusammenfassend können wir sagen: Jedes Konzept der Wahrheit hängt von Sprache ab. Alle menschliche Sprache aber ist metaphorisch, d. h. die Konzepte von Raum, Zeit, Kausalität, Materie, Sein, Bewusstsein, Wahrheit usw. sind Metaphern, die wechselseitig voneinander abhängig sind und sich aufeinander beziehen. Sie sind nicht deskriptiv, sondern impli-

zieren Reflexionen, die von der sozialen Konstruktion, einer trans-individuellen Kommunikation des Bewusstseins und den jeweiligen Kontexten geprägt werden. Sprache (und Konzepte) kommunizieren nicht nur Information über ein Gegebenes, sondern evozieren Bilder und Motivationen. Solche Motivationen werden kommuniziert in Strukturen der Kommunikation, welche die Matrix eines sozialen Musters bilden. Dieses Muster ist nicht eine prästabilisierte Harmonie, sondern ist historisch kontingent und muss als Produkt kultureller Prozesse betrachtet werden.

„Wir haben es immer mit komplexen historischen Prozessen zu tun, die genau solche Konzepte des Fixierten hervorbringen, um soziale und politische Kohärenz einer bestehenden Gesellschaft zu erzeugen und aufrecht zu erhalten.“

Deshalb gibt es nichts, was als „die“ religiöse Wahrheit, auch nicht als „die“ christliche oder buddhistische oder islamische Tradition mit einer Anzahl feststehender Wahrheitsansprüche bezeichnet werden kann, sondern wir haben es immer mit komplexen historischen Prozessen zu tun, die genau solche Konzepte des Fixierten hervorbringen, um soziale und politische Kohärenz einer bestehenden Gesellschaft zu erzeugen und aufrecht zu erhalten, selbst-reflexiv aber solche fixen Konzepte immer wieder destruieren müssen, um den jeweiligen Transzendenzbezug, der Tradition übersteigt, zur Geltung zu bringen, d. h. die Religions- und Wahrheitskritik ist der Religion inhärent.

Konsequenzen für den Dialog

An dieser Stelle kann man von unterschiedlichen Intensitäten der Identifikation sprechen. Oben argumentierten wir, dass Identität als Identifikation von der Zeit abhängt, und wir haben sorgsam drauf zu achten, dass dieser Faktor beim psychologischen Prozess der Identitätsbildung nicht vernachlässigt wird: Ich habe eine „Mutter-Sprache“ und so möglicherweise auch eine „Mutter-Religion“. Die spätere hinzukommende Formation folgt anderen Formierungsmustern. Das Später kommt hinzu, es interpretiert, vertieft und/oder korrigiert das bereits Gegebene. Ein Beispiel: Selbst wenn ich als geborener

Christ zum Buddhismus konvertieren würde (was immer der Begriff „Konversion“ heißen mag¹⁴), wäre ich weiterhin primär formiert in der christlichen Mutterreligion. Dasselbe gilt umgekehrt. Identitäten können einander überlappen, aber sie tun dies – jedenfalls in der hier angezeigten Struktur – nicht auf derselben Ebene. Aus diesem Grund behaupte ich nicht, Christ *und* Buddhist zu sein, sondern ein Christ, der in-formiert, verändert, hoffentlich vertieft wird durch buddhistische Identität. Selbst wenn ich wollte, könnte ich die Formation durch die ursprüngliche christliche Identität nicht abstreifen. Es kommt also in der interreligiösen Identitätsbildung zu einer historisch bedingten *Asymmetrie*. Das Christentum ist die religiöse Muttersprache, auch wenn ich meine Erfahrungen, Einsichten und Glaubensinhalte aus Gründen der begrifflichen Klarheit oder aus biographischen Gründen in buddhistischer Sprache und Symbolen ausdrücken will. Für Buddhisten, die sich vom Christentum angesprochen fühlen, gilt das Gleiche in umgekehrter Form, und analog dazu lässt sich die Struktur aller möglichen multiplen religiösen Identifikationsprozesse beschreiben.

Die Unterscheidung dieser Ebenen hat direkte Konsequenzen für die Identitätsfrage und besonders für die emotionalen Aspekte der religiösen Identifikation. Es ist leichter, multiple religiöse Identitäten in intellektueller oder auch sozialer Hinsicht aufzubauen. Es ist schwieriger, wenn nicht unmöglich, dies auch in emotionaler Hinsicht zu erzielen. Denn, wie oben gezeigt, das, was in der Kindheit erfahren wurde, hat ein für allemal die Matrix meines Kognitions- und Emotionsverhaltens geprägt und mich auf einzigartige Weise geschaffen, Prägungen, die im späteren Leben nicht ausgeradiert werden können. Es ist hier nicht notwendig, das Problem durch die Analyse von Beispielen detailliert zu erörtern.¹⁵

Die Wahrheitsfrage und die Heilsfrage sind zu unterscheiden. Gottes Heil bzw. Heilszuspruch hängt nicht von einer religiösen Identität oder der Konstruktion multipler religiöser Identitäten ab, denn sie kann nicht durch menschliche Aktivität (wie z. B. die Wahrheitssuche) konditioniert sein. „In seinem Haus sind viele Wohnungen“, ist eine Einsicht, die jede mögliche religiöse Kartographie und die damit verbundenen Identifikationsprozesse transzendiert. Die gegenteilige Position wäre schwer erträglich, denn wenn im Prinzip Menschen in anderen Religionen prinzipiell nicht im Wirkungsbereich des Heils lebten, müsste man sie mit allen Mitteln zur eigenen Religion bekehren, d. h. das Konvertieren wäre ein ethischer Imperativ, weil andernfalls die Mitmenschen ihres höchsten Gutes beraubt wären. In diesem Fall gäbe es keinen Raum für Dialog und Achtung des anderen, zumindest nicht als religiöses Wesen, sondern nur die Konversion zum je eigenen

Erkenntnis- und Lebenssystem. Die ganze Welt müsste zum Christentum, Buddhismus, Islam usw. konvertiert werden, je nach Perspektive.¹⁶ Eine Position, die undenkbar ist, wie die Geschichte mit ihren blutigen Konsequenzen aus dieser Prämisse lehrt. Undenkbar nicht nur aus Gründen der politischen Korrektheit, sondern aus theologischer Einsicht, weil Gott als liebender Gott sich hier selbst widerspräche (nicht zu sprechen von dem Problem des Heils für die Menschen und Völker, die vor oder außerhalb des historischen Wirkungsbereichs einer jeweiligen Religion mit dem besagten Ausschließlichkeitsanspruch gelebt haben).

Pluralistische Theologen behaupten, dass es viele Wege geben müsse, in denen das Heil Gestalt gewinnen kann, und dieselben könnten einander gegenseitig korrigieren, stützen und ergänzen. Allerdings ist jede pluralistische Position selbstredend auch relativ, sie entgeht nicht der perspektivischen Dimensionalität des Denkens, denn Menschen stehen immer in einer *spezifischen* Tradition von Sprache, Geschichte, Religion und Werten. Jede spezifische Tradition ist der relative Rahmen für jede mögliche Aussage von Wahrheit, Unwahrheit und der Unterscheidung zwischen beiden. Aussagen werden von einer bestimmten Perspektive auf das Ganze gemacht, wobei der mögliche (oder virtuelle) Perspektivenwechsel die eigene Relativität als Relationalität erkennen lässt. Aus diesem Grund möchte ich diese hier vorgeschlagene Methode *inklusivistischen* Pluralismus nennen.

Zum Weiterlesen

- Brück, Michael von, „Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen“, in: Dialog der Religionen 1/1993.
- Hüttenhoff, M., Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001.
- Knoblauch, H., Krech, V., Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz 1998.

Anmerkungen

- 1 Ob es sich dabei um ein einziges Datum handelt, das epistemologisch und psychologisch nur verschieden artikuliert wird, oder um zwei verschiedenen Probleme, ist eine interessante Frage, die hier nicht entschieden werden kann und muss.
- 2 Grundlegend hierfür sind u.a. J. Locke, *Two Treatises of Government*, London 1689, sowie Ch. de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, Genf 1748.
- 3 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781.
- 4 Vgl. Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit*, Halle 1713, sowie I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Becker, Nachwort von Hans Ebeling, Stuttgart 1983.
- 5 Vgl. W. James, *A Pluralistic Universe*, New York/London 1909.
- 6 Vgl. H.J. Laski, *A grammar of politics*, New Haven 1925.
- 7 Vgl. O.F. v. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin 1868–1913.
- 8 Dazu M. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001.
- 9 *India Today*, Oct 5, 1998, 37.
- 10 Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007.
- 11 Detaillierter dazu: M. v. Brück, „Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen“, in: *Dialog der Religionen 1* (1993), 3ff.
- 12 Vgl. M. v. Brück, *Einführung in den Buddhismus*, Frankfurt a.M. 2007, 141–144.
- 13 Vgl. M. v. Brück/W. Lai, *Buddhismus und Christentum*, München 1998, 62ff.
- 14 Auf die neuere Konversionsforschung in der Religionswissenschaft kann und muss hier nicht eingegangen werden, sie stellt sich einerseits in religionspsychologischen Ansätzen dar, die seit William James von der labilen Persönlichkeit ausgehen, die wegen der Suche nach Halt und Orientierung konvertiert, andererseits in religionssoziologischen Ansätzen, die soziale Anpassung und Abgrenzung (als eine Relation der negativen Anpassung) als Grund von Konversionen ausmachen. Dazu: L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993; H. Knoblauch, V. Krech, M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz 1998.
- 15 Dazu: M.v. Brück, „Sharing Religious Experience in Hindu-Christian Encounter“, in: J.D. Gort /H. Vroom et al (Eds.), *On Sharing Religious Experience. Possibilities of Interfaith Mutuality*, Grand Rapids, Mi. 1992, 136–150.
- 16 Den anderen hingegen „als Mensch“ zu achten, nicht aber als das Subjekt in seiner je anderen Religion, ist eine Position, welche die Religion zum Accessoire degradiert – die Identität des Subjektseins besteht ja gerade in der religiösen Fundierung des gesamten Lebensentwurfs.