

Hans Waldenfels

Lebenswelt – Religion – Wissenschaft

1. Im vielfältigen „Dazwischen“ – zur Bedeutung des „*Inter*“

Unsere Tage sind nicht nur kalendarisch vom Übergang in ein neues Jahrhundert, ja Jahrtausend gekennzeichnet. Immer stärker zeigen sich die Konturen einer neuen Welt- und Kulturlandschaft. Rolf Elberfeld hat jüngst in einem lesenswerten Beitrag aufgezeigt, dass das Substantiv „Interkulturalität“ in der deutschen Sprache kaum älter als 25 Jahre ist¹. Die „*Inter*“-Wörter werden inzwischen inflationär gebraucht: Interaktivität, Intersubjektivität, Interpersonalität, Internationalität, Interreligiosität u.a. Das Bewusstsein, im „*inter*“, d.h. im „Dazwischen“ zu leben und vom „Inter-esse“, also vom „Dazwischen-sein“ geprägt zu sein, nimmt zu. Kein Wunder, dass ein Buch mit dem Titel *Wer bin ich?* kurzfristig zu einem Bestseller wird², weil der einzelne Mensch in seiner eigenen Würde und Subjektivität sich immer verlorener vorkommt im unübersichtlichen Geflecht der Dinge und Ereignisse.

Die Verlorenheit in der Vielfalt der Verflechtungen, die das „*Inter*“-sein schafft, führt spätestens seit Mitte des letzten Jahrhunderts zu zahlreichen Krisenerscheinungen. Die Hegemonie der westlichen Kultur und Politik zerbricht. Länder wie China, Korea und Japan reklamieren für sich den ihnen zustehenden Platz in der Welt, und die selbständigen Staaten, die sich auf dem Boden früherer Kolonien in Afrika und Asien, zuvor schon in Lateinamerika etabliert haben, ringen um ihre je eigene Kultur und Identität. In dieser Situation muss angesichts der Pluralität der Religionen auch das Christentum, das über Jahrhunderte hinweg das Abendland geprägt hat, seine Stellung überprüfen. All dem widerspricht nicht, dass trotz des starken Zugs zur Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen die technologischen Revolutionen im Bereich der Kommunikation und der Mobilität gleichzeitig einen gegenläufigen Prozess intensiver Globalisierung und damit einer vielfältigen Uniformierung der Welt ausgelöst haben und die Welt in unseren Tagen zugleich den Eindruck bunter Vielheit und starker Einheitlichkeit macht³.

¹ Vgl. R. ELBERFELD, Forschungsperspektive „Interkulturalität“. Transformation der Wissensordnungen in Europa: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2 (2008) 7-36.

² Vgl. R.D. PRECHT, *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?* Eine philosophische Reise. München 2007. .

³ Vgl. die soziologischen Analysen in U. BECK, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen.* Frankfurt – Leipzig 2008, 34-67.

2. Lernen vom Fremden

In diesem Gewirr der Entwicklungen hat sich auch mein eigener Umgang mit den Menschheitsfragen von einer eher traditionellen europäisch-christlichen Einstellung zu einer Haltung gewandelt und fortentwickelt, die wesentlich von der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen und Religionen bestimmt ist⁴. Diese Begegnung begann für mich mit einem langjährigen Aufenthalt in Japan, der nicht im Lehren, sondern im Lernen bestand. Dabei kamen verschiedene Beobachtungen zusammen, die mit den wichtigsten Lebensorten zusammenhingen: Tōkyō, Hiroshima und Kyōto.

- *Tōkyō* steht für die Unübersichtlichkeit einer modernen Megalopolis, äußerlich geprägt von einer modernen Geschäftswelt, einem atemberaubenden Verkehrswesen und einem dichten Netz von Stätten der Wissenschaft und einem stark entwickelten Bildungssystem, in vielen Zügen austauschbar mit anderen Millionenstädten der Welt, in denen nach den Spuren alter Geschichte zu suchen ist.
- *Hiroshima* erinnert bleibend an die Zäsuren in moderner Zeit, an die Destruktivität menschlicher Kreativität, an die Atombombe und die Zerstörungskraft des Fortschritts und verbindet sich mit anderen Einschnitten der Geschichte wie Auschwitz und Tschernobyl, inzwischen mit dem 11. September 2001 in den USA und mit anderen Krisenereignissen der Welt.
- *Kyōto*, die alte Kaiser- und Hauptstadt Japans, erschließt sich bis heute in den Monumenten einer alten Kultur und deren Geschichte, offenbart seine eigene Ästhetik und den Reichtum der Kunst, einen vielseitigen künstlerischen Umgang mit der Natur, darin mit der Tiefe der Religion und der religiösen Entwicklungen.

In Japan lernte ich, dass ein „Professor“ zwar der Suche und dem Bekenntnis der Wahrheit verpflichtet ist, dass er aber erst dann wahrhaft „Professor“ ist, wenn er es in der Haltung des „*Sen-sei*“ tut, d.h. wenn er seinen Schülern „vor-„ und „voran-lebt“, was er weiß, dessen Lehre also darin besteht, das er lebt, was er denkt, und denkt, was er lebt.

Ich hatte das Glück, in Kyōto so bedeutenden Lehrern wie den Philosophen Keiji Nishitani und Yoshinori Takeuchi zuhören zu können und im Kreis ihrer Schüler und Kollegen mit Masao Abe, Kazuo Mutō, Kōichi Tsujimura, Tetsutarō Ariga, Shizuteru Ueda, später mit Eiko Kawamura-Hanaoka u.a. zu lernen und zu diskutieren. In ihnen begegnete ich Intellektuellen, die zugleich eine religiöse Orientierung hatten und

⁴ Eine von mir im Verlag Borengässer, Bonn, seit 1990 herausgegebene wissenschaftliche Reihe trägt entsprechend den Titel: Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen.

doch ihren Ort innerhalb der modernen Welt sowohl im modernen Japan als auch im Gespräch mit der westlichen Welt suchten, Sie sprachen mit und über Heidegger, studierten Nietzsche, aber auch die rheinische Mystik und Meister Eckhart, sie übten – wenigstens teilweise – Zen und bemühten sich um einen Beitrag im Aufbau Japans vor dem Pazifischen Krieg und erst recht nach der katastrophalen Niederlage⁵.

3. Sprachen als Kommunikationsbrücken

Für diese Zeit ist aber dann auch der noch auffallende Mangel an Sprachkenntnissen auf europäischer Seite zu erwähnen. Das führte zu dem grotesk anmutenden Zustand, dass Japaner auf der einen Seite die westlichen Texte in ihre Sprache übersetzen und auf der anderen Seite ihre eigenen Texte ins Deutsche und in andere westliche Sprachen übertragen mussten⁶. Oft kam es dann zu Diskussionen um die richtige Übersetzung, zumal wenn es um philosophische Texte, etwa Texte von Heidegger u.a. ging. Dieser Zustand geht inzwischen zu Ende. Der schon genannte Rolf Elberfeld ist ein gutes Beispiel für das, was inzwischen wird⁷.

Doch immer noch ist es vielen westlichen Wissenschaftlern nicht bewusst, dass sie gedanklich bei der Diskussion asiatischen Denkens nach wie vor ungeprüft abendländische Grundbegriffe der Philosophie, der Theologie und anderer Geisteswissenschaften mit großer Selbstverständlichkeit auch im asiatischen Denken als gegeben voraussetzen, weil sie als allgemeingültige anthropologische Begriffe gelten. Folglich unterlässt man es zu prüfen, ob und wieweit asiatische Denksysteme einlinig mit europäischen Denkformen identifiziert werden können⁸.

Hier bin ich relativ früh hellhörig geworden. Entsprechend habe ich der Sprache und dem in Sprachen verborgenen Hintergrundsdenken besondere Aufmerksamkeit

⁵ Zur Kyōto-Schule vgl. R. OHASHI (Hg.), Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg - München 1990; J.W. HEISIG; Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School.. Honolulu 2001. .

⁶ Für den englischsprachigen Raum ist D.T. SUZUKI mit seinen zahlreichen Übersetzungen buddhistischer Texte zu nennen, die dann teilweise aus dem Englischen in andere europäische Sprachen übersetzt wurden. Vgl. auch meine frühe Studie: Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in Nishida Kitarō and the Kyōto School: Monumenta Nipponica 21 (1966) 354-391.

⁷ Vgl. R. ELBERFELD; Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität. Amsterdam - Atlanta, GA 1999...

⁸ Vgl. für den indischen Raum die Arbeiten von W.HALBFASS; u.a.: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel – Stuttgart 1981; Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany, N.Y. 1991; Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta. Albany, N.Y. 1995; zur Sache auch die Festschrift für G. OBERHAMMER. F. D'SA / R.MESQUITA, Hermeneutics of Encounter. Vienna 1994. ...

geschenkt⁹. Das Problem ist später auf vielfältige Weise in meinem Schülerkreis aufgegriffen worden¹⁰. Dort ist aus unterschiedlichen Perspektiven das menschliche Sprachvermögen in seinen Differenzierungen in den verschiedensten kulturellen Kontexten bearbeitet worden.

Einige Grundbegriffe können das Gesagte exemplarisch illustrieren¹¹:

- *Ātman* / *anātman* im Sanskrit: Es fällt auf, dass der Begriff auf sehr unterschiedliche Weise übersetzt wird: Seele, Subjekt, Ich, Selbst, Substanz; entsprechend die Verneinung: Nicht-Ich, Nicht-Selbst, Selbstlosigkeit (also ontologisch und ethisch).
- *Tenshu* / *kami* = Gott im Japanischen: Nach dem Pazifischen Krieg hat die Japanische Bischofskonferenz aus verschiedenen Gründen einen Wechsel in der theologischen Terminologie beschlossen¹². Dazu gehört auch der Wechsel in der Gottesbezeichnung. So wurde das nach der Wiedereröffnung des Landes für westliche Einflüsse in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts katholischerseits aus dem Chinesischen übernommene *tenshu* = Himmelsherr gegen das dem Shintō entlehnte *kami* ausgetauscht, da man der Ansicht war, dass sich im Gebrauch des Wortes gegen die ursprünglich polytheistische Bedeutung unter westlichem Einfluss ein monotheistisches Verständnis durchgesetzt habe.
- *Avatāra*. Das indische Sanskrit-Wort wird heute auch in der christlichen Theologie für die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth gebraucht, ohne dass hinreichend bedacht wird, dass der plural gebrauchte indische Begriff nur bedingt für eine

⁹ Vgl. dazu H.WALDENFELS; Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg 3.A. 1980; Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn 4.A. 2005, Register; Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. Bonn 1997, Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde, 7-164.

¹⁰ Vgl. u.a. A.THANNIPARA; Saccidananda – Isvara – Avatara. Toward a Re-evaluation of some Aspects of Indian Theology. Bonn – Bangalore 1992; XU LONGFEI, Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnungen von Christentum und chinesischer Kultur. Bonn 2004; aus jüdischer Perspektive die Arbeiten von P. PETZEL; Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz 1994; (mit N.RECK), Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie. Darmstadt 2003; Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz. Münster 2008, v.a. Teil I: Erinnern; Teil IV: Theologie als Kommentar; R. BUCHHOLZ, Zwischen Mythos und Bilderverbot. Frankfurt 1991; Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie. Darmstadt 2001. In diesen Zusammenhang gehören auch die Arbeiten von G.M. HOFF, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie. Paderborn 1995; Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Paderborn 2001; Religionskritik heute. Regensburg 2004, v.a. Kap. 4 und 6; (Hg.), Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten. Mainz 2005; Offenbarungen Gottes. Eine theologische Problemgeschichte. Regensburg 2007, v.a. Kap. 2., 11 und 12. :::

¹¹ Vgl. dazu die entsprechenden Art. In H. WALDENFELS (Hg.), Lexikon der Religionen. Freiburg 1987; seither mehrere Auflagen....

¹² Dazu gehörte u.a. die offiziell verordnete Reduzierung der japanischen Bildzeichen.

Verwendung im christlichen Kontext mit seiner Betonung der Einmaligkeit der göttlichen Inkarnation tauglich ist.

- *Person*: Angesichts der Fremdheit des westlichen Begriffs im sino-japanischen Kontext war nach einem Äquivalent zu suchen. Im Japanischen lautet es *jinkaku* und wird mit zwei Zeichen geschrieben: *jīn* = Mensch und *kaku* = Stand, Rang. Daraus ergibt sich eine Reihe von Problemen: (1) Der Begriff ist in dieser Weise nur schwer auf das in mehrfacher Hinsicht schwierige Problemfeld göttlicher Personalität übertragbar, vor allem wenn man theologisch von dem personalen Gott zur christlich verstandenen Dreipersonalität Gottes fortschreitet. (2) Es lassen sich mit der fernöstlichen Umschreibung aber auch die beiden gleichwesentlichen Momente des westlichen Personverständnisses – die Individualität und Singularität jeder Person und ihre Relationalität bzw. ihre Eingebundenheit in die vielfältigen interpersonalen, aber auch die welthaften und kosmischen Bezüge – kaum zum Ausdruck bringen. Das ist umso bedauerlicher, als die östliche Welt den Menschen viel stärker von der Vielfalt seiner Einbindungen her, somit relational, versteht, während die westliche Welt die menschliche Würde aus seiner Einzigartigkeit, also seiner Individualität, abzuleiten gewohnt ist.

Die Vorwürfe, die etwa den Chinesen u.a. in Fragen der Menschenrechte gemacht werden und dort oft auf Unverständnis und Widerspruch stoßen, haben es ganz wesentlich damit zu tun, dass der Westen sich nur ungenügend auf die Andersartigkeiten im Denken anderer Kulturen einlässt und folglich bei der Frage nach den gemeinsamen Grundlagen des Menschseins die vielfältigen Differenzierungen zwischen den Kulturen unbeachtet lässt. Umgekehrt ist nicht zu übersehen, dass dem Westen in der menschlichen Lebenspraxis heute grundlegende Begriffe wie Seele, Geist, am Ende auch Gott verloren gehen und Begriffe wie Wahrheit und Transzendenz immer mehr zu leeren Worthülsen verkommen.

4. Religion und Wissenschaft

Unbestritten ist, dass wir in der heutigen Gesellschaft ohne dialogischen Austausch nicht mehr auskommen. Dass das Gefühl für die Gleichberechtigung und Gleichrangigkeit der Menschen und die Frage, wie allen Menschen Gerechtigkeit zuteil werden kann, immer stärker ins Bewusstsein tritt, ist ebenfalls nicht zu leugnen. Dabei bleibt der Mensch in seinen Begrenztheiten ein aporetisches Wesen, das

sucht und fragt. Solange er sich darin aushält und nicht in sich verschließt, ist er zugleich ein religiöses Wesen. Denn Religion besagt immer, dass der Mensch die letzte Antwort nicht in sich selbst sucht und findet. Verhält er sich so, dann kommt er auch nicht umhin, in der Natur bzw. dem Kosmos und in der Geschichte nach der letzten Sinnggebung seines Lebens zu suchen.

Die Antworten, die der Mensch in Religion und Religionen entdeckt, lassen sich vergleichen. Dabei kommen ihm die Wissenschaften mit ihren Forschungen und Forschungsmethoden zu Hilfe. Hier sind zwei Momente zu unterscheiden. Einmal bieten die Wissenschaften eine Fülle von Fakten und Zusammenhängen, die sich beschreiben, analysieren und auch systematisieren lassen. Sodann aber bieten sie Möglichkeiten und Hilfen zur Orientierung. Faktenwissen und Orientierungswissen sind folglich zu unterscheiden. Angesichts des weiten Panoramas, das sich heute in der Pluralität der Religionen auftut, steht der Mensch dann vor der Frage, wie und wohin er sich orientieren soll, wie und ob er sich selbst für die eine oder andere Religion, vielleicht auch für ein Auswahlverfahren zwischen verschiedenen religiösen Optionen entscheiden soll. Grundsätzlich ist der Mensch in seiner Entscheidung frei, und er ist auch frei, sich nicht zu entscheiden und so die Frage offen und unentschieden zu lassen.

Nach wie vor leben wir in einer Zeit, in der viele Menschen nicht über das hinauskommen, was sie in ihrer eigenen Tradition vorgefunden und für ihre Lebensgeschichte gelernt haben. Vielen ist das heute schon deshalb zu wenig, weil sie in der Frage nach ihrer Lebensausrichtung auf eine Vielzahl von Wegweisungen stoßen. Hier kommt es dann zu unterschiedlichen Reaktionen. Menschen wenden sich von ihrer religiösen Herkunft ab. Andere sind so wenig in einer religiösen Existenz verwurzelt, dass das wenige, was sie mitbekommen haben, am Ende keine Wurzeln schlägt und abstirbt. Wieder andere wählen einen anderen Weg und konvertieren. Persönlich halte ich es nach wie vor auf jeden Fall für sinnvoll, sich angesichts der Aporetik offen zu halten für Möglichkeiten, die der Mensch sich nicht selbst schaffen kann, sondern die sich ihm eröffnen und ihm geschenkt werden. Eine solche Haltung ist nicht unwissenschaftlich, solange sie zugleich für die Rückfragen der kritischen Vernunft offen bleibt.

An dieser Stelle ist auf den Unterschied zwischen der Religionswissenschaft mit ihren verschiedenen Verästelungen und der Theologie zu achten. Es macht durchaus Sinn, im Umgang mit verschiedenen Religionen die eigene Option für eine

Religion hintanzusetzen. Umgekehrt sind wir uns heute vielleicht stärker als frühere Generationen der Tatsache bewusst, dass wir bis in die so genannte „reine Wissenschaftlichkeit“ hinein niemals völlig frei sind von außerwissenschaftlichen Faktoren, Einflüssen und Interessen. Das schafft Raum für das ehrliche Eingeständnis, sich zu einer bestimmten religiösen Option zu bekennen, solange dies nicht dogmatistisch, also ohne Bereitschaft, sich dem wissenschaftlich-rationalen Diskurs zu stellen, geschieht. Da die Theologie und analog entsprechende Disziplinen in anderen Religionen mit dieser Bereitschaft und dem Anspruch antreten, sich im Konzert der Wissenschaften den Gesetzen rationaler Wissenschaftlichkeit entsprechend argumentativ zu verhalten, bedarf es hier in dieser Hinsicht keiner weiteren Erörterungen.

5. Das Christentum in unterschiedlichen Perspektiven

Seine Bestätigung findet das Gesagte, wo das Christentum nicht mehr nur aus der Binnenperspektive, sondern auch aus der Fremdperspektive betrachtet wird¹³. Gewiss können Außenstehende bei allen Religionen anfragen, wie fähig sie sind, eine ihnen aus der Innenperspektive unbekannte Religion wirklich zu verstehen. Seitdem Jürgen Habermas den „religiös unmusikalischen“ Menschen in den Diskurs eingeführt hat, ist es nicht mehr abwegig, eine solche Frage zu stellen. Dennoch bleibt es auch richtig, dass sich Musikalische und Unmusikalische auch in Zukunft über die Musik unterhalten wollen (und – wie ich meine - können). Hier kann dann auch der Christ als Christ, der Moslem als Moslem, der Buddhist als Buddhist, und wo und wie immer auch der Einzelne sich religiös-weltanschaulich verwurzelt sehen mag, in den interdisziplinären Diskurs eintreten.

Wenn das aber der Fall ist, kann im Konzert der Religionen von der Bedeutung des Christentums, wie es selbst sich sieht, gesprochen werden. Dasselbe gilt natürlich auch für alle anderen Religionsvertreter. Der Christ kann dann durchaus sagen, dass in seiner Sicht der Dinge der, den er „Gott“ nennt, in keiner Religion so sehr als der sich Schenkende und Liebende in Erscheinung tritt wie in seiner eigenen. Es ist dann auch ein Privileg der monotheistischen Religionen, dass in ihnen Gott in all seiner Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit nicht ein stummes, sondern ein sich in der Sprache und in Ereignissen mitteilendes Wesen ist. Das Christentum besteht zudem darauf, dass dieser Gott, der Ursprung und Ende aller Dinge ist und somit die Welt

¹³ Vgl. dazu G.M. HOFF / H. WALDENFELS (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart 2008.

transzendiert, dennoch dieser Welt innerlicher ist als alles andere, ja dass er selbst zu einer weltimmanenten Größe geworden ist und ein Gesicht und einen Namen erhalten hat in seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth.

6. Interdisziplinarität und Interkulturalität und die Offenheit für den Glauben

Abschließend kehren wir nochmals zum Gesamtrahmen unserer Überlegung zurück. Die Beschäftigung mit Religion und Religionen findet heute auf verschiedenen Ebenen statt, die miteinander kommunizieren. Aus dem Blickwinkel der Wissenschaft gibt es einmal die vor- und außerwissenschaftliche religiöse Lebensebene und dann die Ebene der Wissenschaft, die – wie schon angedeutet – sich selbst noch einmal in eine Mehrzahl von Richtungen ausfächert und folglich interdisziplinär anzulegen ist, schließlich den Raum der Kunst und Architektur, der Literatur und anderer Medien. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Kategorien der Lebens- und Gesellschaftsbereiche in unserer Zeit infolge der Globalisierung aus der westlichen Welt auf den gesamten Globus übertragen werden. Folglich sind auch Begriffe wie Religion und Wissenschaft, aber auch die verschiedenen Systematisierungsvorgänge der Wissenschaften unter dem Aspekt der Interkulturalität nochmals kritisch zu überprüfen. Gerade wenn es um Orientierungswissen geht, wird man das Spannungsfeld von Globalisierung und Pluralität der Kulturen beachten und nach der Organisation des Wissens in den verschiedenen Kulturen fragen müssen¹⁴. Wie eingangs gesagt, stehen wir hier immer noch am Anfang.

Dialogischer Umgang ruft aber stets nach Gleichberechtigung der Partner. Er verlangt ein Hören und Sprechen in Wechselseitigkeit. Sprechen aber setzt voraus, dass wir uns der Unterschiedlichkeiten der Sprachen bewusst werden und dabei nicht übersehen, dass alle Sprachen in ein hintergründiges Denken und entsprechende Handlungsmuster eingebettet sind. Die Vielzahl der Sprachen bringt es auch mit sich, dass wir Menschen uns unserer eigenen Begrenztheit bewusst sind. Wer kann schon alle Sprachen? Das Verstehen stößt also immer auch an Grenzen, wo wir verstummen müssen. Das Nicht-Sprechen-Können, Verstummen und Schweigen, ist aber eine eigene Weise der Welteröffnung, auf die sich Menschen zu jeder Zeit und an allen Orten sinnvollerweise einlassen können; sie

¹⁴ Vgl. dazu meine Hinweise u.a. in: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. Bonn 1990 (A. 3): zur Weisheit 167-184; zur Säkularisierung 185-212; Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III. Bonn 2004, zu Ost und West 101-121; zur Situation von Religion und Religionen 125-259; Natur und ethisches Verhalten. Im Verständnis asiatischen Denkens (im Druck).

sind dann in der Welt der Religionen, der Welt des Hörens und Sehens, des Dankens und Sich-Verdankens – jenseits des Denkens und Aus-Denkens. Die Grenzen des Erfahrens liegen aber nicht allein im Menschen, sondern werden auch von dem gesetzt, das oder der sich uns mitteilt und zu erfahren gibt. Die Zahl der Menschen, die aus Glauben und Hoffnung leben, ist nach wie vor groß.