

Axel Siegemund

Samsara-Moksha-Puma: Zu den Möglichkeitsbedingungen von „Entwicklung“ im asiatischen Kontext

In der Auseinandersetzung um den Status von Wissenschaft und Technik wird zunehmend die These vertreten, dass sich diese beiden Faktoren zu einem globalen Medium gemeinsamer Intentionen und Entwürfe entwickeln, die das Voranschreiten der Zivilisation in Frieden und Eintracht befördern.¹ Der systematische Hintergrund dieser Annahme ist die Behauptung, dass es eine Form von „Entwicklung“ gibt, die allen für die globale Zusammenarbeit wesentlichen Kulturen und Religionen gleichermaßen zugänglich ist. Im Folgenden stelle ich ebendiese Annahme vor dem Hintergrund der Zeitwahrnehmungen im asiatischen, speziell indischen Kontext infrage.

1. Zeitwahrnehmung in der hinduistisch-buddhistischen Tradition

Wer „Europa“ und „Asien“ in ihrer je eigenen Identität und damit nicht in Form der Konvergenzzonen „Eurasiens“, sondern anhand der historisch gewachsenen Kulturlandschaften des „Westens“ und des „Fernen Ostens“ wahrnimmt, der könnte, bezieht er diese Wahrnehmung auf das Wesen von Zeit und Zeitlichkeit, zu dem Schluss kommen, dass Asien ein ahistorischer Ort sei. Insbesondere der indische Subkontinent ist, so legen manche Erfahrungen Indienreisender nahe, von einem bemerkenswerten Desinteresse am Phänomen „Zeit“ geprägt. In einem Land, das bezüglich seiner religionsproduktiven Faktoren an zweiter Stelle weltweit steht², ist anzunehmen, dass auch und gerade dieser Sachverhalt wesentlich mit religiösen Prägungen zu tun hat.

Sowohl der Hinduismus als auch der Buddhismus gründen auf der Aussage, dass die Welt keinen Anfang und kein Ende in der Zeit hat. Es wäre aber zu kurz gegriffen, allein diese Tatsache für den alltäglichen Umgang mit

1 Bernhard Irrgang, *Technologietransfer transkulturell. Komparative Hermeneutik von Technik in Europa, Indien und China*, Frankfurt/ M. u.a. 2006.

2 Vgl. Gert Pickel, *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*, hgg. von der Bertelsmann Stiftung 2013, http://www.religionsmonitor.de/pdf/Religionsmonitor_IntVergleich.pdf vom September 2013.

Lebenszeit verantwortlich zu machen. Doch andererseits legt das Alltagsleben doch nahe, dass sich die Nicht-Zeitlichkeit von Ursprung und Ziel auch auf historische Situationen innerhalb existierender Universen bezieht. Die Upanishaden, die Purānas und viele andere epische Werke erzählen zwar von historischen Situationen und Geschichten, in denen spezifische Zeitvorstellungen vorkommen, doch normativen Charakter können diese nicht entfalten. So steht der alle hinduistische Sekten einigenden Vorstellung des Kreislaufs aus Samsara (Ursprung), Moksha (Schicksal) und Puma/Nirwana (All-Einheit/Nichtsein) die das praktische Leben bestimmende Flüchtigkeit der Zeit gegenüber.

Schon an dieser Stelle muss darauf verwiesen werden, dass sich die Wahrnehmung von Zeitphänomenen strikt von ihrer Beobachtung unterscheidet. Während jede Form der Beobachtung eine Subjekt/Objekt-Trennung zur Voraussetzung hat, ist es das Wesen der Wahrnehmung, die erfahrene Zeit und die messbare Zeit als Einheit zu erfassen. „Zeitwahrnehmung“ geschieht also keineswegs objektiv, zugleich ist sie nicht geeignet, ethische Bewertungen des Wahrnehmenden oder der Wahrnehmung selbst zu veranlassen. Was im Folgenden jedoch unternommen wird, ist eine Beschreibung des Zusammenhangs zwischen religiösen Verpflichtungen, die aus einer spezifischen Zeitwahrnehmung resultieren und Lebensäußerungen, die ihrerseits der ethischen Kritik bedürfen. Zunächst sei die Differenz zwischen Wahrnehmung und Beobachtung anhand der Sekunde und des ksana erläutert: Die Sekunde ist eine Einheit der Zeit, die freilich im mathematischen Sinne weiter unterteilt werden kann, jedoch in der Aneinanderreihung der Bezugspunkt von Messung und Berechnung der Zeit ist. Ksana hingegen ist die kleinste Einheit der Zeit, deren Aneinanderreihung erst eine Wahrnehmung von Zeit an sich ermöglicht. Während die Sekunde prinzipiell beliebig teilbar ist, ist ksana nur als Fluss diskreter Impulse vermehrbar. Die Substanz von ksana bleibt dieselbe, so dass sich alles Wirkliche nur im Rahmen der unteilbaren ksana wandeln kann.

Bekannt ist dieser Zusammenhang aus dem Yoga-Pfad, dessen Ziel darin besteht, die Angst vor der scheinbaren Vergänglichkeit zu überwinden. Dies geschieht durch eine Aufhebung der Grenzen des Bewusstseins (Medita-

tion), die die Aufhebung zeitlicher Differenzen beinhaltet.³ Im ksana fallen so Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen und erweisen sich als Modifikationen der einen zugrunde liegenden Zeitlichkeit.

Yoga wird verstanden als das Zur-Ruhe-Bringen des Bewusstseins und die Aufhebung zeitlicher Diskretionen. Die Yoga-Philosophie legt nahe, dass alles aus allem entstehen kann, weil alles aus dem gleichen Substrat besteht. So ist im Yoga prinzipiell ausgeschlossen, dass etwas Neues entstehen kann:

„Was gegenwärtig ist, wird direkt erkannt, und über das Vergangene und Zukünftige stellt man Mutmaßungen an, weil es noch nicht manifest ist. Die vergangenen und zukünftigen Eigenschaften eines Objekts sind vielleicht unendlich. Da eine innere Einheit aller Objekte besteht, können sich alle Dinge in jedes verwandeln.“⁴

Damit ist die Zeit im Yoga an eine Substanz gebunden, kann jedoch ausschließlich zusammen mit dem Bewusstsein als solche beschrieben werden. Während Brahman unbeweglich ist, wird die Wirklichkeit im Kashmir Sivaismus „als spanda – Oszillation auch der zeitlichen Momente zwischen den Polen siva und sakti – begriffen. Diese Oszillation konstituiert Wirklichkeit in der Bewegung, in der Zeit. In der mystischen Erfahrung wird diese subtile rhythmische Bewegung direkt wahrgenommen, das heißt die implizite Zeitstruktur, die als solche nicht verändert und ewig ist, wird unmittelbar wahrgenommen. Wir können im Blick auf dieses philosophische System von Einswerdung im zeitlichen Prozeß der Selbsterzeugung sprechen.“⁵

Die buddhistischen Grunderfahrungen schlechthin sind Vergänglichkeit und Leiden. Leid entsteht, wenn der Mensch dem Bedürfnis nach Beständigkeit nachgibt und nicht Werden und Vergehen will. Ziel des 8-fachen Pfades ist es ja, jedes Bestreben und Wollen zu überwinden. Hier beginnt das Bewusstsein eine Bewegung, die zur Selbsttranszendierung drängt. Dies geschieht kreisläufig, so dass aus Ursachen Wirkungen, aus

3 Swami Hariharananda, *Yoga Philosophy of Patanjali*, Albany 1983, 386f.

4 Ebd., 277.

5 Vgl. zum Folgenden Michael von Brück, *Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung*, in: H.-P. Dürr, W. Ch. Zimmerli (Hg.), *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern 1989.

Wirkungen wiederum Ursachen werden. Damit sind alle Zeitphänomene voneinander abhängig und Zeit muss von Ewigkeit, Ewigkeit aber von Zeit durchdrungen sein. Die Zeit selbst ist ohne Anfang, weil sie schon die Bedingung jeden Anfangs ist.

Wenn sich nicht nur Zeiten, sondern auch Räume und Momente durchdringen, dann sind Erfahrungen des Gegenwärtigen nicht mehr als die Bewusstwerdung des Vergangenen. Die Wahrnehmung des Vergangenen aber hängt ab von den Wahrnehmungsbedingungen der Gegenwart. Diese Zusammenhänge verdeutlichen, warum sich Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart nicht objektiv, sondern nur innerhalb der Grenzen des Bewusstseins aufeinander beziehen: Die tatsächliche Vergangenheit ist als dem Bewusstsein enthoben zu denken, wahrnehmbar ist nur, was die Vergangenheit im Moment ist. Dies ist jedoch wiederum davon abhängig, inwieweit die Gegenwart diese Wahrnehmung determiniert.

Grenzen setzt in dieser Vorstellung also ausschließlich die menschliche Wahrnehmung, die ihrerseits von den Bedingungen des Bewusstseins abhängig ist.⁶ Insofern diese Bedingungen modifizierbar sind (etwa durch Traum oder Meditation), sind auch die Zustände der Vergangenheit modifiziert wahrnehmbar. Zeit wird differenziert erkannt und dies nicht als Abfolge von Ereignissen, sondern im Sinne eines grundsätzlichen Zusammenfallens von Ereignissen und Momenten. Insofern in diesem Zusammenfallen dann nicht mehr zwischen den verschiedenen Tempi unterschieden werden kann, lässt sich selbiges als stetige Gegenwart beschreiben. In dieser All-Gegenwart erscheinen weder Zeiten noch Räume getrennt und ebendies ist die Ursache dafür, dass Objekt/Subjekt-Trennungen und damit auch Zeit-Messungen genau so wie die Differenzierung zwischen Mensch und Gott bzw. Schöpfung und Schöpfer im hinduistisch geprägten Kontext innovativen Charakter haben.

Die „unaussprechlichen Wahrheiten“ im Buddhismus lassen sich hier als markante Beispiele anführen: (Unterschiedliche) Welten schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich als unterschiedliche Zustände im Bewusstsein. Die letzte der so erschlossenen Wahrheiten ist das „Nir-

6 Ders., Die Weisheit der Leere. Sütren-Texte des indischen Mahāyāna-Buddhismus, Einsiedeln 1989.

vana“, in dem alle zusammenfallenden Zustände vom Licht des Buddha erfasst werden.

Das zeitliche Nacheinander von Ereignissen und Gedanken entsteht bei dieser Sichtweise nur aufgrund des Bewusst-Seins, nicht aber aufgrund des Seins derselben. Deutlich wird dies, wenn Zukunftspläne im Gespräch bereits als abgeschlossen vermeldet werden, auch wenn noch nicht einmal der erste Schritt in eine bestimmte Richtung gegangen worden ist. Die konkrete Zuordnung von spezifischen Ursachen zu spezifischen Wirkungen ist bis heute in Indien eine Bildungsfrage und hat also wesentlich damit zu tun, inwieweit Einzelne von der kulturellen Tradition abstrahieren können.

Folgt man dem Gedanken, dass das Bewusstsein wesentlich bestimmt, was Zeitlichkeit ist, dann kann auch das Nirvana nicht gedacht werden als etwas, was erreichbar und damit bedingt ist, sondern nur als etwas, das unbedingt un-erreichbar ist, etwas, das weder entsteht noch vergeht, weil es der Zeit nicht unterliegt. Raumzeitliche Differenzierungen ereignen sich im Bewusstsein, ohne dass dieses ein Urteil über die Wirklichkeit dieser Differenzierungen fällen könnte. Während die klassische indische Auffassung den Entwicklungsgedanken wenigstens noch prinzipiell zulässt, hebt sich der japanisch-chinesische Buddhismus strikt davon ab. Dogen Zneji entwickelte im 13. Jahrhundert die Idee der Einheit von Weg und Wahrheit, innerhalb derer die Buddha-Natur keine Potenz des Menschseins mehr sein kann, weil jeder evolutionäre Gedanke dem Sein der Buddha-Natur widerspricht. Wahrheit ist dann auch nicht mehr etwas, das sich ereignet, sondern etwas, dessen man nur gewahr werden kann.

Hierin liegt wohl die schärfste Spitze insbesondere des buddhistischen, aber auch des hinduistischen Verständnisses von Zeit gegen die abendländisch-christliche Auffassung, innerhalb derer ja gerade das Ereignis zentrale Bedeutung erlangt: Wahrheit ereignet sich, indem sich Gott offenbart. Wahrheit ist damit zeitlich und ewig. Die Erleuchtung, das Aufscheinen des Buddha-Lichtes hingegen ist weder zeitlich noch ewig, sondern diesen Kategorien enthoben. Sie kann nur im Rahmen einer Bewusst-Werdung hervortreten. Diese beinhaltet dann auch das Bewusst-Sein aller Zeiten, also die vollkommene Aktualität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁷

7 Dogen, Shōbō-genzō, Uji. Vgl. M. Abe, «Dogen on Buddha Nature», in: Zen and Western Thought, Honolulu 1985, S. 61 ff.

Indem bei Dogen die Buddha-Natur schon in allem ist, ist sie auch in allen Zeiten. Keine Zeit ist getrennt von ihr, kein Wesen ohne sie. Damit wird bei aller Differenz zu anderen Zeitvorstellungen die Zeit doch nicht in ihrem Wesen aufgelöst, sondern eher konkretisiert zu einer allem Sein innewohnenden Konstante.

2. Möglichkeitsbedingungen für „Entwicklung“ in Indien

Aus der hier skizzierten Auffassung heraus, die Zeit als Einheit von Sein und Bewusstsein zu beschreiben, kann sofort die Grundfrage nach den Möglichkeitsbedingungen von Evolution und Kreativität gestellt werden. Wenn alles Sein und Werden schon im Sein Gottes und der Welt impliziert ist, dann sind alle Kausalitäten, auf denen unser heutiges Weltverständnis fußt, aufgehoben. Die Gleichzeitigkeit von Sein und Werden, das Zusammenfallen von Gegenwärtigem, Gewesenem und Zukünftigem und die Zusammenschau aller Zustände im Bewusstsein lassen es fraglich werden, ob es überhaupt Formen kreativer Weltgestaltung geben kann, die „Entwicklung“ befördern.

Deutlich wird dies anhand des Stellenwertes von „Karma“: Wer durch eine der indischen Großstädte geht, kann immer wieder beobachten, dass die Kühe, die die Straßen ebenso bevölkern wie befladen, von vorbeiziehenden Passanten gefüttert werden. Der Grund dafür ist: „Good Karma!“, der karmische Kreislauf hat jedoch nicht das Ziel, immer weiter geführt zu werden, sondern sich zu erschöpfen. Ist dieses Ziel erreicht, ist also die wahre Natur des Wesens in der wahren Natur des Bewusstseins verwirklicht, dann gibt es auch keine karmischen Nöte mehr.

Was in Indien als alltägliche karmische Notwendigkeit wahrgenommen und gelebt wird und was damit auch als zeitlich bedingte und bedingende Struktur erfahrbar ist, das sind spezifische Situationen, die durch Wiederholung geformt werden, also Zeiterfahrung beschreiben. Der Entwicklungsgedanke hingegen setzt voraus, dass Wiederholungen durchbrochen und Gewohnheiten überwunden werden können. Es geht dabei nicht um die Überwindung kultureller Traditionen, sondern um die grundsätzliche Frage, inwieweit es prinzipiell vorstellbar ist, dass es überhaupt durchbrechbare

Gewohnheiten gibt. Kreativität wäre doch gerade das, was karma überwindet.

Insofern Raum und Zeit nur Aspekte der ihnen zugrundeliegenden Bewegung des Bewusstseins sind, müssen auch die Zustände des Bewusstseins als bedingende Funktionen für die Zeiterfahrung gelten. Der Zustand des Beobachters ist verantwortlich für die Änderung des Zeitbegriffs; unterschiedliche Bewusstseinszustände haben verschiedene Bewegungszustände zur Folge. So können zwar geistige und kulturelle Bewegungen als Determinanten für je spezifische Zeiterfahrungen beschrieben werden, die dem Entwicklungsgedanken zugrundeliegende Umkehrung hingegen steht infrage.

Die Zeit ist das absolute Jetzt, in dem Vergangenheit und Zukunft sich gegenseitig durchdringen und (etwa als Buddha-Natur oder als karmische Notwendigkeit) zu reiner Aktualität mutieren. Damit ist Zukunft nichts anderes als die Eintretenswahrscheinlichkeit für alle denkbaren Zustände, die es auch in der Vergangenheit bereits gegeben hat. So wie die Erleuchteten alle Möglichkeiten des Universums kennen und damit auf diese Möglichkeiten beschränkt sind, so ist auch die Zukunft auf die Allheit der Zustände der Vergangenheit beschränkt.

Deshalb kennt der Buddha nicht nur das, was vergangen ist, sondern auch das, was sein wird. Er kennt nicht diskrete Zeiten, sondern ist sich der Einheit des zeitlichen Geschehens in der Gegenwart bewusst. Die Gegenwart ist aber kein Punkt, der von Vergangenheit und Zukunft begrenzt ist, sondern das vollkommene Gegenwärtigsein in jedem möglichen Punkt der als zeitliches Kontinuum erfahrenen Wirklichkeit. Das Erwachen zu diesem Gegenwärtigsein ist Erleuchtung.

Solange sich diese mystische Einheitsschau als Form individueller Gotterfahrung im Kopf des Yogi abspielt bzw. auf den persönlichen Glauben beschränkt bleibt, mag sie theologisch begründet oder spekulativ und philosophisch diskutabel sein oder nicht – sie ist wenigstens für das Zusammenleben von Menschen und Sippen schadlos. Da aber jede Form von Religion auch eine innere Verpflichtung für die Lebensgestaltung nach sich zieht und mithin keineswegs privater Natur ist, muss an dieser Stelle darauf

verwiesen werden, dass der Gedanke des sich im Kreislauf von Samsara, Moksha und Puma befindlichen Menschen wesentliche ethische, politische und rechtliche Folgen für das Zusammenleben im multireligiösen Flächenstaat Indien hat. An dieser Stelle beziehe ich mich vor allem auf das Erbe der hinduistischen Tradition, die von der buddhistischen zwar gerade wegen ihrer sozialpolitischen Implikationen umfassend kritisiert worden ist, bis heute aber die entscheidende religiöse Dimension für Indien ist.

Gehen wir dabei noch einmal vom zeitlichen Aspekt des einzelnen Menschenlebens aus: Während Hindus der Ansicht, dass Menschenrechte grundsätzlich für alle Menschen Geltung haben, ohne weiteres zustimmen können, müssen die Muslime und die Christen in Indien doch immer wieder betonen, dass diese Rechte doch bereits in diesem Leben und nicht erst in einem der zukünftigen positiv verwirklicht werden sollen. Während für Christen die Zeit drängt, weil sie nur dieses Leben haben, um ihr Gottesverhältnis, den Alltag und die Ordnung des Gemeinwesens zu klären, können Hindus auf die kommenden Durchläufe des Kreislaufs verweisen, in denen die heutigen Latrinenkehrer möglicherweise als Verwaltungsfachkräfte leben werden. Vor dem Hintergrund des Zusammenfallens möglicher Zustände des Lebens im Bewusstsein gibt es keine Notwendigkeit rechthebender Entwicklung für Menschen, die außerhalb dieses so begründeten und religiös gefestigten Kastenwesens leben.

Diese Zusammenhänge zeigen zum einen die enge Verquickung von religiösen Vorstellungen und ethischen Ansprüchen. Sie machen aber zudem deutlich, dass der Glaube an eine „Entwicklung“, die religions- und kulturübergreifend ein Ethos begründen könnte, auf dem ein multireligiöser Staat wie Indien gebaut werden soll, keine Verwurzelung in der Wirklichkeit dieses so tiefgründig religiösen Landes hat. Ganz im Gegensatz zu einem solchen, die enge Verknüpfung von Dogmatik und Ethik übergehenden Ansatz ist das moderne Indien geprägt von einer Urangst vor sozialen Veränderungen. Diese Angst kann durchaus auf handfeste Erfahrungen mit religiös motivierter Gewalt zurück geführt werden und ist insofern nicht nur zu kritisieren. Sie muss aber auch im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Ablehnung weltanschaulicher Erneuerung, die auch Mahatma Gandhi vertreten hat, gedacht werden. Der innere Frieden des heute säku-

laren Staates Indien wird in vielerlei Hinsicht noch immer mit einer konservativen Einstellung gegenüber religiöser Mobilität in Verbindung gebracht. Hier tritt das begründete Bedürfnis nach Sicherheit in direkte Konkurrenz zum ebenso gut begründeten Recht auf religiöse Entfaltung in negativer wie positiver Hinsicht.

Indien kennt eine lange Geschichte sogenannter „Freedom of Religion-Acts“, die ich hier nicht im Einzelnen ausbreiten möchte.⁸ Die Kernaussage dieser Gesetze zum Schutz der Religionsfreiheit ist der Anspruch, dass jeder in dem Glauben verbleibt, in den er hineingeboren wird. Wer als Christ geboren wird (so dies überhaupt möglich ist), soll Christ bleiben, wer Hindu ist, soll Hindu sein. So wie auch die Kaste schon qua Geburt vorgegeben ist, so ist die Religion und mithin die innerste Grundlage der eigenen Lebensführung nichts, was es im Laufe eines Menschenlebens zu verändern oder gar zu wechseln gäbe. Dieser Anspruch ist vor dem Hintergrund einer persönlichen Zuwendung Gottes zu jedem Einzelnen ebenso wie vor dem Hintergrund der Diskriminierung derer, die vom Kreislauf der Erscheinungen in diesem Leben benachteiligt werden, ethisch unhaltbar.

In Indien enden die zwischenmenschlichen Gemeinsamkeiten heute aufgrund der religiösen und dezidiert nicht rechtsstaatlich begründeten Manifestation der Differenzen buchstäblich an der Straße, an der das Dorf der Kastenhindus oder das Viertel der Andersgläubigen beginnt. Die multireligiösen Städte Indiens sind in höchstem Maß sozial geschichtet, und sie leben damit und davon, dass diese Ghettoisierung religiös-hinduistisch begründet werden kann. Gemeinsam ist den Muslimen in Old Delhi und den Hindus in Agra nur der tägliche Überlebenskampf. Wer Indien unter der Frage des interreligiösen Zusammenlebens bedenkt, stellt sehr schnell fest, dass das Zusammenleben (also die Ethik) und die innere Verpflichtung (also das Religiöse) ganz eng zusammen gehören. Der Begriff „Entwicklung“ wird hier in der alltäglichen Begegnung von Muezzin-Rufen und Tempelgesängen jedoch schnell zu einer Suchfunktion, die die asiatische Kultur auf den ethischen Gehalt des verpflichtenden Charakters der All-Einheit des Bewusstseins befragt.

8 Vgl. dazu Klaus Schäfer, Religionsfreiheit unter Druck: die indische Erfahrung, <http://www.emw-d.de/fix/files/religionfreiheit-Indien-text-ks.pdf> vom September 2013.

3. Der Entwicklungsgedanke im säkularen Staat

„Entwicklung“ gibt es nicht universell und von kulturellen und historisch gewachsenen Deutungen losgelöst. Es ist somit kein historischer Zufall, dass sich die Form der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung, die heute weltweit Geltung beansprucht, aus der christlich-abendländischen Zivilisation heraus gebildet hat. Möglicherweise ist sie das Einzige, das über das christliche Zeitalter hinweg globale Geltung entfaltet. Gerade dieser Punkt ist demzufolge auch der neuralgische: Was wird geschehen, wenn der Entwicklungsgedanke losgelöst von den Wurzeln, die ihn hervor brachten, zwischen Kulturen und Religionen umher vagabundiert? Wird er in der Lage sein, ethische Implikationen entrechtender Religionen zu entschärfen, oder bedarf er der stetigen Rückbindung an seine Ursprünge?

Die Entstehung von Neuem setzt Kreativität voraus. Entwicklung hat den Anspruch, schöpferisch zu sein. Die bisherigen Versuche, die unterschiedlichen Strukturen der Weltaneignung in den unterschiedlichen globalen Kulturen auf differenzierte Wissensformen zurückzuführen und z.B. als explizites und implizites Wissen (bzw. tacit knowledge)⁹ zu behandeln, orientieren sich an der erkenntnistheoretischen Differenz von Wissen und Machen. Das implizite Wissen hat in den letzten Jahren ein beträchtliches Interesse erfahren.¹⁰ Der Gewinn dabei ist, dass das Anwendungsinteresse und das Erkenntnisinteresse voneinander getrennt behandelt werden können. Trotz der Tatsache, dass sich die Annahme einer besonderen formalen Qualität von quantitativ erzeugtem Wissen nicht halten lässt, werden im Westen noch immer Wissen und Machen als theoretisches und praktisches Wissen einander gegenüber gestellt. Immer geht es um die Reichweite des einen bzw. die (Ir-)Relevanz des anderen, immer wieder scheinen alte Dualismen auf. In der westlichen Welt haben weder die aufklärerische Vernunft noch tradierte Religionssysteme den neuen Technologien etwas entgegen setzen können, weil sie im Wesentlichen an einer Überhöhung von Technik (als Dämon) und Natur (als Schöpfung) festhielten. Dies hat vor allem den

9 Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, Frankfurt/M. 1985.

10 Psychologisch: Gerd Gigerenzer, *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*. Bertelsmann, München 2007. Pädagogisch: Georg Hans Neuweg, *Könnerschaft und implizites Wissen: Zur lehr-lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*. Münster u.a. 2006.

Gegensatz von Technik – als Determiniertheit – und Religion – als postulierter Freiheit – befeuert.

In Indien taucht dieser Gegensatz nicht auf, weil es innerhalb der tradierten Religionssysteme an Freiheitsgraden im Sinne kreativer Entwicklung mangelt. Menschsein in Indien heißt immer, Teil einer Familie, Sippe und Kaste zu *sein* – es heißt Sein und nicht Werden. Säkulare Ideen wie die nationalstaatliche Identität haben sich bisher nicht als tragfähige Grundlage für die Gestaltung des indischen Gemeinwesens erweisen können. Wir erleben heute, dass die Idee der nationalen Einheit, die für das Indien nach der Unabhängigkeit als Gründungsmythos gelten kann einerseits von den Hindunationalisten missbraucht wird, andererseits gleichermaßen in vielen Schichten der Gesellschaft an Strahlkraft verliert. Ob es dem Gedanken, dass Entwicklung universellen Charakter haben könnte, ähnlich ergehen wird, muss die Zukunft zeigen – jene Zukunft, von der die indischen Christen behaupten, dass sie tatsächlich noch als kreativ zu füllende Zeit vor ihnen liegt.