

WIE ENTSTEHT VERSTEHEN INTERKULTURELL?

1. Verstehen

Verstehen ist ein Prozeß, in dem Alterität zur Identität wird, d.h. noch Fremdes wird zu Eigenem. Verstehen ist somit die Voraussetzung für Identitätserweiterung, insofern Neues als verstandenes Erlebtes in die eigenen Strukturen der Wahrnehmungsverarbeitung eingelagert wird. Verstehen ist also ein Identifizierungsprozeß und umgekehrt ist Identitätsbildung ein Verstehensprozeß. Dabei muß unterschieden werden zwischen dem epistemischen und dem existentiellen Aspekt der Überführung von Alterität in Identität. Wir können dies auch am doppelten Sprachgebrauch des Wortes „Verstehen“ nachempfinden: Der Satz „Ich verstehe die Lösung einer Gleichung“ impliziert einen anderen und wahrscheinlich geringeren Identifikationsgrad als der Satz „Ich verstehe Dich“, der zumindest eine partielle Identifikation mit dem Anderen beinhaltet. Epistemisch ist es genügend, eine Menge von Wahrgenommenem, d.h. Fakten, Phänomenen und Ereignissen, in einen konsistenten Zusammenhang mit den vorhandenen Wahrnehmungs- und Urteilsprozessen, mit dem Denkbaren also, zu bringen. Dann habe ich eine Sache „in ihrem eigenen Kontext“ verstanden, wobei allerdings auch hier kraft der von mir herangetragenen Wahrnehmungs- und Urteilsbedingungen das Andere bereits immer im Licht des Eigenen erscheint und nicht anders erscheinen kann. Insofern aber Fremdheit wahrgenommen, zugelassen und in ihrer Widerständigkeit und nicht sofortigen Einordnungsmöglichkeit stehengelassen wird (keine Vereinnahmung der Alterität), bleibt eine Differenz zwischen dem geistig Angeeigneten und dem existentiell Nachvollziehbaren bestehen. Der Identifikationsprozeß als vertiefter bzw. existentieller Verstehensprozeß geht darüber hinaus: er ordnet das Andere in die eigenen Wahrnehmungs- Urteils- und Wertemuster ein und macht

damit das Andere zum Eigenen (ich mache mir eine Meinung o.ä. zu eigen), d.h. die Identität des Subjekts wird erweitert. Verstehen hat nicht nur quantitative sondern auch qualitative Grenzen, denn jeder Verstehensprozeß setzt eine Verfremdung des Erlebten voraus, wobei das Erlebte allerdings wiederum nur in einen Erfahrungshorizont treten kann aufgrund von vorangegangenen Verstehensprozessen, wie ich später zeigen werde. Hier genügt es festzuhalten, daß Verstehen eine graduell distanziertere Haltung des Subjekts verlangt als das Erleben, das vermutlich bis zu einer (partiellen) Verschmelzung von Erlebnissubjekt und -inhalt im Akt des Erlebens führen kann. Verstehen ist also ein Prozeß von partiellen und abgestuften Identifikationen, wobei Subjekt und Objekt in einen Wechselwirkungsprozeß treten. Verstehen impliziert Interrelationalität und Intersubjektivität zwischen Eigenem und Anderem. Verstehen ist an die Wahrnehmungsbedingungen eines Einzelnen, einer Sprachgruppe bzw. einer kulturell geprägten Wahrnehmungsweise gebunden, die vorgibt, was als „Gegenstand“ zugelassen, wahrgenommen und kognitiv wie emotional verarbeitet wird.¹ Es entsteht ein je sich weiter verschiebendes Verstehens-

1 Diese Selbstverständlichkeit wird immer noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen, obgleich immer wieder darauf verwiesen wurde. So hat F.H. Tenbruck 1992 erneut gezeigt, wie der Kulturvergleich in der Soziologie sich unter den politischen Bedingungen des Kolonialismus und Nach-Kolonialismus entwickelte, um auf die ethnozentrischen Theorien und Sozialpraktiken und die damit verbundene politische Expansion europäischer Völker und - nach dem 2. Weltkrieg - der USA zu antworten. Comte und John St. Mill fragten nach dem „Nationalcharakter“ einer Gruppe, und E.B. Taylor nutzte die Behauptung von der objektiv wahrnehmbaren kulturellen Evolution, um „survivals“ festzustellen, die bewahrt oder überwunden werden müßten, alles unter der normativen Brille der westlichen Wissenschaft. Dabei wurde die Wissenschaft als ein objektives Unternehmen stilisiert, das die Überlegenheit der westlichen expandierenden Kulturen zu beweisen schien. Bei Spencer wurde aus dem objektiv-wissenschaftlichen Kulturvergleich das Mittel zur Völkerverständigung, das die vorurteilsgeladene und nationalistisch-interessenbezogene vorwissenschaftliche Wahrnehmung anderer Kulturen, die jede Gesellschaft produziert, endlich überwinden sollte. Tenbruck resümiert: „Wie sich aus allem ergibt, entwickelte die Sozialwissenschaft mit ihrem Kulturvergleich also nicht, wie es immer dargestellt wird, bloß ein wichtiges Instrument der Erkenntnis. Sie reagierte damit vielmehr auf den mit der europäischen Expansion weltweit anschwellenden Nationalismus, was in der Literatur über den Kulturvergleich geflissentlich übersehen wird. Hinter ihrem Programm stand, so oft das vergessen wird, ein vitales praktisches In-

plateau, das die oppositionelle Abstraktion von Subjekt und Objekt überwindet.

2. Wahrnehmung, Wirklichkeit, Bewußtsein

a) Was ist Wahrnehmung?

Wahrnehmung ist abhängig von Wahrnehmungsbedingungen des perzeptiven Sinnessystems, der kognitiven Prozesse und sozialer Konditionierungen. Die Abhängigkeit vom perzeptiven Sinnessystem ist mit den beschränkten Wahrnehmungsspektren der Sinnesorgane gegeben, die allerdings durch Schulung (also auch durch kulturelle Parameter) und technologisch erweitert werden können. Kognitive Prozesse der Wahrnehmungsverarbeitung setzen Erwartungen frei, die wiederum die Aufmerksamkeit lenken und Wahrnehmung steuern. Soziale Konditionierungen sind qualitative Parameter, die Erwartungen, Erkennungsmuster und Gedächtnisstrukturen prägen. Alle drei Abhängigkeiten erweisen sich als kulturvariant, d.h. verschiedene Kulturen pflegen und sanktionieren unterschiedliche Wahrnehmungsmuster. Dabei muß aber bedacht werden, daß es keine statisch vorfindlichen Kulturen gibt, sondern Kommunikationsprozesse von „innen“ und „außen“, interkulturell geprägte Selbst- und Fremdbilder, unterschiedliche Gruppen und Diskurszusammenhänge, die höchst flexibel sind. Wie Tenbruck richtig formuliert: „Der Träger des Prozesses ist gar nicht ein und

teresse, das sich gerade aus den aktuellen Reallagen ergab, nämlich aus der weltweiten Intensivierung der Kulturbegegnungen, die unvermeidlich der wechselseitigen Beurteilung der Kulturen akuten Auftrieb geben mußte und deshalb ständig an Dringlichkeit gewann, ja doch seither in der Einen Welt nur noch mehr an Dringlichkeit gewonnen hat... Denn wie der Rückblick zeigt, war der Kulturvergleich stets an feste Vorannahmen über die Wirklichkeit wie über die Wissenschaft gebunden.“ (F. H. Tenbruck: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: J. Matthes (Hrsg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Soziale Welt, Sonderband 8, Göttingen: Schwartz 1992, 21)

dieselbe Gesellschaft, sondern ein Gebilde, das erst aus mehreren Gesellschaften entsteht.“²

Als der Club of Rome in den sechziger Jahren die Grenzen des Wachstums bewußt machte, veränderte dies die Wahrnehmung der ökonomischen und soziokulturellen Strukturen zunächst in den entwickelten Gesellschaften, dann auch in den Entwicklungsländern. Dabei war evident, daß es sich um die Grenzen des *quantitativen* Wachstums handelte, während die Parameter eines *qualitativen* Wachstums noch ungenügend durchschaubar sind. Die Kategorie des Qualitativen ist aber kulturell-religiös höchst different vermittelt. Weil Menschen nach Verwirklichung von Werten/Idealen aufgrund der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit in spezifischen Kon-

-
- 2 Ich widerspreche Tenbruck allerdings, wenn er behauptet, daß gesellschaftliche Entwicklung generell nicht Ergebnis „innergesellschaftlicher, sondern zwischen-gesellschaftlicher Vorgänge“ (a.a.O., 15) sei, weil eben „innen“ und „außen“ nicht eindeutig abgrenzbar sind, sondern relationale Alterität jeweils neu und situationsbezogen hergestellt wird. Tenbruck begreift die interkulturelle Begegnung als „wahres Feld und große Triebkraft aller Geschichte“ (a.a.O., 23), insofern Kulturbegegnungen immer „raumgreifende Vorgänge“ durch Verbündungen, Zusammenschlüsse, Migration, Asyl, Kriege, Eroberungen, Kolonisierungen, Mission usw. sind. Dabei entstehen immer größere soziale und politische Einheiten. Tenbruck gibt zwar zu, daß es auch gesellschaftsimmanente („innere“) Differenzierungen durch Veränderungen in Technologie, Verwaltung usw. gebe, diese erwiesen sich aber meist als verstärkte Eingliederungen und Verflechtungen durch Anstöße von außen, also durch Kulturbegegnung. Ganze Völker, so Tenbruck, würden beginnen, sich an einer fremden Kultur zu orientieren und sich mit ihr zu identifizieren (a.a.O., 31), ohne es zu merken, und zwar nicht aus Gewohnheit oder technologischer Überlegenheit der Vorbildkultur, sondern weil diese als die höher stehende aufgefaßt werde. Die Beispiele, die er anführt (die Wirkung des indischen Buddhismus in China, die Übernahme chinesischer Kultur in Korea und Japan usw.), widerlegen bei genauerer historischer Analyse die These von selbst. Tenbruck stellt nämlich nicht die Frage nach der Macht bestimmter sozialer Gruppen, sondern behauptet, daß eine ganze Kultur die jeweils andere übernommen habe. Genau das ist nicht der Fall. In China etwa hat der indische Buddhismus zunächst in den Unterschichten mit deutlich antikonfuzianer (also elitenkritischer) Perspektive gewirkt, wo Oberschichten später sich dem Buddhismus annäherten, so aus klar erkennbarem politischem Kalkül. Ähnlich die Einführung der chinesischen Kultur in Japan im 7.Jh. Dies war nicht eine Übernahme durch „das japanische Volk“, sondern bestimmter Eliten und Familien, die damit erkennbare politische Absichten, nämlich die Zentralisierung und Stärkung ihrer Macht, verbanden. Die „inneren“ sozialen Prozesse und die von außen kommenden, durch Kulturbegegnung und Kulturvergleich freigesetzten Neubewertungen des Selbst- und Fremdbildes, sind also ineinander übergehende Prozesse, die jeweils relationale Alterität neu bestimmen.

texten und vor dem Hintergrund je konkreter geschichtlicher Erfahrungen streben, haben Religionen traditionsbegründete Zusammenhänge von Wertemustern geschaffen, die relativ große Stabilität in diachronischer und diatopischer Perspektive geschaffen haben.

In dem Maße, in dem die Kontexte und historischen Erfahrungen einander durchdringen, entstehen neue soziale Diversifikationen. Dadurch schwindet die traditionsgesicherte und kulturell vermittelte Stabilität. Allerdings sind Kulturen oder Identitätsbereiche nie von einander abgeschlossene Größen gewesen, die erst sekundär in Bezug zu anderen Kulturen treten würden. Vielmehr haben sich, so weit wir dokumentierte Geschichte kennen, Kulturen immer im Kontakt mit anderen herausgebildet, und man kann beweisen, daß Kulturen sich schon immer wechselseitig miteinander verglichen haben. Daraus ergibt sich die Frage, ob das, was F.H. Tenbruck die „Außenlage“ einer Kultur genannt hat,³ nicht sofort auch die Innenlage ist, insofern die Verhältnisbestimmung zum jeweils anderen das Eigene erst ermöglicht. Das ist keineswegs erst ein heutiges „interkulturelles Muster“.

Heute allerdings verschieben sich die Wahrnehmungs- und Interpretationsprozesse, insofern Interkulturalität bewußt gemacht und als soziale Praxis gewollt wird. Dabei verschiebt sich auch der Horizont des geschichtlichen Handlungsraumes: Der Mensch lebt in einer begrenzten Ökosphäre, die er gestaltet und die ihn gestaltet. Er ist Subjekt und Objekt seines eigenen wirtschaftlichen und kulturell-politischen Handelns zugleich, d.h. Täter und Objekt des eigenen Tuns, wodurch er sein Wohlergehen und Scheitern selbst verantwortet. Mit anderen Worten: Der Mensch selbst ist das Problem. Dies ist die eigentliche Veränderung in der Wahrnehmung der letzten Jahrzehnte, von der alle Kulturen und Teilleistungen in den Kulturen (Religionen, Wissenschaft) betroffen sind. Das kulturelle Handeln und das wirtschaftliche Handeln erscheinen damit viel enger aufein-

3 F. H. Tenbruck: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: J. Matthes (Hrsg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Soziale Welt, Sonderband 8, Göttingen: Schwartz 1992, 14

ander bezogen als zuvor: Der Mensch gestaltet sich, indem er produziert, und er produziert seine eigene Gestaltung.

b) Was ist Wirklichkeit?

Wirklichkeit ist nicht ein „An sich“, das außerhalb des menschlichen Bewußtseins existieren würde. Vielmehr ist das wirklich, was *wir* als wirklich *wahrnehmen*. Die Wahrnehmungsbereitschaft hängt an vorgegebenen Wertemustern: Wirklich ist für den Menschen vor allem das, was für ihn wirksam ist, was also seine Interessen und Wünsche positiv oder negativ beeinflusst. Die Wirklichkeit ist mithin ein Resultat interaktiver Wahrnehmungsprozesse zwischen Individuum, Gesellschaft und ökosphärischer Mitwelt. Infolgedessen ist nicht nur die Kultur, sondern auch die Natur ein Konstrukt geschichtlicher Gestaltungsprozesse.

Daraus folgt, daß der Mensch der Natur nicht als Fremder gegenübersteht, sondern Teil eines Kommunikationsnetzes ist, in dem Wirklichkeit erst entsteht. Damit ist die Verantwortung des Menschen eine Antwort auf sein Geschick, selbst schon immer die Frage seiner Existenz zu sein. Das heißt: Die Werte, durch deren Muster hindurch Wirklichkeit wahrgenommen ist, werden stets in geschichtlichen Veränderungsprozessen erzeugt, die wiederum das, was sie schaffen, gleichzeitig systemisch voraussetzen. Was wirklich ist, wird also durch den Konsens gesellschaftlicher Werte bestimmt. Dieser Konsens ist von vielem, jedenfalls aber auch von den interreligiösen Verständigungsprozessen über die religiösen Wahrnehmungsstrukturen abhängig.

c) Was ist Bewußtsein?

Die Wahrnehmungsmuster von Wirklichkeit sind das, was wir Bewußtsein nennen. Dabei wird nach dem zuvor Gesagten deutlich, daß Bewußtsein weder ausschließlich individuell noch allein gesellschaftlich oder nur global-ganzheitlich ist, sondern es ist der Kommunikationsprozeß von Mensch-Mitmensch-Mitwelt. Auch der Be-

griff „Umwelt“ greift zu kurz, denn die Wirklichkeit, in die der Mensch gestaltend eingreift, ist Natur, an der er selbst Anteil hat. Dabei weicht aufgrund der Einsicht in die Vernetztheit aller Phänomene (einschließlich der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Prozesse) ein hierarchisches Modell von Machtstrukturen dem kooperativen Modell von Kommunikationsstrukturen.

Die wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung verlangt nach Vernetzung politischer und geistiger Organisationsprozesse, die das Individuum und die nationalstaatlichen Strukturen wie auch den Gegensatz von Natur und Kultur (und Technik) überwindet. Dies impliziert einen Bewußtseinswandel, der traditionelle Identitäten verändert. Religionen, als traditionelle Identitätsgeber, sind in ihren Tradierungsstrukturen von diesen Prozessen unmittelbar betroffen. Unter den Bedingungen des modernen Pluralismus verändert sich die Identitätsbildung durch gleichzeitige Partizipation an bisher getrennten Traditions- und Wertegemeinschaften erheblich. Das hat Auswirkungen auf die Bildungsaufgabe des Staates, wie ich später zeigen werde.

Das, was wir als Wirklichkeit erfahren, steht im Wechselspiel mit allen Faktoren dessen, was ist. Was ist, ist abhängig von der Vergegenwärtigung des Vergangenen als Möglichkeit für die Zukunft.

In jüngster Zeit sind die Schriften und Begriffe durch Bilder ersetzt worden, die vor allem durch das Fernsehen vermittelt werden, und dies hat eine andere Revolution in der Art und Weise menschlicher globaler Kommunikation in Gang gesetzt, von der vor allem angesichts der Multi-Media-Entwicklung noch nicht abzusehen ist, wie sie das Bild der Welt, auch der Religionen, verändern wird. Die Vermutung, daß vermittels Television einst entkörperte Ideen wieder durch Bilder verkörpert würden, ist, sofern sich bisher sehen läßt, nicht bestätigt worden.

Die Aufmerksamkeit hat sich durch die Menge der Bilder verringert. Nachdem moderne Telekommunikation eine partiell globale Weltkultur geschaffen hat, die uns ins Haus geblendet wird, wo auch immer dieses Haus steht, lernen wir jetzt über andere Kulturen

und Religionen, ohne überhaupt ein Buch in die Hand nehmen zu müssen bzw. den Sessel zu verlassen.

Selbst wenn wir in naher Zukunft eine „virtuelle Wirklichkeit“ auf dem Bildschirm stereophon erleben sollten und, sagen wir, zwischen der Welt der Tiergeister, wie sie die ursprünglichen Amerikaner erlebt haben, und tibetischen tantrischen Ritualen per Knopfdruck auswählen können, haben wir die Unschuld der Imagination verloren:

- Die ursprünglichen Kulturen sahen die Welt durch ihre individuelle aktive Imagination oder Spiritualität;
- das Fernsehen hingegen hat *standardisierte* Bilder für alle, in denen von der komplexen geschichtlichen Singularität eines Ereignisses (auch und gerade eines religiösen) nichts mehr zu spüren ist.

Außerdem ist die Welt, zu der wir zurückkehren, nachdem wir einen Ausflug ins globale Dorf gemacht haben, ganz und gar kommerziell standardisiert.

Die bisherigen Ausführungen haben, so hoffe ich, deutlich gemacht, daß es eine kultur- bzw. sozialwissenschaftlich objektive Beschreibung von Religionen und ihren Deutungsmustern ohne eine religionsphilosophische Bestimmung darüber, was die Bedingungen des Verstehens sind, nicht geben kann. Die klassische spekulative Religionsphilosophie, die von einer Hierarchisierung der Ideen und evolutionistischen Modellen ausgeht (Hegel) und eine einheitliche kulturinvariante Vernunft annimmt, ist allerdings ebenso obsolet wie der Versuch eines religionswissenschaftlichen Objektivismus. Man muß also keineswegs „religiös unmusikalisch“ (Max Weber) sein, um eine sachgemäße religionswissenschaftliche Methodik anwenden zu können,⁴ sondern die Relationalität des Verstehens und die Relativität von Urteilen erkennen und reflektieren. Verstehen (auch von Religionen) ist ein Vermittlungsprozeß, an dem Subjekt und Objekt nur abstrahierte Eckpunkte sind. Ich plädiere daher für

4 Vgl. G. Kehler: Max Weber, in: A. Michaels (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 131, der diese Haltung den „meisten sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaftlern“ zuschreibt.

eine „relationale Alterität“ (Dru Gladney), bei der jede kognitive, emotionale und soziale Bestimmung in ihrem Kontext, d.h. in ihrer historischen Bedingtheit erfaßt wird.

d) Zur Relation des Eigenen-Anderen-Fremden

Ich unterscheide die Kategorien des „Anderen“ und des „Fremden“ in folgender Weise. Das Andere ist das, was in den Wahrnehmungshorizont tritt und perspektivisch mit dem Eigenen in Beziehung gesetzt wird. Das Fremde entzieht sich partiell dieser Beziehung, es kann noch nicht oder nicht mehr integriert werden. Perspektiven sind Projektionen. Die Perspektiven wechseln mehrfach, wenn sich angemessenes, d.h. am „Gegenstand“ und nicht nur am Ich gemessenes Verstehen ereignet. Wahrnehmung, bei der das andere weder vorschnell in das Eigene vereinnahmt noch distanziert abgewehrt, sondern verstanden wird, bedarf der delikaten Balance von Nähe und Abstand in einem kontextuell sich ständig neu erschaffenden Wahrnehmungsprozeß. Verstehen ist ein Resonanzphänomen. Man muß leer werden, um das andere zu verstehen. Nur so gelingt der notwendige Perspektivenwechsel der Wahrnehmung, der das Geschehen „zwischen“ mir und dem anderen ermöglicht.

Die Traditionsbildung in den Kulturen ist ein Prozeß der Selbstidentifikation durch *Abgrenzung* vom Anderen. In der individuellen Entwicklung wird ab einem bestimmten Zeitpunkt die symbiotische Einheit mit der Mutter zerbrochen, das Ich entwickelt sich in der Entdeckung des Anderen, das es herbeirufen und auch manipulieren kann. Das Andere ist somit *relational* der Spiegel, durch den erst Selbstverstehen möglich wird, es ist notwendiges Gegenüber. Später bedarf das Individuum der Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Auch das „Wir“-Gefühl (einschließlich sprachlicher und mentaler Konsistenz) entwickelt sich in Aneignung und Abgrenzung zugleich, d.h. „wir“ steht „den anderen“ gegenüber. Die Gruppe wird durch Verallgemeinerung von Merkmalen als Einheit einer relativ stabilen Struktur begriffen. Diese Struktur ist nicht nur von kognitiven Ele-

menten geprägt, sondern vor allem von affektiven Bewertungen besetzt.

Es kommt aber noch ein wesentlicher psychologischer Faktor hinzu: Das als das „Andere“ erlebte Gegenüber ist in hohem Grade der eigene Schatten, d.h. die Summe der verdrängten und nicht verwirklichten Realitätsbereiche des eigenen Wesens. Diese Verdrängung kann aus der individuellen Biographie herrühren oder aus der Diskrepanz eigener Ansprüche zu den geltenden Kulturstandards. Das Andere als das Verdrängte wird um so heftiger abgelehnt, je näher es den eigenen Identitätsmerkmalen liegt.

Um die Identifikation und Kommunikation zu vereinfachen, wird oft *ein* Merkmal absolutiert, d.h. *der* Deutsche, *der* Jude, *der* Muslim soll dann *diese* spezifische Eigenart aufweisen. Kulturelle bzw. religiöse Identität vermittelt sich in der Akzeptanz von solchen oft vereinfacht wahrgenommenen Kulturstandards, die als solche nur erscheinen können, wenn das jeweils Eigene als different von der Praxis der Anderen erfahren wird, d.h. Identifikation geschieht durch Abgrenzung. Das Andere ist damit Quelle der Selbsterkenntnis und Selbstbejahung - man weiß, wer man ist, wenn man zu sagen vermag, wer man nicht ist oder nicht sein möchte. Soziale oder religiöse Urteile sehen den Anderen durch die „Brille“ dieser Selbstvergewisserung, und der ganze Prozeß kann als reziproke Identitätsbildung begriffen werden.

Das Andere erscheint unter zwei Bedingungen als Fremdes:

a) wenn grundsätzlich ein Verstehen des Anderen nicht möglich ist, weil analoge oder kontrastierende Erfahrungen in der eigenen Sozialisation fehlen,

b) wenn aus individuell bedingten oder durch politische Konstellationen hervorgerufenen Gründen das Andere kraft seiner Faszination oder seines Machtanspruchs nicht mehr stabilisierend, sondern bedrohlich für die eigene Identität erlebt wird, weshalb es dann ausgegrenzt werden soll.

Das Fremde entsteht nicht durch Abgrenzung, sondern durch *Ausgrenzung*. Denn es ist nicht mehr das Andere, das im Prozeß der Selbstidentifikation in Beziehung zum Eigenen steht, sondern es ist das wesentlich Unverständene, dem gegenüber die Relation zerstört ist. Damit ist die Identitätsbildung des Eigenen wie des Anderen gefährdet.

Das Fremde oder der Fremde erscheint in Mythen und Erzählungen in der Religionsgeschichte sehr häufig als ambivalenter Gast, der unversehens anklopft und sich später als Gottheit offenbart. Es ist dies das Motiv des ambivalenten *Anderen*: Es ist unheimlich, d.h. es drängt den Menschen, aus sich herauszugehen oder über sich hinauszuwachsen, seine eigene Identität zu übersteigen und sich der neuen Situation als gewachsen zu erweisen. Gelingt es jedoch nicht, das Fremde als zu realisierende Möglichkeit des Eigenen anzunehmen, also „Gott“ gebührend zu empfangen, erweist sich der/das Fremde als zerstörerisch und entpuppt sich als die eigene Verdammung, d.h. es ist zum Feind geworden.

Das Fremde wird zum „Feind“, wenn das Andere nicht als Chance begriffen wird, sondern wenn sich das Subjekt abgrenzen zu müssen glaubt bzw. wenn umgekehrt das/der Andere sich der oben beschriebenen individuellen oder kollektiven Manipulation widersetzt und mit Gegenprojektionen reagiert. Zur *Stabilisierung* der nun gefährdeten Identität, vor allem der Zusammengehörigkeit von Gruppen, werden dann *Feindbilder* konstruiert, die eine Eigendynamik im oben angedeuteten reziproken Sinn gewinnen. Das heißt, unter dem Wahrnehmungsmuster des Feindbildes nimmt man genau das wahr, was man wahrnehmen will, um die eigene Identität zu stabilisieren, die durch den Übergang des Anderen zum Fremden bedroht worden war.

Das Andere (zu Verstehende) ist also je kontextuell bzw. relational anders. Daraus ergeben sich kontextuelle Verstehensnetze, die offenzulegende Aufgabe der Theoriebildung in der Religionswissenschaft ist. Diese Theoriebildung ist mithin Voraussetzung und Produkt historischer Analysen zugleich, d.h. es kommt zu einer historischen

Hermeneutik, die in einem Dreiecksmodell darstellbar ist, wie ich unten zeigen werde.

3. Zur Methodendifferenzierung in der Religionswissenschaft

Die Religionswissenschaft hat materiale und formale Methoden zu unterscheiden.⁵ Sie muß das Besondere ebenso im Blick haben wie die kulturwissenschaftlich erhobenen Daten zusammenfassen und auf die allgemeine Begrifflichkeit von Religion beziehen, die wiederum nur religionsphilosophisch bestimmbar ist. Der Religionsbegriff ist aber nicht statische Voraussetzung des Gegenstandsfeldes, sondern ein sich stets veränderndes heuristisches Kriterium. Dabei geht die Religionswissenschaft - im Unterschied zur Religionsphilosophie - aber grundsätzlich induktiv vor, wobei der *Vergleich* vermutlich die wesentliche Methode ist, um Verallgemeinerungen zu ermöglichen. Das Vergleichen von Kulturen ist implizit in jedem Übersetzungs- und Verstehensprozeß gegeben, explizit war der Kulturvergleich für die Sozialwissenschaften von Anfang an die Methode, über Einzelwahrnehmungen hinauszugehen und eine Grund-

5 Ich lehne mich an Joachim Wachs Unterscheidung an (J. Wach: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftliche Grundlegung, Leipzig 1924, bes. 177ff.), meine allerdings, daß die religionsgeschichtliche und die religionssystematische Methodik nicht streng trennbar sind. Nach Wach erforscht die Religionsgeschichte einzelne Religionen, während die systematische Religionswissenschaft mittels des Vergleichens eine materiale und formale Religionssystematik hervorbringen müsse. Bereits die Wahrnehmung, Sammlung und interpretierende Ordnung historischer Daten hängt aber ab von materialen und formalen Vergleichen im Übersetzungsprozeß, eben von historisch-hermeneutischen Bedingungen. Die materiale Religionssystematik vergleicht nach Wach die empirisch gegebenen Sachverhalte in den Religionen und erstellt Typologien von Konzeptionen, Riten usw. Die formale Religionssystematik hingegen abstrahiert vom jeweils Konkreten und stellt allgemeine Strukturen und Formen des Religiösen dar, einen allgemein anwendbaren begrifflichen Apparat also. Dieser, so Wach, sei freilich notwendig, um historisch-konkret arbeiten zu können. Genau das hat aber, so meine ich, grundsätzliche methodologische Konsequenzen, d.h. die Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Konkretem ist selbst ein historisch-hermeneutischer Prozeß.

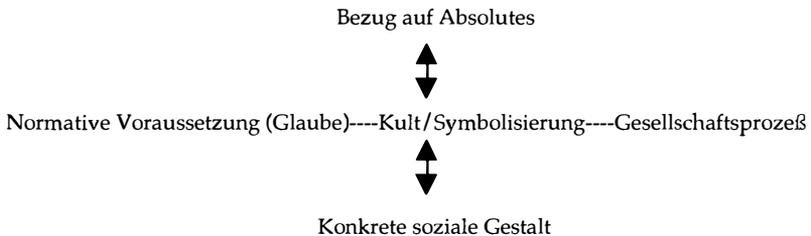
lage für den Anspruch zu gewinnen, gültige Theorien aufzustellen.⁶ Dabei muß zwischen internem und externem Vergleich unterschieden werden, wobei als Zwischenstufe ein intersubjektiver Kommunikationsprozeß zur Prüfung möglich wird. Das *interne* Vergleichen ist beschreibend und orientiert sich an der Konsistenz von Daten innerhalb eines einzigen Rahmens von historischen Bezügen. Das *externe* Vergleichen dient der Feststellung formaler Konsistenz und setzt eine theoretische Metaebene voraus, während der Kommunikationsprozeß zwischen beiden Vergleichsebenen die intersubjektive Prüfung vermittelnd darstellt.

Materiale Daten	Formale Kriterien
3. externes Vergleichen	formale Konsistenz (auf theoretischer Meta-Ebene)
2. Kommunikationsprozeß	intersubjektive Prüfung
1. internes Vergleichen	beschreibende Konsistenz (im historischen Rahmen)

Die Religionswissenschaft beginnt mit der Empirie von Ebene 1 und schreitet zur Entwicklung eines wissenschaftlichen Begriffsapparats in Ebene 3 fort, wobei allerdings Ebene 3 wiederum Wahrnehmungsbedingungen für die Operationen auf Ebene 1 schafft, d.h. Empirie ist immer nur durch historisch strukturierte Filter möglich. Diese Aussagen treffen für jedes kultur- und geisteswissenschaftli-

6 F. H. Tenbruck: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: J. Matthes (Hrsg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Soziale Welt, Sonderband 8, Göttingen: Schwartz 1992, 13

che Verstehen zu. Der besondere Gegenstand der Religionswissenschaft besteht darin, daß sie nach einem *bestimmten* Interpretationsnetz fragt, das menschliche Gesellschaften hervorbringen, um die *Gesamtheit* ihrer historischen Erfahrungen und Lebensregeln auf einen allgemeinen Bezugspunkt zu beziehen. Dieses Interpretationsnetz ist kulturell und zeitlich variant. Dennoch lassen sich durch Vergleiche Allgemeinstrukturen und Typen (Identitäten) erkennen bzw. die Bedingungen und Parameter angeben, die zu bestimmten Typen und Mustern führen und diese verändern. Die jeweiligen historischen Konditionierungen stehen in einem Wechselverhältnis mit den Identitätsmustern einer Gesellschaft/Religion, und dieses Wechselverhältnis ist durch die relationale Alterität bestimmt. Ein ziemlich allgemeines - aber nicht universales - Modell, soll den Zusammenhang verdeutlichen:



Die Horizontale beschreibt die intersubjektiven Kommunikationsvorgänge in einer gegebenen Gesellschaft. Diese Gesellschaft operiert auf Grund von Voraussetzungen (einem Mythos, einer Verfassung, einem Paradigma), die im Prinzip fraglos anerkannt sind und die kulturelle Identität ausmachen. Diese Voraussetzungen werden in Akten der Symbolisierung, vor allem im religiösen (auch säkularisierten) Kult vermittelt, erinnert und jeweils konkret vergegenwärtigt, um den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß zu ermöglichen und zu strukturieren. Für die Religionswissenschaft ist das mittlere Glied der symbolischen Vermittlung von besonderem Interesse, weil hier jeweils Anderes (diachron und diatopisch) institutio-

nalisiert zu Eigenem wird, wobei das spezifisch Religiöse an diesem Vermittlungsprozeß in der Mehrdimensionalität (hier dreifach gegliedert) der Interpretation von Wirklichkeit sichtbar wird. In der Vermittlung des Tradierten wird der Bezug auf eine absolute, d.h. mit dem empirisch wahrgenommenen Geschehen nicht immanente, Wirklichkeit invoziert, wobei sich dieses Nicht-Immanente durch symbolische Vermittlung (religiöse Semantik des Kultes und der Sprache) als historisch Konkretes, z.B. eine Gründergestalt, eine religiöse Erfahrung, eine bestimmte sittliche Regel usw. „inkarniert“ und sozialisiert. Religion *ist* diese mehrdimensionale Kommunikation, bei der die einzelnen horizontalen und vertikalen Aspekte wechselseitig aufeinander einwirken und einander stabilisieren.

Dies möchte ich nun konkretisieren, indem ich den Begriff der „religiösen Erfahrung“ in diesem methodologischen Rahmen zur Sprache bringe. „Erfahrung“ ist ein abstrahiertes Phänomen, das nicht nur auf ein beobachtbares Faktum bezüglich ist, sondern einen gedeuteten Wahrnehmungs- und Interpretationszusammenhang beschreibt.

4. Erfahrung

Religiöse Erfahrung ist seit William James sehr häufig als „mystische Erfahrung“ wahrgenommen worden, die ein Erfahrungsbereich *sui generis* sei, rein und unabhängig von der sekundären Interpretation. Diese Erfahrung sei universal und könne somit auf einen Einheitsgrund der Religionen jenseits der sprachlichen, philosophisch-theologischen und sozialen Differenzierung hinweisen. Dies ist problematisch. Ich möchte das Problem entfalten, indem ich die obigen methodologischen Erwägungen auf diese konkrete Problemstellung anwende.

Im folgenden gebrauche ich den Begriff „Mystik“ dergestalt, daß er einerseits einen Bereich spezifischer Bewußtseinserfahrungen bezeichnet, andererseits die Mittel, Wege und traditionsgeschichtlichen

Komplexe, die zu derartigen Erfahrungen führen können.⁷ Es gibt keine Mystik ohne mystische Erfahrungen, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie das Übersinnliche bzw. Transzendente in sinnlich-konkreter Gestalt zur Anschauung bringen. Das Spezifische der betreffenden Bewußtseinserfahrungen besteht im allgemeinsten Sinne wohl darin, daß die Wirklichkeit in ihrer überbegrifflichen Unmittelbarkeit so aufleuchtet, daß ein andauerndes Gefühl unbedingter Freiheit für den Erfahrenden daraus folgt. Die *Wahrheit* der Erfahrung ist der Zusammenfall aller Gegensätze in einer Einheit oder dem Ganzen, was logisch nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann. Der Erfahrende erlebt die mystische Erfahrung meist mit selbstevidenter Gewißheit, weil das Subjekt der Erfahrung zeit-ewig in einem Ganzen aufgehoben ist und heitere Ruhe findet. Erfahrung in diesem Sinne ist *Partizipation* an einem Ereignis, nämlich dem Ereignis der *Repräsentation des Ganzen*.

Jede mystische Erfahrung ist subjektiv, sie bezieht sich aber auf eine transsubjektive Wirklichkeit. Daraus folgt die prinzipielle Pluriformität mystischer Erfahrungen. Um für das erfahrende Subjekt bewußt wahrnehmbar zu werden, müssen derartige Erfahrungen in einen Deutungskontext gestellt werden, ohne den keine bewußt wahrgenommene Erfahrung möglich wäre - ungedeutete Erfahrung kann es demnach nicht geben, m.a.W. ein Mystiker kann seine Erfahrung personal nur mittels der spezifischen Sprache und Bilder der Tradition integrieren, in der er steht, wobei Mystiker selbstverständlich gleichzeitig an verschiedenen Traditionen partizipieren können. Ein Mystiker weiß also während bzw. nach der Erfahrung, daß er *entrückt* und nicht verrückt ist, allein durch intersubjektiven Bezug, d.h. durch Bezug auf die Traditionsdeutung in Interpretationsgemeinschaften. Nicht also erst die soziale Vermittlung an andere, sondern bereits die *Wahrnehmung* mystischer Erfahrung stellt dieselbe in den Kontext von Deutung und Interpretation. Weil Deutun-

7 Ich gebrauche die Begriffe „Mystik“ und „mystische Erfahrung“ hier in dem Sinne, wie ich es erläutert habe in: M. v. Brück: *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hrsg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 81-103

gen intersubjektive Kommunikationsstrukturen voraussetzen, die eine bestimmte Rationalität implizieren, ist jede mystische Erfahrung, sofern sie sich subjektiv und intersubjektiv vermittelt, an die Rationalität, Symbolik und Kommunikationsmuster einer Tradition gebunden.

Mystische Erfahrungen können in unterschiedlicher Weise auf die religiöse Tradition Bezug nehmen: Sie können die Traditionsbilder und Überlieferungsprozesse *stützen*, indem sie spezifische Evidenz vermitteln, oder sie können traditionelle religiöse Bilder, Aussagen und Legitimationen kritisieren und *stürzen*, indem sie die Vorläufigkeit jeder Aussage, Denkform und religiösen Legitimationsstruktur angesichts des unfasslich Numinosen zur Sprache bringen. In diesem Sinne ist Mystik die *Kritik an bestehenden Ordnungen, die sich verabsolutiert haben*. Weniger der je spezifische Inhalt als die allgemeine Struktur mystischer Aussagen ist transkulturell relevant: jede Mystik zeigt die *Grenzen der Sprache* und die *Endlichkeit des Begriffs* auf; sie zwingt damit zur demütigen Bescheidenheit bzw. zur Relativierung der sozialen und religiösen Ordnungen, die religiös sanktioniert sind. Auf diese Weise kann der Mystik ein anarchischer oder zumindest religionskritischer Charakter innewohnen.

Weil Mystiker die Grenzen der Sprache und Bilder angesichts ihrer eigenen Erfahrungen kennen, widerstehen sie im allgemeinen der Versuchung, bestimmte Bilder und Begriffe für allgemeingültig zu erklären. Mystische Sprache ist weniger deskriptiv, sondern typisch evokativ oder *mystagogisch*: Sie will nicht beschreiben, „was ist“, sondern staunend die Hörer dazu anregen, sich selbst auf den Weg der Erfahrung zu begeben.

Religiöse Erfahrung ist nun aber keineswegs nur die innere oder „mystische“ außergewöhnliche Erfahrung des Individuums, sondern religiöse Erfahrungen beinhalten ein ganzes Spektrum von kulturellen, ästhetischen, sozialen und anderen Erfahrungen im Kontext eines religiösen Deutungsrahmens. Was diesen Deutungsrahmen zu einem „religiösen“ macht, hängt am Religionsbegriff, der kulturell und zeitlich variant ist. Jeder mögliche Religionsbegriff würde weniger ein definitum kennzeichnen, sondern - angesichts der interkultu-

rellen Vergleichsmöglichkeit - eher ein kognitives Programm. Auch die „Hierarchisierung“ von Erfahrungen hängt an den jeweiligen Voraussetzungen und ist nicht auf einzelne Religionen typologisch abbildbar. So würden etwa zahlreiche buddhistische Traditionen wie auch der christliche Pietismus das, was wir als „mystische Erfahrungen“ kennzeichnen könnten (erlebte Einheit mit dem Absoluten, Verschmelzung, ozeanisches Gefühl usw., angelehnt an William James), wohingegen Judentum und Islam, aber auch weite Teile des Christentums, der hinduistischen Volksreligionen usw. den Aspekt des sozialen Erlebens (etwa im Fest, den Pilgerschaften, im gemeinsamen Mahl usw.) betonen würden. Während einige Traditionen einen intellektuellen Stufenweg zur Erfahrung höherschätzen (z.B. der Tibetische Buddhismus und König Trisong Detsen), betont Ch'an die plötzliche unvermittelte Erleuchtung bzw. das spontane nicht-hierarchische Erleben.

Auf dem berühmten Konzil von Samye (792-94)⁸ prallten beide aufeinander, und genau weil das plötzliche Erleben die stufenweise Vermittlung und Kontrolle durch die Institution aufweicht und die überprüfbare Interpretation durch Gelehrte für zweitrangig oder obsolet erklärt, war das Establishment an der Integration des Erfahrungsaspektes durch die gelehrte Institutionalisierung interessiert. Das Problem hängt also auch wesentlich an sozialen Interessen und Konstellationen. Eine typologische Hierarchisierung der Erfahrungsmuster ist nicht möglich bzw. nur dann, wenn die Interessen reflektiert werden. Hierarchien sind keine ontologische, sondern eine soziale Kategorie.

Erfahrung⁹ hängt eng mit dem Erlebnis zusammen, und die Differenzierung ist überhaupt erst eine erkenntnistheoretische Neubil-

8 M. v. Brück: Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus, München: Kösel 1999, 43

9 Weiterführende Literatur in Auswahl: Ph. C. Almond: *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin: Morton 1982; C. D. Batson: *The Religious Experience*, New York 1982; W. Bernet: *Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung*, Bern-Stuttgart 1955; M. v. Brück: *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hrsg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991, 81-103; H. Cancik (Hrsg.):

dung des 19. Jh., die den idealistischen Subjektivitätsbegriff ablöste, aber zugleich der Reduktion von Erfahrung auf quantifizierbare psychische und naturwissenschaftlich erklärte Phänomene entgegentrat. Einem psychologischen Naturalismus trat dann vor allem Wilhelm Dilthey entgegen, der im Erlebnis nicht ein reflexionsfreies Ereignis sah, sondern ein hermeneutisch vermitteltes Produkt von Interpretationsmustern.

Erleben ist ein im Bewußtsein unmittelbar ablaufender Vorgang, in dem wahrnehmendes Subjekt und interne wie externe Objekte des Bewußtseins koordiniert werden zu einem Erlebnis, das eine subjektive Kategorie darstellt, die qualitativ, aber nicht quantitativ aussagbar und episodisch mit dem Zeitpunkt eines Ereignisses der Wahrnehmung verbunden ist. Das Erlebnis ist die subjektive Wahrnehmung einer Erfahrung. Erfahrung ist Partizipation an einem Ereignis, wobei die Akkumulation von Erfahrungen Wissen hervorbringt. Ein Ereignis wird als religiös klassifiziert durch metaphorisch strukturierte Deutungsmuster, die von einer spezifischen Tradition

Rausch-Ekstase-Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978; C. Colpe: Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen, Frankfurt a.M.: Anton Hain 1990; K. Cramer: Erleben, Erlebnis, in: J. Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1972, Sp. 702-711; C. F. Davis: The Evidential Force of Religious Experience, Oxford: Claredon Press 1989; P. Donovan: Interpreting Religious Experience, London: Sheldon Press 1979; B. Grom: Religionspsychologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992; W. Haug (Hrsg.): Religiöse Erfahrung: Historische Modelle in christlicher Tradition, München: Fink 1992; W. James: The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (1901-1902), Glasgow: Collins Fount 1977 (dt.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Olten-Freiburg 1979); S. T. Katz: Language, Epistemology and Mysticism, in: ders. (Hrsg.): Mysticism and Philosophical Analysis, New York-London 1978, 22-74; W. Pöhl: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen, München 1974; B. T. Riley: The Psychology of Religious Experience in its Personal and Institutional Dimensions, New York u.a.: Peter Lang 1988; H. Schrodter: Erfahrung und Transzendenz: Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie. Studien zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft, Altenberge: Akademische Bibliothek 1987; N. Smart: Interpretation and Mystical Experience, in: Religious Studies 1 (1965), 75-87; N. Smart: Understanding Religious Experience, in: S. Katz (Hrsg.): Mysticism and Philosophical Analysis, London: Sheldon Press 1978; W. T. Stace: Mysticism and Philosophy, London: Macmillan 1960; H. Sundén: Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1975; G. B. Wall: Religious Experience and Religious Belief, Lanham 1995; R. C. Zaehner: Mystik - religiös und profan, Stuttgart 1960.

(in Sprache, Gesten, Kultformen usw.) vorgegeben werden. Das religiöse Erlebnis ist also bezogen auf einen Interpretationsrahmen, der von der deutenden Artikulation einer spezifischen sozialen Gruppe (hermeneutische Gemeinschaft) intersubjektiv vorgegeben wird. Dabei kann der Horizont des religiösen Erlebens mehr durch die Frage nach dem Sinn (des Ganzen, des Lebens, der Bewußtseinsinhalte), durch den Grund ethischer Bezüge, durch ästhetische Qualitäten oder durch kultisch vermittelte Wahrnehmungszusammenhänge geprägt sein, d.h. religiöses Erleben ist abhängig von der Motivationsstruktur und den kontextuellen Bedingungen des Erlebnissubjekts. Das religiöse Erlebnis steht in Zusammenhang mit anderen Qualitäten des Erlebens und wird zu diesen in einen konsistenten Zusammenhang gebracht, d.h. was „religiös“ sein soll, wird durch einen intersubjektiven Kommunikationsprozeß entschieden, der an diachronischen (Tradition) und diatopischen (integrative Identität) Parametern orientiert bleibt. Religiöses Erleben ist durch die gleiche Vielfalt an Emotionen wie nicht-religiöses Erleben gekennzeichnet und wird durch die ihm eigenen kognitiven Elemente spezifiziert. Das bedeutet, daß es keinen objektivierbaren Bereich (z.B. „das Numinose“, R. Otto) gibt, der mit sich selbst identisch wäre und durch spezifische Erfahrungen wahrnehmbar würde, denn einerseits gibt es religiöses Erleben, das nicht numinos ist, und andererseits wird nicht jedes numinose Erleben kognitiv als religiöses gedeutet. Die Religionswissenschaft kann daher keinen allgemeingültig-objektiven Gegenstandsbereich für das religiöse Erlebnis feststellen. Dies kann allenfalls der intersubjektiv vermittelte Glaube tun, muß es aber nicht. Auch der Glaube bzw. die Erwartungen (des einzelnen wie einer Gemeinschaft), die im Kult und durch kognitive Schulung mehr oder weniger bewußt herausgebildet werden, gehören mithin zu den Phänomenen, die die Religionswissenschaft als Bestandteil und/oder Interpretationsrahmen des religiösen Erlebnisses zu beschreiben und historisch einzuordnen hat. Das religiöse Erlebnis kann durch Selbstbeschreibung oder Fremdbeschreibung (N. Smart) vermittelt sein, wobei in jenem Fall die interpretatorische Metaphorik weniger allgemein als in diesem Fall ist. Aber auch das individu-

elle Erleben als solches ist bereits gedeutet. Eine Klassifikation religiöser Erlebnisse ist schwierig, weil kaum transkulturell allgemein möglich, doch sind vorläufige Unterscheidungen sinnvoll, um Muster von Ordnungskategorien und Verifikationsverfahren zu erstellen, die allerdings relational zur Sprache und Kultur stehen und somit relativ bleiben. So kann z.B. unterschieden werden in folgende Aspekte des religiösen Erlebnisses: interpretativ, quasi-sensorisch, offenbarungsgefüllt, regenerativ, numinos, mystisch. (C. F. Davis) Besondere Bedeutung kommt dem mystischen Erlebnis zu, dessen drei Stufen (ursprünglich von Dionysius Areopagita entwickelt): Reinigung (*purgatio*), Erleuchtung (*illuminatio*) und Einung (*unio*), auf mehrere Traditionen (nicht aber z.B. auf alle Formen des „mystischen“ Erlebnisses im Buddhismus) zutreffen. Mystische Erfahrung ist durch das Erleben von Vereinigung mit einer umfassenden Wirklichkeit gekennzeichnet bzw. als sich einende Bewußtheit zu charakterisieren. Die Erlebnisse sind intrakulturell und transkulturell höchst unterschiedlich und differenziert klassifiziert worden (W. James, R. C. Zaehner, W. T. Stace, S. T. Katz), es handelt sich bei echtem mystischem Erleben nie um vor-bewußte Regression, sondern um über-bewußte Transgression, insofern die Einung bewußt erlebt und in Metaphern und Paradoxen sprachlich vergegenwärtigt wird. Die Kriterien für die Echtheit sind gebunden an Interpretationsmuster, die wiederum durch sprachliche, theologische, psychologische und sozial-anthropologische Traditionen mitbestimmt sind, wie z.B.: Konsistenz nach innen (widerspruchsfreie Einzelelemente) und außen (gemessen an der Metaphorik des religiösen Erlebens in einer Erlebengeschichte des Subjekts), moralische und geistige Folgen des Erlebnisses, Übereinstimmung mit der tradierten Religion, Verortung des Erlebnisses im psychischen und mentalen Gesamtduktus des Erfahrungssubjektes.

5. Dialogische Historische Hermeneutik

Nach den bisherigen Ausführungen sind alle Aspekte innerhalb der Religionen wie auch die Religionen selbst ineinander verzahnt und dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Es kommt hinzu, daß jede Betrachtung selbst schöpferisch ist, d.h. Interpretation interpretiert nicht nur die Geschichte von Bildern, Begriffen, Strukturen usw., sondern schafft sie auch jeweils neu. Wenn aber Religionen miteinander, ineinander, auch gegeneinander ihre jeweils vorläufige Identität finden, wie wir in diesem Buch zeigen wollten, so ist die Interpretation und „Selbstfindung“ von Religion immer schon ein dynamisches Geschehen der intra- wie interreligiös vernetzten Wirklichkeit.

Religionen können, so sagten wir, nicht als feststehender „Gegenstand“ betrachtet werden, der, einmal gegeben, gleichbleibend, unabhängig von Raum und Zeit des Beobachters, beschrieben werden könnte. Durch unsere Beschreibung gestalten wir den Gegenstand mit. Wir stehen der Geschichte nicht unabhängig und von außen her deutend gegenüber, sondern Geschichte *ist* unsere Deutung, zwar nicht völlig subjektiv, aber in einer Gemeinschaft von Interpreten *intersubjektiv*. Die Hermeneutik von Friedrich Schleiermacher (1768-1834) über Ernst Troeltsch (1865-1923)¹⁰ bis hin zu Hans-Georg Ga-

10 Michael Pye hat die hermeneutischen Erwägungen Ernst Troeltschs für die komparative Hermeneutik der Religionen (und Religionsbegegnung) fruchtbar gemacht: M. Pye: Comparative Hermeneutics in Religion, in: M. Pye/ R. Morgan (Hrsg.): The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity, The Hague/Paris: Mouton 1973, 1-58. Viele Bemerkungen in diesem Abschnitt verdanken wir den Beobachtungen Pyes. Für Troeltsch hat er herausgearbeitet, daß die Frage nach dem „Wesen“ einer Religion nicht nur die Abstraktion von geschichtlichen Daten beinhalte, mittels derer diese Daten dann selbst wieder gesammelt, synthetisiert und interpretiert würden, sondern ein kreativer Akt der intersubjektiven Selbstvergewisserung einer religiösen Gemeinschaft sei, weshalb das „Wesen“ nie ein „objektiv Gegebenes“ sei, sondern eine spirituell-treibende Kraft, die jedes „Gegebene“ immer wieder umforme, und so in geschichtlicher Dynamik (mit Kontinuität und Diskontinuität) Religion(en) *entstehen* lasse. (Pye, a.a.O., 13-17, mit Bezug auf E. Troeltsch: Die Christliche Welt (1903), abgedruckt in: Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, 386-451.) Troeltsch hatte diese hermeneutischen Erwägungen in der Auseinandersetzung mit Adolf von Harnacks Schrift „Das Wesen des Christentums“ (1900) entwickelt, in der

damer (geb. 1900) hat diese Dynamik des Interpretationsgeschehens zwischen „Objektivität“ und „Subjektivität“ bewußt gemacht und darauf hingewiesen, daß wir die Dinge bzw. Begriffe (und die Religionen) nie nur *deskriptiv* betrachten können, sondern einen *Begriff* von diesem „Gegenstand“ abstrahieren, der *normativ* wirkt, weil wir durch ihn hindurch die Geschichte, wie durch eine Brille, wahrnehmen. Eine völlig „objektive“ Religionswissenschaft kann es wegen der Strukturen der Wahrnehmung und Interpretation nicht geben, und die Geschichte der Religionen, auch der Religionsbegegnung, ist dafür ein Beleg. Wohl aber kann es eine *selbstkritische Hermeneutik* geben, die die Methoden ihrer Verstehensprozesse als gegenseitig abhängige Faktoren im Prozeß der Geschichtsbildung der Religion(en) selbst begreift.

Aufgrund des selbstkritischen Aspektes, der dem Verstehen innewohnt, kann und muß sehr wohl zwischen einem „Hineinlesen“ und einem „Herauslesen“ aus dem Text unterschieden werden. Aber die hermeneutische Kritik von Ricoeur, Derrida, Lyotard und die moderne Semiotik und Interpretationswissenschaft haben nachgewiesen, daß es ein reines „Herauslesen“ nicht geben kann: Die Kategorien unseres Bewußtseins sind ein Lichtkegel, ohne den wir nichts sehen würden. Der Lichtkegel wirft sein eigenes Licht, das am „Gegenstand“ gebrochen wird und entsprechend modifiziert zurückstrahlt. Dadurch sehen wir etwas als Resultat der Interaktion, also des Interpretationsprozesses, von „Beobachter“ und „Gegenstand“. Die Geschichte der interreligiösen Begegnung als Prozeß interkulturellen Verstehens, ist dafür ein sprechendes Beispiel.

Hinter diese wechselseitige Interpretationsdynamik, die Vergangenes im gegenwärtigen Wahrnehmungshorizont als normative Grundlage für zukünftig Programmatisches zusammenschaut, können wir nicht zurückgehen.

Dieser Sachverhalt bedeutet keineswegs, daß sich alles im Nebel der Beliebigkeit auflösen würde. Wir möchten von einem *hermeneuti-*

Harnack allein die Lehren Jesu als normativ für die Tradition und das „Wesen“ des Christentums betrachtet hatte, wobei der Inhalt dieser Lehren durch die Rückfrage nach dem historischen Jesus bestimmt werden müsse.

schen Feld der Deutung sprechen, in dem das historische Ereignis, die subjektiv und sozial interne religiöse Erfahrung und die jeweilige externe prozessuale Interpretation einander durchdringen und dadurch religiöses Bewußtsein bzw. das Bewußtsein von Religion begründen. Diese Dynamik durchbricht die bloße Gegenüberstellung von „innerer Erfahrung“ und „transzendenter Wirklichkeit“, indem sie intersubjektiv historisch verbürgte Kriterien aufstellen kann, an denen die existentielle Realisierung der religiösen Erfahrung immer wieder neu gemessen werden muß.

Die Entwicklung von Religionen und damit auch die Interpretation, was die Identität einer bestimmten Religion sei, ist ein Prozeß, der nie zum Stillstand kommt.¹¹ Das trifft auch auf jede Religionsgeschichte zu, weil zwei Variablen beweglich sind und dadurch auch die dritte - das jeweilig historisch als das „Faktische“ wahrgenommene - in immer neuer Deutung erscheint. Alle drei Aspekte wirken aufeinander ein und modifizieren einander. Jeder entfaltet sich aber auch nach eigenen ihm entsprechenden Kriterien. Keiner der drei Aspekte allein kann Religion legitimieren, sondern Religion konstituiert sich *im* andauernden und historisch bedingten Interpretationsprozeß der jeweiligen sozial-religiösen Gruppe.

Hermeneutisches Feld

prozessuale *Interpretation*

(stets neue Selbstvergewisserung der vergesellschafteten Identität)



Die vorausgesetzte *Tradition*, Autorität des *Kanons* (oder *Stifters*) bzw. das als religiöse *Erfahrung* Reklamierte

Daten über *historische Zusammenhänge*

11 Vgl. dazu M. Pye/R. Morgan (Hrsg.): *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, The Hague/Paris: Mouton 1973, wo diese These hinreichend belegt wird.

Das Interpretationsnetz hat Knoten bzw. Bezugspunkte (die Eckpunkte des Dreiecks) als aufeinander bezogene *Momente* des Interpretationsprozesses.

Jede Übersetzung ist ein solcher historisch-hermeneutischer Prozeß, der die Wechselwirkung der Relationen offenlegt. „Übersetzung“ ist philologisch meistens nur noch auf das Allgemeine, den schon enthistorisierten Sprachbegriff oder die scheinbar äquivalente Vokabel bezogen. Die Entstehung (und fortlaufende Korrektur) der Wörterbücher ist aber jeweils Produkt der Gesamtheit historisch bedingter kultureller Wahrnehmungen, ob nun kulturwissenschaftlich bewußt gemacht oder nicht, d.h. Übersetzung setzt die Integration der Alterität voraus, im Sinne der Begriffsbestimmung zu Beginn dieser Erörterung. Das Problem hat sich deutlich gezeigt in der Orientalismus-Debatte und findet heute seinen Ausdruck in der Frage nach eigenständigen indischen oder chinesischen kulturwissenschaftlichen Methodologien - für viele asiatische (und neuerdings auch afrikanische) Kollegen ist die westliche Forderung nach Objektivität nicht Voraussetzung für eine kulturell invariante Wissenschaft, sondern selbst ein kulturell varianter Standort. Das Problem läßt sich auch noch einmal anders fassen: Religionswissenschaft beruht auf Textphilologie und ethnologischer Feldforschung in den jeweiligen Sprachen der als Objekte der Forschung auserkorenen Kulturen. Die methodologische Abstraktion, Zuordnung der Daten und Interpretation derselben erfolgt dann aber in Englisch. Religionswissenschaft kann ihre Metasprache (die formalisierte Verallgemeinerung liefert) nicht nur in Englisch (oder Französisch bzw. Deutsch) finden, ohne daß die in diesen Sprachen formalisierten Abstrakte selbst wieder relational in den hermeneutischen Prozeß mit anderen Sprachen eingebracht werden. Das aber ist die intellektuelle Aufgabe des Dialogs zwischen den Religionen, besser, zwischen Menschen, die auf Grund unterschiedlicher kulturell-religiöser Voraussetzungen in einen reflektierten Austausch miteinander eintreten. In diesem Sinne scheint mir Dialog ein Prozeß des prozessual-vergleichenden Übersetzens mit dem Ziel von Verstehen (s.o.) zu sein, der für die Methodik der Religionswissenschaft zentral ist. Methodisch

reflektierender Dialog kann aus der Religionswissenschaft gar nicht herausgehalten werden, sondern ist Inbegriff eines Verstehensprozesses, der die kulturell-historische Varianz der Hermeneutik bedenkt. Denn nicht nur der Gegenstand der Religionswissenschaft ändert sich historisch, nicht nur werden die Beschreibungen und Analysen quantitativ erweitert, sondern die Religionswissenschaft ist - wie jede Kulturwissenschaft - selbst ein Aspekt der Selbstgestaltung von Kultur, also Teil der Identitätsfindung einer Kultur und daher historisch bedingt und relational.

Der Mensch wird zum Menschen erst durch sein Gegenüber und das Wort kommt zur Sprache im Gespräch. Die Religion/Tradition wird zur Religion/Tradition erst durch die Begegnung mit der anderen Religion/Tradition. Das ist das dialogische Prinzip, das, wie wir bereits sagten, im Sinne Martin Bubers auf das Verstehen des Anderen auch in der Religionswissenschaft angewendet werden kann. Wenn verschiedene Menschen einander begegnen und verstehen wollen, werden Verstehensprozesse durch die Unterscheidung von „Unähnlichem“ und „Ähnlichem“ in bezug auf das je Eigene ermöglicht, d.h. der *Vergleich* ist jedem Verstehen immanent.

Jeder Vergleich bezieht sich auf einen gemeinsamen Punkt; jede Übersetzung ebenso. Verstehen hängt also an einer gewissen *Ähnlichkeit* von Subjekt und Objekt des Verstehens, nicht aber an Gleichheit. Für die Hermeneutik der Begegnung von Buddhismus und Christentum ist diese Ähnlichkeit in aller Unähnlichkeit wichtig und produktiv. Die Geschichte der Begegnung zeigt es: *Anknüpfungspunkte* und *Reibungspunkte* treiben das Interesse an der Begegnung und der Erkenntnis voran - wenn es nur noch eines von beiden gäbe, wäre die Begegnung unfruchtbar. In bezug auf Buddhismus und Christentum hat Michael Pye hervorgehoben: *Gemeinsam* sei beiden Traditionen die allgemeine Komplexität, die lange Geschichte in sehr unterschiedlichen Ländern, die missionarische Ausbreitung, der Minoritätenstatus ebenso wie die Erfahrung, Staatsreligion zu sein, die Vielheit dogmatischer Formen und Standpunkte. *Verschieden* seien

die jeweiligen Inhalte der ähnlichen Situationen.¹² Man könnte andere Kriterien hinzufügen, aber es gibt unbestreitbar ein „Überschneidungsfeld“ bzw. eine genügend große „Schnittmenge“.

Neben dem Element der geschichtlichen Veränderung und Diskontinuität gibt es in den Religionen auch *Kontinuität*, die die Identität einer Tradition verbürgt. Das, was mit „Jesus Christus“ gemeint ist, unterscheidet sich von dem, was mit „Gautama Buddha“ gemeint ist, insofern sich eine Interpretationsgemeinschaft immer wieder neu darüber einigt, was *in dem Horizont* ihres jeweiligen Bildes oder Begriffes betrachtet werden soll. Die Gadammerschen Verstehenshorizonte, die Heinrich Ott für den interreligiösen Dialog in Anspruch genommenen hat,¹³ überlagern einander wie Schnittmengen. Die Überlagerungen sind im Kern konturscharf und werden am Rand diffuser und offener. Das macht jede Interpretation und den interreligiösen Dialog zu einem offenen Geschehen. Im Dialog wird die Geschichte weitererzählt und der Erzähler wird zum Mit-Handelnden im ursprünglichen Geschehen. *Kontinuität* ist demzufolge nicht das Bewahren eines einmal Gegebenen, sondern das *Geschehen immer neuer Aneignung* in einem Traditionsstrom. Das Gegebene als feststehende Substanz verstehen zu wollen – „kein anderes Evangelium“, „kein anderer *dharma*“ - ist hermeneutisch naiv und verdeckt nur die eigenen ideologischen Voraussetzungen, nämlich das Festhalten eigener Interessen, die man unter dem Deckmantel von Objektivität verbirgt. Das freilich hatte schon Nagarjuna, wenn nicht Sakyamuni selbst, aufgezeigt und kritisiert.

Wenn Karl Barth etwa in seinem berühmten Paragraphen 17 der „Kirchlichen Dogmatik“ erstaunt feststellt, daß man im Amida-Buddhismus einer Gnadenreligion mit der Betonung des Glaubens begegne, die sich nur darin vom Christentum unterscheidet, daß sie den *Namen Jesus Christus* nicht habe - und daran hinge alles -, so ist das

12 Pye: *Comparative Hermeneutics in Religion*, aaO, 10

13 H. Ott: *The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, the Concept of a „Dialogical Theology“ and the Possible Contribution of Heideggerian Thought*, in: *Japanese Religions* Bd.2 2-3, Sept. 1980, 74ff.; ders.: *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1994, 164ff.

phänomenologisch falsch und hermeneutisch problematisch. Falsch, weil der Amida-Buddhismus eine *andere* „Geschichte“ erzählt als das Neue Testament. Hermeneutisch problematisch, weil auch der „Name Jesus Christus“ nur in einem bestimmten sprachlichen Rahmen Sinn ergibt, d.h. in ein Sprachgeschehen eingebunden ist und somit der jeweils neuen *Übersetzung* im oben genannten Sinn bedarf. Jeder Name ist in diesem Interpretationsgeschehen relativ: Die „Reichweite“ des Namens hängt von der Anzahl und den Sprachen der am Gespräch beteiligten Personen ab, nicht nur von einer ihm absolut innewohnenden Realität. Anders ausgedrückt: Die Wirkungsmacht des Gesprächs liegt im *dialogischen Netz*, nicht in einer Namens-Substanz.

Diese hermeneutische Einsicht ist nicht neu. Man kann sie in Begriffen der christlichen Trinitäts-Theologie so formulieren: Gott der Vater wäre „Substanz“ in diesem eben problematisierten Sinn, wenn er sich nicht im innertrinitarischen Geschehen, im *dialogischen Netz*, stets als ein Pol von drei Momenten erzeugte - der Vater *ist* nicht ohne den Sohn usw. Die Trinitätslehre drückt genau die hier empfohlene Interpretationsstruktur aus: Gott *ist* das Geschehen der sich in der trinitarischen Liebe vollziehenden Beziehungen.¹⁴

Jede Interpretation ist also dialogisch. Man muß mit soviel Zurückhaltung wie nur möglich die andere Religion *aus* und *in* ihrem eigenen Kontext interpretieren, sich aber dessen bewußt sein, daß dies auch immer ein Hereinholen in den eigenen Horizont ist. Das Betrachten des Anderen verändert das Eigene. Dadurch wird die Hermeneutik nicht nur zum kritischen Korrektiv der jeweiligen religiösen Tradition, sondern auch der Wissenschafts*methodik*, die meint, objektiv zu sein, in Wirklichkeit aber das Geschehen, das sie beschreibt, mit beeinflußt und gelegentlich erst hervorbringt.¹⁵ Diese

14 M. v. Brück: *Einheit der Wirklichkeit*, München: Chr. Kaiser 1986, 196ff.

15 Daß auch die Religionswissenschaft an kulturelle Normen gebunden ist, wird gerade im Dialog offenbar, wenn nämlich aus der Außenperspektive deutlich wird, daß die Begriffe und Methoden der europäischen geistigen Disziplinen keineswegs allgemein akzeptiert sind. Hier erweist sich die dialogische Methodik als kritisches Korrektiv der Religionswissenschaft, die an ihre eigenen kulturellen Voraussetzungen erinnert wird. Dies hat an den drei „Schulen“ der europäischen

fortwährende Selbstdistanzierung und Rückkehr zum Eigenen *ist* in gewissem Sinne die Geschichte der Religionen. Wir brauchen das Andere, um uns selbst zu erkennen, werden dadurch selbst anders, kehren als Andere zurück, vermitteln dies den Partnern innerhalb der eigenen Gemeinschaft und dann wieder nach außen. Wenn man bedenkt, daß dieses „wir“ jeweils unterschiedliche Identitäten innerhalb einer Tradition (konfessionelle, geographische, historische, individuelle) anzeigt und diese *innere* Pluralität einer gegebenen Religion mit einer ebenso differenzierten pluralen Wirklichkeit in der anderen Religion reagiert, wird die schwindelerregende Komplexität interreligiöser und interkultureller Kommunikation deutlich.

Daraus folgt, daß wir eine dialogische Sprache benötigen, die *vorsichtig* in dem Sinne ist, daß sie erkennt, was ein Wort beim Partner an Verstehen oder Mißverstehen auslösen könnte, damit ein argumentativer Konsens geschaffen werden kann. Gleichzeitig muß eine solche Sprache *rücksichtig* in dem Sinne sein, daß sie ihre eigene Bedingtheit durch die Tradition, aus der sie kommt, erkennt, damit das ursprünglich Gemeinte zu Wort kommen kann und nicht durch sprachliche Gewohnheiten verstellt wird. Wahrheit im Sinne der authentischen Wiedergabe des ursprünglich Gemeinten wird also im Dialog gemeinsam *gesucht* und nicht einfach vorgefunden.

In dieser Formulierung hat sich aber bereits das Problem der Zeit dargestellt.¹⁶ Verstehen ist ein Prozeß, und Prozeß ist Zeit. Was ist Zeit? Wir beschreiben nicht einfach Vergangenes als historisches Faktum, sondern das Vergangene nur, insofern es in der Gegenwart präsent ist, also eine präsentische Vergangenheit. Die Vergangenheit ist damit abhängig nicht nur von historischen Fakten, sondern auch von den Wahrnehmungs- und Deutungsbedingungen in der Gegenwart. Der Prozeß des Verstehens ist ein Prozeß der Vergegenwärtigung in Zeitnetzen, d.h. er hat je einen konkreten Ort und Zeit. Verstehensprozesse sind damit zwar in dieser Bestimmung formal uni-

Buddhologie (der anglo-deutschen, der russischen, der französischen) M. Pye gezeigt: Comparative Hermeneutics, aaO, 18ff.

16 Dazu M. v. Brück: Wo endet Zeit?, in: K. Weis (Hrsg.): Was ist Zeit?, München: dtv 1995, bes. 216ff.

versalisierbar, nicht aber in den materialen Strukturen. Insofern Wahrnehmungs-, Sprach- und Begriffsbildung aber jeweilige Verstehensplateaus schaffen, die von einer interpretierenden Gemeinschaft über eine gewisse Zeit als Gewohnheiten solange akzeptiert werden (Wissenschaftsparadigmen), als ihre Konsistenz intersubjektiv plausibel erscheint, entstehen Strukturbildungen, die normierend wirken und epistemische Symmetrien erzeugen. Religionswissenschaft ist in diesem Sinne epistemisch normativ und keineswegs „nur“ deskriptiv. Dies ist allerdings eine andere Normativität als die in der Theologie oder Religionsphilosophie intendierte. Die Normativität der Religionsphilosophie bezieht sich auf die deduktiv gewonnenen Notwendigkeiten logischer Begriffsbildungen in einem bestimmten Sprachzusammenhang, die ontologische und ethische Normativität der Theologie ist Explikation einer Urkunde (Offenbarung, Kanon, charismat. Autorität), die Normativität der Religionswissenschaft hingegen bezieht sich auf die historisch instabile Interpretationsstruktur vergleichender Analysen auf dem Hintergrund des hermeneutischen Dreiecks, wie oben dargestellt.

Eine dialogische historische Hermeneutik ist nichts anderes als der bewußte Vollzug der ohnehin andauernden *Begegnung mit dem Anderen*, allerdings so, daß Identität nicht nur - aber durchaus auch - durch Abgrenzung erzielt wird, sondern auch durch das interkulturelle Gespräch und Fragen, was Identifikation *und* Abgrenzung voraussetzt. Man kann dies als einen Prozeß des sozialen Lernens bezeichnen.

Lernen bedeutet Verstehen. Verstehen bedeutet, den eigenen Mangel zu erkennen. Der eigene Mangel wird erkennbar erst in der Begegnung mit anderem. Verstehen ist somit ein Prozeß lernender Begegnung bzw. der Begegnung im Lernen.