

Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage

Nicht nur die Selbstbedrohung der Menschheit zwingt die Völker, Kulturen und Religionen zur Wahrnehmung ihrer Einheit in einer pluralistischen Situation sowie zum Dialog.¹ Auch die Erfahrung der Bereicherung und geistigen Vertiefung durch die Begegnung mit dem anderen ist ein entscheidender Faktor. Bereits im 19. Jahrhundert gab es in Europa eine Indien-Sehnsucht, die sich besonders auf die »indische Mystik« richtete, was auch immer man darunter verstand. In der evangelischen Theologie war es ausgerechnet D. Bonhoeffer, der, verzweifelt an der Unsichtbarkeit Gottes und um einer Erfahrung der Wirklichkeit Gottes willen, dieses »große Land« sehen wollte und fragte, »ob unsere Zeit vorüber ist und das Evangelium einem anderen Volk gegeben ist, vielleicht gepredigt mit ganz anderen Worten und Taten?«.² Seither läßt die weltweite Begegnung der Religionen allmählich ein neues Bewußtsein entstehen, und die positive Erfahrung der Partnerschaft im spirituellen Austausch zwischen den Religionen prägt das Selbstverständnis derer, die den Dialog führen, in zunehmendem Maße.³

Thema dieses Beitrags ist die Frage, ob die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen erreichen kann, der kognitiv erfaßbar und kommunizierbar wäre, um jenseits des Pluralismus religiöser Erscheinungen eine gemeinsame Basis für die Begegnung der Religionen zu ermöglichen.

Zunächst werden wir in einem ersten Abschnitt den Begriff des Pluralismus in der interreligiösen Begegnung zu klären haben, um dann zu bestimmen, in welchem Sinne hier von Mystik und mystischer Erfahrung gesprochen wird. Ein zweiter Teil wird einige Gestalten der Mystik in bezug auf das Verhältnis von mystischer Erfahrung und Interpretation hinsichtlich der Thematik dieses Aufsatzes diskutieren. Ein dritter Teil soll die Ergebnisse in den Zusammenhang der hier relevanten Frage nach der Wahrheit stellen.

1. J. Moltmann, Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Welt-Religionen, in: *EvTh* 6 (1989), S. 535.
2. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* Bd. 1, München 1965², S. 61.
3. M. v. Brück, *Dialog der Religionen. Bewußtseinswandel der Menschheit*, München 1987.

I. Begriffsklärungen

Religiöser Pluralismus

Es ist sinnvoll, zwischen dem aufgeklärten Pluralismus der letzten drei Jahrhunderte in Europa (und Amerika) und dem religionsgeschichtlichen Pluralismus der indischen, chinesischen und fernöstlichen Kulturen zu unterscheiden.⁴ Allerdings sollte deutlich sein, daß dieser asiatische Pluralismus nicht selbstverständlich, sondern Produkt einer Geschichte ist, die sich keineswegs frei von Konflikten unterschiedlicher Macht- und Wahrheitsansprüche vollzog, die auch religiös legitimiert wurden. Als Beispiele seien nur die Praxis des Kastensystems sowie der Religions- und Kulturkonflikt der »Sanskritisierung« des indisch-dravidischen Südens genannt. Beides sind Konflikte aufgrund religiös-pluralistischer Verhältnisse, die wechselnde Machtverhältnisse widerspiegeln. Der faktische theologische Pluralismus heutiger hinduistischer Prägung ist Resultat eines jahrhundertelangen Lernprozesses oder auch Fügung in das Faktische. Auch innerhalb des Hinduismus ist kultische und weltanschauliche Exklusivität durchaus ein bekanntes Phänomen. *Jede* Tradition ist also ein historischer und hermeneutischer Prozeß und *die eine* hinduistische Erfahrung gibt es genauso wenig wie *die* buddhistische oder *die* christliche.

Der moderne westliche Pluralismus hingegen ist Folge der Modernisierung und einer Hinwendung zur Subjektivität, die alte mythische Ordnungen und ihr Spiegelbild in sozialen Hierarchien aufgelöst hat. In der Renaissance vorbereitet, nach den Konfessionskriegen territorialstaatlich etabliert und von der Aufklärung für jeden einzelnen eingefordert, ist das religiöse Bekenntnis nicht mehr nur Schicksal, sondern – vorausgesetzt, persönlicher Mut und wirtschaftliche Unabhängigkeit sind gegeben – Folge einer bewußten Entscheidung, die heute in urbanisierten und multikulturellen Gesellschaften als »hätischer Imperativ«, d. h. als Notwendigkeit des Vollzugs der Wahlfreiheit, erscheint.⁵ Damit ist die Forderung der Aufklärung, die Freiheit des Individuums gerade auch in seiner religiösen Freiheit zu verankern, gesellschaftliche Realität geworden – »mein eigen Wissen und Urtheil bestimme *das für mich Wahre*« (J. J. Semler, 1787).⁶ Wahrheit wird hier in die konkrete Entscheidung des Individuums eingebunden, d. h. der relative und pluralistische Horizont des Wahrheitssubjekts wird konstitutiv für den Prozeß der Wahrheitsfindung. Daß sowohl der moderne Historismus als auch der Subjektivismus, also das Argument des Historischen gegen das autoritäre Lehramt wie auch der Maßstab des Gewissens, letztlich in Luthers Reformation wurzeln und typisch für den liberalen Protestantis-

4. J. Moltmann, a. a. O., S. 530.

5. P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980.

6. H. Will, *Die Privatisierung Gottes*, in: *Kursbuch Glauben* Nr. 93, Berlin 1988, S. 5.

mus sind⁷, ändert nichts daran, daß der Protestantismus selbst Traditionsbildung ist und subjektive Erfahrung jeweils einzubinden sich bemüht. Die These »von der Tradition zur Erfahrung«, die sich als induktives Modell versteht, um »die menschliche Erfahrung als Ausgangspunkt religiöser Reflexion (zu) nehmen und historische Methoden ein(zu)setzen, um jene Erfahrungen aufzudecken, die sich in den verschiedenen Religionstraditionen niedergeschlagen haben⁸, wirkt sympathisch, weil sie dem Autonomiestreben des modernen Europäers und Amerikaners entspricht, birgt aber das Problem in sich, daß sie nicht ohne Rekurs auf Tradition, Normen, epistemische Verfahrensweisen usw. auskommt, wenn beschrieben werden soll, was denn konkret »menschliche Erfahrung« ist. Wir werden dieses Problem in bezug auf die mystische Erfahrung im Teil II analysieren müssen. Auch die Norm eines theologischen Pluralismus ist jedenfalls eine geschichtliche Größe, d. h. sie ist religions- und traditionsbedingt.

Theoretisch wissen wir, daß kein historisches Phänomen, also auch kein Symbol, keine Sprache, keine Religion universal ist. Die Relativität von Symbolen für das Absolute ist als Grundstock christlicher Theologie im Ereignis der Inkarnation mitgedacht. Daß diese Relativität in der Relationalität der absoluten Wirklichkeit bzw. Gottes begründet sein könnte, hat sich spätestens in der Trinitätslehre Augustins abgezeichnet. Insofern ist die Rede von einem »relativen Absoluten«⁹, das folgerichtig andere relative Absolute für seine Selbstdefinition erfordert, nichts Neues. Das jeweils konkrete Heilssymbol ist aber in allen Religionen zugleich ein *absolutes Relatives*, insofern hier authentisch Heil erfahren wird, das die empirischen Möglichkeiten des Menschen transzendiert. Das Absolute ist nicht, es sei denn in *Form*, aber Form ist konkret. Unter den Bedingungen menschlicher Erfahrung erscheint das Konkrete in pluralistischen Strukturen. Auch die Erkenntnis des Pluralismus ändert nichts daran, daß in einem je konkreten Beziehungsfeld eine religiöse Erfahrung dadurch als religiöse qualifiziert ist, daß etwas *Unbedingtes* anspricht, der unbedingte Anspruch aber nur in relativer Gestalt wahrnehmbar und aussagbar wird. Der Erkenntniszuwachs in der Pluralismusdebatte besteht dann vermutlich (nur?) darin, daß gerade aufgrund der Erkenntnis der absoluten Relativität die Übertragbarkeit eines solchen relativen Absoluten in andere räumliche, zeitliche, sprachliche und religiöse Bezugssysteme in ihrer prinzipiellen Problematik begriffen wird. Dies erzeugt in den nach-auflärerischen Gesellschaften

7. L. Gilkey, *Plurality and its Theological Implications*, in: J. Hick, P. Knitter (Hrsg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, S. 38ff.; Berger, a. a. O., S. 139ff.

8. P.L. Berger, a. a. O., S. 140f.

9. M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987², S. 351; auch L. Gilkey, a. a. O., S. 47.

nicht selten ein »Schwindelgefühl der Relativität«¹⁰, das aber nicht notwendigerweise zu einem Beliebigkeitspluralismus der Werte und Wahrheitskriterien führen muß. Denn erstens erkennt das moderne Bewußtsein in geschichtlicher wie interkultureller Perspektive seine eigene Relativität, und zweitens kann gerade die relative Zerbrechlichkeit jeder Position die Kostbarkeit und Wertschätzung einer relativ-absoluten Entscheidungssituation zu Tage treten lassen. Die Pluralisten sehen das Problem, ob sie es lösen können, sei zunächst dahingestellt. Denn ein Pluralismus als letztgültiges Prinzip, das nicht selbst in der pluralistischen Situation relativ bliebe, wäre ein Widerspruch in sich.

Es ist kein Zufall, daß das Schwindelgefühl angesichts der Relativität den Ruf nach einem Rettungsanker laut werden läßt, und den sieht man in der religiösen Erfahrung bzw. in der Mystik. Etwas Entscheidendes ist hier gesehen, aber ob damit die pluralistische Vieldeutigkeit überwunden ist, darf bezweifelt werden.

Mystik

Denn was ist Mystik? Es gibt viele Definitionen, und die Literatur dazu ist beträchtlich¹¹, ja »labyrinthisch«.¹² Der Begriff Mystik selbst ist aber ein west-

10. P. L. Berger, a. a. O., S. 23.

11. Seit W. James, E. Underhill, R. Otto u. a. hat es immer neue Definitionsversuche gegeben, von denen viele klassisch sind und mit wachsender Kenntnis der anderen Religionen als unzureichend empfunden werden. Neuerdings listet R. Gimello zusammenfassend die wichtigsten Merkmale einer mystischen Erfahrung auf: »Ein Gefühl von Einssein oder Einheit, verschieden definiert. Ein starkes Vertrauen in die ›Wirklichkeit‹ oder ›Objektivität‹ der Erfahrung, d. h. eine Überzeugung, daß sie irgendwie wahrheitsoffenbarend ist. Ein Sinn dafür, daß letztlich konventionelle Sprache für die Erfahrung unangemessen ist, d. h. ein Sinn dafür, daß die Erfahrung unaussprechlich ist. Ein Aufhören der *normalen* intellektuellen Denkvorgänge (Deduktion, Unterscheidung, Rationalisierung, Spekulation usw.) oder ihre Substitution durch eine höhere oder qualitativ verschiedene Wirkungsweise des Intellekts (z. B. Intuition). Ein Sinn für den Zusammenfall der Gegensätze verschiedener Art (Paradox). Eine außerordentlich starke affektive Tönung, die wiederum verschiedener Art ist (z. B. sublimale Freude, äußerste Heiterkeit, große Furcht, unvergleichliches Vergnügen usw.) oft eine ungewöhnliche Kombination derselben.« R. Gimello, *Mysticism and Meditation*, in: S. Katz (Hrsg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, S. 178.

Wir müssen hinzufügen, daß keinesfalls alle Merkmale bei jeder Erfahrung auftreten, auch dies nicht zufällig, sondern durch den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang bestimmt.

12. H. Halbfas, *Die Vermittlung mystischer Erfahrung*, in: H. Cancik (Hrsg.), *Rausch-Ekstase-Mystik*, Düsseldorf 1978, S. 133.

licher, und bekanntlich wehren sich nicht wenige Buddhisten, darunter subsumiert zu werden.¹³

Man kann sagen, daß mit dem Begriff »Mystik« einerseits ein Bereich spezifischer Bewußtseinserfahrungen, andererseits die Mittel und Wege zu diesen Erfahrungen gemeint sind.¹⁴ Dabei ist zu betonen, daß mystische Erfahrungen sinnlich-konkret sind. Die Spezifik der Bewußtseinserfahrung besteht im allgemeinsten wohl darin, daß die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Wahrhaftigkeit 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 nachvollziehbar ist¹⁵; die *Wahrhaftigkeit* der Erfahrung besteht in der selbstevidenten Gewißheit, daß das Subjekt der Erfahrung zeit-ewig in diesem Ganzen aufgehoben ist und heitere Ruhe findet. Erfahrung in diesem Sinne ist innere Empirie oder die Partizipation an einem Ereignis. Mystische Erfahrung ist demzufolge die Erfahrung des Ganzen als Partizipation am grundsätzlichen universalen Zusammenhang oder, klassisch formuliert, *cognitio Dei experimentalis*.¹⁶ Da hier die Wirklichkeit als interrelationales Ganzes erscheint – wie sowohl die buddhistischen Interpretationen der Leerheit (*śūnyata*) oder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) als auch die christliche Schöpfungslehre bezeugen – kann von Objektivität ohnehin nur abstrahierend bzw. in bezug auf definierbare Subsysteme gesprochen werden. Jede Erfahrung ist subjektiv, bezieht sich aber auf transsubjektive Wirklichkeit. Daraus folgt die grundsätzliche Pluriformität mystischer Erfahrungen. Die Subjektivität nimmt mit zunehmender Abstraktion von der sinnlichen Ebene zu, weil die eben genannte definitorische Präzision abnimmt. Dies wird auch bei Erfahrungen wie Liebe und Freiheit deutlich. In bezug auf den Grenzbegriff des Ganzen oder den umfassenden Begriff Gott hat die definitorische Unschärfe ein Maximum erreicht, und dies entspricht vollkommener Subjektivität.

Diese abstrakte Formulierung mag auf (fast) alle Bereiche von Erfahrungen zutreffen, die als mystische bezeichnet werden. Aber das Problem ist, daß ein

13. Der christliche Dreischritt »Reinigung – Erleuchtung – mystische Einigung« kann unter Umständen so interpretiert werden, daß formal ein Zen-Buddhist zustimmen kann. Was aber inhaltlich unter Reinigung oder Einigung erlebt wird, hängt an anthropologischen, theologischen und anderen Vorgaben der jeweiligen Tradition und ist auch innerhalb einer Religion diachronisch und diatopisch verschieden.
14. N. Smart, *Understanding Religious Experience*, in: S. Katz (Hrsg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, a. a. O., S. 13.
15. M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, a. a. O., S. 247ff.
16. Vgl. dazu mit Literaturhinweisen A. M. Haas, *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: W. Beierwaltes, H. U. v. Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, S. 75.

Mystiker sich nicht als Mystiker im hier definierten Sinn erfährt, sondern als konkreter Mensch, der ganz und gar in und von den Erfahrungs- und Sprachhorizonten seiner Tradition geprägt ist. Er erfährt nicht einen »umgreifenden Zusammenhang«, sondern das Ganze in sinnlich konkreter Form, die ganz bestimmt und einmalig ist. Sprachlich-kulturell und was seine Ausbildung betrifft steht jeder Mystiker in einer spezifischen Tradition, und gerade er ist von ihr oft tiefgreifender geprägt als Menschen am Rande religiöser Traditionen.¹⁷

Gewiß kann der von außen urteilende Religionswissenschaftler Ähnlichkeiten und Differenzen in Metaphern, Symbolen, Begleitumständen, Berichten und Sprachformen, die mit Mystik zusammenhängen, feststellen. Dabei ist zu beachten, daß auch hier verschiedene Genres, nämlich Aphorismen, Biographien, Berichte und Erfahrungen in Selbstzeugnissen sowie interpretierende Zeugnisse anderer unterschieden werden müssen. Jede Äußerung eines Mystikers hat einen »Sitz im Leben« und ist geprägt von hermeneutisch-apologetischen Interessen¹⁸, d. h. sie ist situationsbedingt und relativ.

Das bedeutet aber nicht, daß jeder an christlicher Tradition geschulte Mensch nur eine christlich-mystische Erfahrung oder ein Buddhist nur eine in buddhistischen Symbolen sich äußernde Erfahrung haben kann, denn mystische Erfahrungen bestehen wesentlich im *Transzendieren* des jeweils Vorgegebenen, wenn sie auch in dieser Überschreitung vom spezifischen Hintergrund, den sie transzendieren, geprägt bleiben. Zen-Erfahrungen etwa können die Überwindung des Theismus und des in bestimmter Weise geprägten persönlichen Gottesbildes (sei es populär-buddhistisch, hinduistisch oder christlich) bedeuten. Es gibt nicht nur den Typ der positiven oder negativen Anknüpfung an die Tradition, sondern auch die *jedes* System sprengende Erfahrung.¹⁹

W. James, und vor ihm schon viele Mystiker selbst, hoben hervor, daß mystische Erfahrung nicht in Sprache gekleidet werden kann.²⁰ Natürlich wird man nicht sagen können, daß mystische Erfahrung ohne weiteres beschreibbar wäre, aber sie ist auch nicht vollkommen unbeschreiblich, denn dann wüßten wir nichts darüber. Die »unglückliche Alternative«²¹ von Mystik und Wort wird

17. E. Underhill, *Mystik*, München 1928, S. 591.

18. C. A. Keller, *Mystical Literature*, in: S. Katz (Hrsg), *Mysticism*, a. a. O., S. 78ff.

19. Diesen Aspekt verkennt S. Katz in seinem Aufsatz: *The »Conservative« Character of Mystical Experience*, in: S. Katz (Hrsg), *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983, S. 40. Vgl. M. v. Brück, *Christliche Mystik und Zen-Buddhismus*, in: W. Greive, R. Niemann (Hrsg), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 1990, S. 146ff.

20. W. James, G. Wobbermin, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1925, S. 305ff.

21. H. Stirnimann, *Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog*, in: A. M. Haas, H. Stirnimann (Hrsg), *Das »Einig Sein«*. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980, S. 213.

weder der Geschichte der christlichen und hinduistisch-buddhistischen Mystik gerecht, noch ist sie unter theoretischen Gesichtspunkten tragfähig. Mystiker benutzen Metaphern und Analogien, die gerade weil sie in verschiedenen Religionen vorkommen (Feuer, Licht, Ozean, Liebe, Ruhe) in ihrer Spezifik genauer untersucht werden müssen. Denn jede Metapher ist an eine Sprachtradition gebunden, und Sprachen kommen nur im Plural vor. Außerdem besteht die Tendenz, daß eine Erfahrung zuerst poetisch-stammelnd, analog zur Sprache der Liebenden, ausgedrückt und später in kommunizierbare rationale Form gekleidet wird, die einer weiteren hermeneutischen Gemeinschaft zugänglich ist.

II. Mystische Erfahrung und Interpretation

Alle Erfahrungen, die wir als mystische bezeichnen wollen, kreisen um das Phänomen der Einheit. Aber das heißt nicht, daß sie identisch sind. Die entscheidende Frage ist hier das Problem des Verhältnisses von Erfahrung und Tradition.²² Um zu möglicher Klärung beizutragen, ist es nützlich, die Dokumente mystischer Erfahrungen literarkritisch einzuordnen. Dabei können verschiedene Ebenen der Erfahrungsinterpretation unterschieden werden.²³ Am Anfang steht

- a) der Bericht des Mystikers in der ersten Person, danach
- b) gibt derselbe Mystiker später oft eine reflektiertere und allgemeinere Interpretation, die
- c) von anderen in derselben Tradition aufgenommen und weitergeführt wird, um
- d) schließlich von Interpreten auf dem Hintergrund anderer hermeneutischer Zusammenhänge (anderer Religionen) aufgegriffen und eingeordnet zu werden.

Diese Ebenen unterscheiden sich von (a) bis (d) durch einen jeweils höheren Grad der Verallgemeinerung, der sich daraus ergibt, daß die betreffende Erfahrung in jeweils weitere Verstehens- und Interpretationszusammenhänge gestellt wird.

22. Wir können vier Typen unterscheiden: positive Anknüpfung, negative Anknüpfung, grundlegende Neuinterpretation des vorigen Glaubens und Sprengung der Tradition als Bezugsrahmen. (M. v. Brück, *Christliche Mystik und Zen-Buddhismus*, a. a. O., S. 146ff.)
23. Ich folge der Klassifikation, die S. Katz vorschlägt: *Language, Epistemology and Mysticism*, in: S. Katz (Hrsg), *Mysticism and Philosophical Analysis*, a. a. O., S. 23. Ähnliche Schemata finden sich bei vielen Autoren.

Unmittelbarer Erlebnisbericht

Im Fall (a) ist die Erfahrung im Horizont der persönlichen Biographie und Ausdrucksformen angesiedelt. Unmittelbare Empfindungseindrücke werden wiedergegeben, ohne daß bereits ein sinnstiftendes hermeneutisches Modell entworfen würde, das die Erfahrung auf die *Gesamtheit* von Erfahrungen und Vorstellungen des Individuums bezieht, aus der sie dann als zielgerichtete oder eben sinnvolle Vergegenwärtigung des Ganzen erscheint.

Auch für Ebene (a) gilt aber, daß das Individuum durch seine Erziehung und kulturelle Umgebung in bestimmter Weise für Wahrnehmungen disponiert ist oder auch nicht. Wer zum Beispiel erzogen ist, auf Klänge zu achten, wird nicht nur eine differenzierte Metaphorik aus dem Bereich des Hörens entwickeln, sondern die *Wahrnehmung* von Klängen und Rhythmen *selbst* wird differenziert ausgeprägt. Tibetisch-buddhistische Gebetsrituale etwa erzeugen ein mantrisch-rhythmisches Wahrnehmungsfeld, das die Erfahrungswirklichkeit tibetischer Mystiker seit Jahrhunderten unmittelbar prägt. Dies ist durchaus verschieden von musikalischen Formen der Gregorianik oder Bach'scher Musik, die ein anderes Zeit- und Rhythmusempfinden hervorbringen.

Gewiß kann keiner verneinen, daß es vielleicht am tiefsten Grunde unterschiedlicher Erfahrungen Ähnlichkeit oder Identität gibt, aber ebensowenig läßt sich dies behaupten, da jeder Vergleich eine von außen angelegte differenzierende Vergleichsbasis voraussetzt. Die These, daß alle mystischen Erfahrungen gleich seien, während nur die Interpretationen differierten, läßt sich daher weder bejahen noch verneinen, da jeder diesbezügliche Satz differente Interpretationsmuster voraussetzt. Sie ist vielmehr eine These des inklusivistischen Denkmodells, das gegenüber der exklusivistischen Haltung gewiß eine Integrationsfigur darstellt und somit der Tendenz mystischer Erfahrung auf Einheit hin eher entspricht als der Exklusivismus, aber dieses Modell ist nicht aus der Erfahrung selbst, sondern aus ihrer Interpretation gewonnen.

Als Beispiel möge uns hier die Beschreibung der Zen-Erfahrung durch Yamada Koun Roshi, eines bedeutenden zeitgenössischen japanischen Zen-Meisters, dienen, wobei deutlich wird, daß die Ebenen (a) und (b) zumindest in der Retrospektive kaum unterscheidbar sind. Er berichtet:

»... Zuerst war mein Verstand nebelhaft, dann blitzte plötzlich das Zitat in meinem Bewußtsein auf: ›Ich realisierte klar, daß Geist nichts anderes ist als Berge und Flüsse und die große weite Erde, die Sonne und der Mond und die Sterne.‹ Und ich wiederholte es. Und dann, ganz plötzlich, war ich geschlagen wie von einem Blitz, und im nächsten Moment zerbarsten Himmel und Erde und verschwanden. Unmittelbar, wie wogende Wellen, wallte eine unglaubliche Wonne in mir auf, ein wahrer Wirbelsturm von Entzücken, während ich laut und wild lachte: ›Ha, ha, ha! Hier gibt es kein Denken, es gibt überhaupt kein unterscheidendes Denken!‹ ... ›Ich bin zur Erleuchtung gekommen!

Sakyamuni und die Patriarchen haben mich nicht betrogen«, erinnere ich ausgerufen zu haben«.²⁴

Hier mischen sich ein elementares Erleben von Licht, Freude und Erschütterung mit Reflexion im Erleben und unmittelbar danach, denn die eingeflochtene Passage über das Denken ist zen-buddhistische Tradition, und der Schlußsatz macht eine Erwartungshaltung vor der Erfahrung auf dem Hintergrund buddhistischer Erziehung plausibel, wie wir sie auch umgekehrt z. B. bei der christlichen Mystikerin Juliana von Norwich belegen werden. Die unmittelbare Erfahrungsqualität ist wohl universal, sie findet sich über alle Religions- und Epochengrenzen hinweg. Aber *gleichzeitig* ist die Erfahrung bereits im Erleben interpretiert und unterliegt damit dem Pluralismus religiöser Erscheinungen.

Reflektierende Rückschau

Der Mystiker, der nun (b) seine Erfahrung in den Traditionszusammenhang seiner Religion stellt, macht damit die Erfahrung nicht nur nach außen kommunikel, sondern benennt sie für sich selbst und gibt ihr Sinn. Wer etwa seine mystische Erfahrung als Gottes- oder Christuserfahrung oder als Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit erlebt, hat diese Interpretation bereits mehr oder weniger bewußt vollzogen. Dies dient der Vergewisserung, derer der Mystiker als menschliches Wesen, das sich im Zusammenhang einer menschlichen Gemeinschaft bestätigen muß, für seinen Wahrheits- und Wahrhaftigkeitshorizont im oben genannten Sinne bedarf.

So deutet Paulus seine eigene aufwühlende mystische Erfahrung als Entrückung in den Himmel (2 Kor 12,2-4). Er hält sich nicht für verrückt, sondern für entrückt. Was berechtigt ihn dazu? Die Interpretation und Einordnung in traditionelle Symbole, die transsubjektive Gewißheit gibt. Selbst wenn man sagen kann, daß eine Gotteserfahrung für das Subjekt absolut gewiß ist, kann sie es nur durch diese Vergewisserung sein, und die ist – nicht erst sekundär, sondern bereits in der annehmenden Wahrnehmung – auf frühere Erfahrung bezogen, also interpretiert. Ich möchte dies so verallgemeinern, daß ich sage: Erfahrung bedarf der inneren Akzeptanz, um Sinn zu geben. Diese Akzeptanz setzt Interpretation voraus. Was sinnwidrig ist, wird verdrängt oder führt zu erheblichen Störungen, bei totaler Nicht-Akzeptanz wohl zur Zerstörung der mentalen Integrität.

Ein weiteres Beispiel für diese Durchdringung von Erfahrung und traditionsbezogener Reflexion ist der Schweizer Politiker, Richter und Mystiker Nikolaus von Flüe (1417-1487).²⁵ Er hatte schon früh Visionen und in Furcht durch-

24. Ph. Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, Boston 1965, S. 204ff. (dt. *Die drei Pfeiler des Zen*, Zürich und Stuttgart 1969)

25. H. Federer, *Nikolaus von Flüe*, Frauenfeld/Leipzig 1928; W. Durrer, *Dokumente*

lebte Teufelskämpfe, die als »Gegenpole« in seinem Leben erscheinen und ihn schwere innere Kämpfe kosteten²⁶, die erst allmählich zur Ruhe kamen, nämlich dann, da er die Visionen als trinitarische Gotteserfahrungen zu deuten vermochte. In den frühesten überlieferten Berichten der berühmten Liestal-Vision, die seinem Leben eine Umkehr gab, ist von einer äußerst intensiven Lichterscheinung die Rede, hinter der sich ein menschliches Antlitz zeigt, das mit ihm spricht. Dieses Gesicht erschien ihm als *fascinosum et tremendum*, so daß Nikolaus in Furcht und Zittern und mit großen Schmerzen im Unterleib zu Boden fiel. Er *deutet* dies als die Stimme Gottes.²⁷ Oder die Vision vom Brunnen: Hier schaut er einen Brunnen, aus dem unter Getöse Wein, Öl und Honig fließen.²⁸ Erst danach deutet Nikolaus diese Erfahrung als Gotteserfahrung der Trinität, d. h. er hat das zunächst Unfaßliche und auch Bedrohende für sich in bekannten Symbolen gedeutet, um es integrieren zu können. Dadurch verliert sich der Aspekt des Fremden und des Schreckens. Die Erfahrung wird so interpretiert, daß sie den in seiner Zeit üblichen Vorstellungen über die Trinität entspricht, allerdings mit einem bemerkenswerten Unterschied: Die drei göttlichen Personen sind nicht Vorgänge, die sich in einem fernen Jenseits abspielen würden, sondern ihr »Aus- und Eingehen ist ein machtvolles Wirken, hat *alles umbegriffen* und *in göttlichem gewalt*«. ²⁹ Die alles umfassende mystische Durchdringung, durch die Gott in der Welt vollkommen präsent ist, wird deutlich zum Ausdruck gebracht. Die konkreten Bilder dafür sind aber in der Tradition vorgebildet wie etwa die von Nikolaus beschriebenen drei konzentrischen Kreise, die sich auch in einem Glaubensbuch, das er besaß und studiert hatte, finden.³⁰ Auch das berühmte Meditationsbild des Bruders Klaus setzt eine hoch differenzierte theologisch-mystische Tradition voraus, an der Nikolaus seine Erfahrung geschult hat.³¹

Wir können also von zwei Stadien der Reflexion dieser »Gotteserfahrung« bei Nikolaus von Flüe sprechen. Das erste Zeugnis ist ein Bericht, der die völlige Unfaßbarkeit und Unerträglichkeit ausdrückt (was keineswegs bei allen Mystikern der Fall ist).³² Danach setzt der Prozeß ein, bei dem er sich um Ver-

über Bruder Klaus, Luzern 1947; G. u. Th. Sartory, Nikolaus von Flüe. Erleuchtete Nacht, Freiburg 1981.

26. W. Nigg, in: Nikolaus von Flüe. Eine Begegnung mit Bruder Klaus, Freiburg 1976, S. 13.

27. G. u. Th. Sartory, a. a. O., S. 28f.

28. Der Bericht über die Vision ist abgedruckt bei G. u. Th. Sartory, a. a. O., S. 117.

29. H. Stirnimann, Der Gottesgelehrte Nikolaus von Flüe, Freiburg 1981, S. 44.

30. R. Ellwood, *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs 1980, S. 78.

31. H. Stirnimann, a. a. O., S. 191.

32. Nikolaus selbst hat nie etwas geschrieben, und alles hängt an den sehr genauen Berichten von Zeitgenossen. Vgl. R. Durrer, Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Niklaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß, Sarren 1917-1921.

stehen bemüht: Nikolaus entdeckt die theologische Bedeutung des Geschehens, und erst dadurch wird die Erfahrung zur *Gotteserfahrung*.

Ein anderes Beispiel ist Juliana von Norwich (um 1342-1413).³³ Die englische Mystikerin hatte am 13. Mai 1373 sechzehn Visionen und schrieb diese kurze Zeit danach in einer ersten Fassung nieder. Etwa zwanzig Jahre nach dem Ereignis fertigte sie eine zweite Niederschrift an, und die wechselseitige Beeinflussung von Erfahrung und Interpretation ist hier besonders offenkundig.³⁴ Die erste Fassung ihrer Niederschrift ist kürzer³⁵, während die zweite Ausgabe bereits viel weitgehendere interpretierende Zusätze enthält.³⁶ Diese Aufzeichnungen sind voller dogmatischer Inhalte, und Juliana wird nicht müde zu betonen, daß sie Gott als Trinität, Christus als Versöhner usw. geschaut hat. Die einzelnen Theologoumena werden freilich nicht abstrakt eingeführt, sondern verbinden sich mit sinnlich-konkreten Erlebnissen. So dient ihr das Erlebnis der Haselnuß, die sie in Verückung als »alles, was erschaffen wurde«, als Gesamtheit und Einheit der Schöpfung Gottes also, erfährt, die christliche Schöpfungslehre zu bekräftigen: »Dreierlei sah ich in diesem kleinen Ding: erstens, daß Gott es schuf, zweitens, daß Er es liebt, und drittens, daß Er es erhält.«³⁷

Juliana erlebt ihre Ekstasen als Vereinigung mit Gott, wo sie in der 14. Offenbarung schaut, daß Gebet die Seele mit Gott vollkommen eint, denn: »die Seele (ist) wie Gott, wie Gott auch in der Substanz, wenn sie durch Gnade wiederhergestellt ist«³⁸, um interpretierend hinzuzufügen: »Die Seele ist eine Kreatur in Gott, die dieselben Eigenschaften hat, aber geschaffen.«³⁹

Vermutlich nicht erst der jahrelange Abstand hält hier die christliche Lehre von dem ontologischen Unterschied von Gott und Mensch aufrecht, sondern die bewußte Wahrnehmung der Mystikerin während des Erlebnisses ist bereits vorgeprägt: Was die christliche Mystikerin erfährt, erfährt sie bereits vorgeedeutet als personalen Gott, als gegenüberstehenden Geliebten usw.⁴⁰ Das Ver-

33. J. Walsh, *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, London 1961; vgl. T. W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century*, Westport, Conn. 1971, S. 131 ff.

34. Zur Textgeschichte vgl. P. M. Vinje, *An Understanding of Love According to the anchoress Julian of Norwich*, Salzburg 1983, S. 1 ff.

35. Deutsche Ausgabe: E. Strakosch (Hrsg.), *Lady Julian of Norwich, Offenbarungen von göttlicher Liebe*, Einsiedeln 1960.

36. R. Hudleston (Hrsg.), *Revelations of Divine Love*, London 1952, S. 9.

37. E. Strakosch, a. a. O., S. 35 (4. Offenbarung).

38. J. Walsh, a. a. O., S. 118.

39. J. Walsh, a. a. O., S. 121.

40. Damit ist nicht gesagt, daß die Mystikerin nicht aus der Tradition ausbrechen könnte, wie es sich ja auch in der Apokatastasis-Erfahrung andeutet. Daß die zweifellos erfahrene Nicht-Dualität von Gott und Mensch für christliche Mystiker auf dem Hintergrund abendländischer Ontologien viel schwerer zu erfassen ist als für

hältnis von mystischer Erfahrung und einer Erwartungshaltung, die durch die christliche Tradition geprägt ist, wird bei Juliana auch sehr deutlich in der Einleitung zur ersten Niederschrift ihrer Visionen: »Ich ersehnte, daß Gott mir drei Gnaden schenken möge. Die erste war, daß ich des Leidens Christi immer eingedenk sei . . .«.⁴¹

In der 13. Offenbarung freilich ergibt sich dann allerdings auch ein beträchtlicher Dissens zur theologischen Lehre der Kirche: Juliana schaut, daß »alle Dinge gut sein werden« und interpretiert dies im Sinne der *Apokatastasis panton*. Sie kann sich aber nicht vorstellen, daß sie eine der kirchlichen Lehre von der Verdammnis der Verdammten widersprechende Offenbarung empfangen habe und fügt unvermittelbar hinzu, daß die kirchliche Lehre auch rechtens sei, obgleich sie an ihrer Schau nicht zweifelt, zumal ihr Gott sagt: »Was euch unmöglich ist, ist mir nicht unmöglich – Ich werde alle Dinge gut machen«.⁴²

Man wird diesen und ähnliche Fälle nicht nur damit erklären können, daß Mystiker wegen des drohenden Konfliktes mit den Institutionen ihre Visionen nur äußerlich in die Sprache der jeweiligen Tradition gekleidet hätten. Zweifellos hat es im Christentum und Islam vereinzelt Märtyrer unter den Mystikern gegeben, aber es fällt auf, daß sich eine große Zahl von Mystikern der traditionellen Sprache und Symbolik eher zur Selbstvergewisserung bedient, zumal diese Sprache oft bereits in frühkindlichen Entwicklungsphasen internalisiert wurde und die Erfahrung mitgeprägt hat.⁴³

Die mystische Sprache ist ohnehin viel weniger deskriptiv als evokativ, d. h. meistens mystagogisch. Der Mystiker will seine Hörer oder Leser zur eigenen Praxis ermutigen und weniger über Sachverhalte belehren. Dies trifft im übrigen auf Mystiker aus allen Religionen zu – man denke an Teresa, Rumi oder die Meister der chinesischen Zen-Anekdoten. Dies jedenfalls ist ein transkulturelles Motiv.

Buddhisten oder Hindus, ist offenkundig. In welchem Sinne aber von Einheit, Nicht-Dualität oder Zweiheit geredet wird, kann nur in Bezug zum jeweiligen hermeneutischen Hintergrund ermittelt werden. Zu behaupten, *das* christliche Denken sei dualistisch, *das* asiatische hingegen monistisch, ist falsch. Um nur ein Beispiel für höchst differenziertes Argumentieren in dieser Frage zu geben, verweise ich auf K. Rahner, *Welt in Gott*, in: A. Bsteh (Hrsg), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Mödling 1984, S. 69 ff.

41. E. Strakosch, a. a. O., S. 27.

42. J. Walsh, a. a. O., S. 98 f.

43. Vgl. für den Fall von Juliana: H. P. Owen, *Experience and Dogma in the English Mystics*, in: S. Katz (Hrsg), *Mysticism and Religious Traditions*, a. a. O., S. 148-162; generell: P. Moore, *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique*, in: S. Katz (Hrsg), *Mysticism and Philosophical Analysis*, a. a. O., S. 114 ff.

Sekundäre Fremdinterpretationen

Ein Beispiel für die Ebene (c), d. h. die Interpretation mystischer Erfahrung durch spätere Historiker oder Theologen erübrigt sich, denn die gesamte Geschichte der Deutung von Mystik macht deutlich, daß der jeweilige Zeitgeist oder auch benennbare theologische Interessen das hermeneutische Geschehen beeinflußt haben und auch weiterhin prägen, d. h. daß Pluralismus bei der Aneignung von mystischer Tradition ebenso herrscht wie bei der Interpretation anderer Aspekte der Religionsgeschichte auch.

Eine bezeichnende Überschneidung der Ebenen (c) und (d) ergibt sich heute in der Situation des interreligiösen Dialogs. Interpretieren aus einer Religion machen Erfahrung mit der anderen und sehen die eigene Tradition durch eine mystische Erfahrung neu angeeignet, die nun allerdings durchaus auch im Traditionszusammenhang der anderen Religion erfolgen kann. Wenn Christen sich beispielsweise auf buddhistische oder hinduistische Übungswege einlassen und umgekehrt, so daß Individuen zu Erfahrungen kommen, interpretieren sie dieselben oft so, daß die Symbol- und Begriffswelt der buddhistischen oder hinduistischen Tradition einen neuen Bezugsrahmen für die Einordnung traditioneller christlicher Symbole abgeben kann.⁴⁴ Damit ist aber weder Gleichgültigkeit noch eine »neutrale« Interpretation einer scheinbar allgemeingültigen Erfahrung intendiert, sondern die jeweils konkrete Erfahrung(sgeschichte) wird in den Begegnungshorizont zweier Traditionen gehoben, der alte und neue Interpretationsmuster erzeugt, die aber dennoch an den normativen Kriterien von Traditionen gemessen werden. Je freier von Widersprüchen im epistemologischen wie existentiellen Sinn dies gelingt, umso größer die Chance der Integration in den Rahmen einer relativ bestimmten, aber sich historisch wandelnden hermeneutischen Gemeinschaft (Religion oder Konfession).

Der bedeutende christliche Zen-Meister Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898-1990) sei hier als Beispiel genannt. Er geht von ein- und derselben Erfahrung aus, die jeder macht, der Zen übt, ganz unabhängig von der Religion des Üben. Aber für den Erfahrenden *bedeutet* sie jeweils etwas anderes, wobei an diesem Begriff der Bedeutung die Normativität jenseits des Religionspluralismus liegt.⁴⁵

Die Sprache der Mystik ist primär evokativ, nicht deskriptiv. Betrachtet man

44. Als nur zwei Beispiele unter vielen seien hier genannt: für die Begegnung mit dem Buddhismus John P. Keenan, *The Meaning of Christ. A Mahāyāna Theology*, New York 1989; mit dem Hinduismus M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987. Beide Titel sind bezeichnend: Sie folgen den normativen Kriterien christlicher Theologie, die sich im hermeneutischen Bezugsrahmen der anderen Religion neu auszusagen versucht. Die Erkenntnis der Relativität des Absoluten erzeugt damit gerade keinen relativistischen Wertpluralismus.
45. Vgl. dazu M. v. Brück, *Christliche Mystik und Zen-Buddhismus*, a. a. O., S. 151 ff.

etwa die Beispiele aus den großen Koan-Sammlungen des chinesischen Zen-Buddhismus, so wird dies eine sofort deutlich: Jede Situation der Erfahrung wie ihrer Interpretation ist anders – auch Lassalle spricht als Erfahrener von den zahlreichen Variationen – und die in der Mystik wahrgenommene Einheit der Wirklichkeit ist eine transzendente, die sich unter raum-zeitlichen Bedingungen nur als Vielheit darstellt. Gleichwohl ist der Maßstab, an dem Irrtum von Wahrheit unterschieden wird, eine religiöse Norm, die geschichtlich vermittelt wird – der Zen-Meister ruft aus: »Sakyamuni hat mich nicht betrogen«, die christliche Mystikerin bekennt sich zum Leiden Jesu oder zur Trinität.

Aber damit stehen wir vor der Wahrheitsfrage, die angesichts des Pluralismus der mystischen Erfahrungen unausweichlich ist. Der Verweis auf mystische Erfahrung kann also den Pluralismus des Erkennens nicht aufheben, aber die Wahrheitsdebatte zwischen den Religionen erscheint hier in spezifischem Licht.

III. Was ist Wahrheit?

Das Problem setzt nicht erst mit der skeptischen Pilatusfrage ein, sondern damit, wie Wahrheit überhaupt positiv verstanden werden kann, denn die skeptische Frage, die letztlich den Wahrheitsbegriff relativierend auflösen möchte, verlangt selbst nach einem Bezugsrahmen, der als Wahrheitshorizont dienen könnte.

Also müssen wir uns grundsätzlich mit dem Problem beschäftigen: Was soll es denn heißen, wenn wir etwas als »wahr« bezeichnen?

Schon wenn wir das Gegenteil formulieren wollen, gibt es mehrere Möglichkeiten: falsch, unwahr, gelogen, das ist doch nicht wahr (im Sinne von: das darf doch nicht wahr sein!), unecht (das Gegenteil von einem wahren Freund z. B.) usw. Diese Beispiele zeigen, daß wir aus dem Gegenbegriff zum Wahren einen höchst vielschichtigen Wahrheitsbegriff erwarten können, und ich möchte auf nur zwei Aspekte eingehen:

- den philosophisch-erkenntnistheoretischen Wahrheitshorizont
- und die religiöse Erfahrung der Wahrheit.

Beides spielt in der Pluralismusdebatte auf dem Hintergrund des Dialogs der Religionen eine Rolle, aber die beiden Aspekte sind nicht identisch.

Vorbemerkungen zum philosophischen Wahrheitsbegriff

Nicht nur der Wahrheitsinhalt, sondern die Form der Wahrheitssuche ist historisch bedingt. Es gibt diesbezüglich in der europäischen Geschichte mehrere Modelle, die sich selbstverständlich von den Formalkriterien indischer oder japanischer Epistemologien unterscheiden. Wir können in der Geschichte des abendländischen Denkens sehr allgemein drei Phasen hinsichtlich der Entwicklung des Wahrheitsverständnisses unterscheiden:

- die *onto-theologische* von den Vorsokratikern bis zu den Realisten des Mittelalters,
- die *subjektivitäts-zentrierte* von den Nominalisten bis zum Idealismus,
- die *sprachanalytische* seitdem.

Ich werde kurz erläutern, was damit gemeint ist.

Thomas von Aquin⁴⁶ hat Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* verstanden, und er steht damit in platonisch-aristotelischer Tradition. Bei Parmenides wurde erstmals das Denken zum Maßstab für das Sein, und Sein und Denken waren einander entsprechend. Die Entsprechung bedurfte eines Grundes, und den fanden die antiken Denker im göttlichen Logos oder Nous. Für Aristoteles⁴⁷ etwa verhält sich jedes Seiende zur Wahrheit, wie es sich zum Sein verhält, d. h. die Kongruenz von Sein und Denken ermöglicht die *theoria* der Philosophie, also die Möglichkeit, von Wahrheit zu sprechen.

Die christliche Theologie setzte für diese Grundlage Gott ein, der nun den Zusammenhang des Erkennenden und des Erkannten garantierte. Wäre nicht im menschlichen Intellekt der göttliche Logos, der auch in der gesamten Schöpfung waltet, zumindest schattenhaft angelegt, so könnte überhaupt nichts als wahr erkannt werden. Durch Partizipation oder Teilhabe am Göttlichen kann der Mensch also zur Wahrheit gelangen. Dies gilt allgemein von jedem Menschen, der vernunftbegabt in diese Welt tritt. Allerdings ist diese Teilhabe am Göttlichen verdunkelt durch die menschliche Freiheitsgeschichte, die bekanntlich mit dem Sündenfall beginnt und den Menschen, indem sie ihn einerseits zu sich selbst, d. h. zum Gebrauch seiner Freiheit bringt, paradoxerweise gleichzeitig von Gott als seinem Ursprung entfernt. Von dieser Freiheit wird die Menschheitsgeschichte vorangetrieben, und es bedarf der Überbietung menschlicher Freiheit durch den Akt höchster Freiheit auf seiten Gottes, der sich selbst am Kreuz opfert, um dieses Paradox aufzulösen. So hängen christliche Erfahrung der Schuldverfallenheit, der Freiheit und des Grundes der Wahrheit miteinander zusammen.

Wahrheit oder auch Verlässlichkeit der Erkenntnis ist demnach in Gott begründet. Dies war so lange plausibel, als man die hier kurz umrissenen Grundlagen akzeptierte, d. h. die Übereinstimmung des göttlichen Logos mit dem menschlichen, der Sonne mit dem sonnenhaften Auge – wie Goethe formuliert –, der ontischen Ordnung und des Denkens anerkannte.

Diese Grundlagen wurden aber erschüttert durch den Nominalismus und später durch die skeptischen Theorien. Alle Begriffe, Gedanken und Vorstellungen, die wir gebrauchen, waren nun nicht mehr in einem übermenschlichen Reich der Ideen begründet, wie man seit Plato angenommen hatte, sondern im

46. Thomas von Aquin, *De veritate* q. 1, r. 1; *Summa theol.* q. 16, a. 2 ad 2.

47. Aristoteles, *Metaphysik* 993 a 30.

menschlichen Geist. Jede Erkenntnis verweist den Menschen also nicht an Gott oder eine unabhängig von ihm existierende ontische Ordnung, sondern auf den Menschen selbst. Grundlage der Wahrheit kann dann nur die menschliche Subjektivität sein. Auch wenn man diese Subjektivität letztlich in einem absoluten Ich oder einem Weltgeist gipfeln läßt, wie dies Fichte und Hegel tun, kann Wahrheit sich nur an der Selbstidentität des Subjektes kristallisieren, ja, die Selbstgewißheit des Menschen wird identisch mit dem Grund der Wahrheit – *cogito ergo sum*. Es gibt dann letztlich keine Entsprechung von Sein und Denken mehr, sondern nur noch die Selbstgewißheit des Subjektes. Daß dies nicht Subjektivismus bedeuten muß, brauche ich hier nicht auszuführen, daß aber der Mensch (ob der individuelle, der abstrakt-idealistische oder der gesellschaftliche gemeint ist, wird im 19. Jahrhundert verschieden beantwortet) zum Maß aller Dinge, auch zum Kriterium der Wahrheit wird, ist das Resultat oder vielleicht auch das Ende der Geschichte der abendländischen Wahrheitsmetaphysik.

Man glaubte nun lange Zeit, daß die »harten« Naturwissenschaften objektive Wahrheit erkennen würden, denn schließlich seien ihre Ergebnisse durch wiederholbare Experimente und Voraussagbarkeit erhärtet. Spätestens seit Heisenberg geriet dieser Glaube ins Wanken, und auch die Mathematik konnte nicht mehr die Gewißheit über die Dinge der Welt vermitteln, wie Einstein in seinem berühmten Wort von 1921 formulierte⁴⁸: »Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.« Sondern eben – innerhalb der Axiomatik – auf angenommene Strukturen, die der menschliche Geist hervorbringt, die in sich gewiß konsistent und denknotwendig, damit aber eben noch nicht seins-notwendig sind. Die Einheit von Denken und Sein wird auch von der Mathematik nicht bewiesen, und damit bleibt der Wahrheitsbegriff problematisch.

Gegenwärtig wird die Frage der Begründung des Wahrheitsbegriffs meist ganz auf die sprachanalytische Ebene verlegt – semantische Wahrheitstheorie, Konsensus- und Korrespondenztheorie usw. haben eines gemein: Was wir wissen, wissen wir nur, insofern wir Sprache haben. Außerhalb des Horizonts unserer Sprache ist (für uns) nichts, also auch keine Wahrheit. Klassisch formuliert: »Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen unserer Welt« (Wittgenstein).

Damit ist wiederum nicht Beliebigkeit gemeint, denn das Individuum schafft Sprache nicht, sondern findet sich durch intersubjektive Kommunikation in einer Sprache vor. Aber der Sprachen sind viele, und die Grenze dieses Wahrheitsbegriffs ist die Sprachgrenze. Wahrheit ereignet sich dann in einem spezifi-

48. A. Einstein, Geometrie und Erfahrung, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1921, S. 123-130.

schen hermeneutischen Zusammenhang, in einer Sprachgemeinschaft, aber mehr läßt sich nicht sagen. Einige Denker versuchen, universale Grundstrukturen des Sprachlichen festzustellen (also etwa die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, bestimmte semantische Strukturen usw.), andere erkennen nur die Geschichtlichkeit und Pluralität der Sprachen an, können von Wahrheit und ihrer Begründung also nur in einem spezifischen und nicht kulturübergreifenden Sprachlogik-Zusammenhang reden.

Damit sind wir bei unserem Problem: Was ist Wahrheit, wenn Wahrheit doch immer an Sprache gebunden ist und Sprachen eben unbestreitbar im Plural erscheinen? Wahrheit ist dann ein hermeneutisches Problem, abhängig vom Konsensus einer hermeneutischen Gemeinschaft, und diese Gemeinschaft wandelt sich. Heute ist sie in vielen Gegenden der Welt bereits interkulturell und umgreift mehrere hermeneutische Subzusammenhänge – wir würden nicht pluralistische Theologie diskutieren müssen, wenn dem nicht so wäre.

Wer aber redet diese interkulturelle Sprache, die dann eine Wahrheit vermitteln könnte, wo gibt es die Grammatik, Semantik und Semiotik, die interkulturelle Konsensfähigkeit hätte? Andernfalls wir beim Plural der Sprachen und Wahrheitsbegriffe (also auch der Wahrheitsansprüche) bleiben müßten, was vielen, die im interkulturellen Dialog denkend tätig sind, als die beste Lösung erscheint. Aber: Wird nicht durch den Plural des Wahrheitsbegriffs das aufgelöst, was Wahrheit eigentlich meint: *Verlässlichkeit*?

Mit dem Begriff der Verlässlichkeit sprechen wir aber schon die zweite, eigentlich und existentiell aber grundlegenden Dimension des Wahrheitsbegriffs an, die religiöse.

Die religiöse Dimension der Wahrheit

Das deutsche Wort »Wahrheit« zeigt es schon an: Es ist abgeleitet vom althochdeutschen *war* oder *wara*, und das ist ein Treuegelöbnis. *Giwari* ist dann althochdeutsch »in Treue verbunden«, durch Treue gewiß und sicher. Nicht anders ist das beim englischen Wort *truth*, das von altenglisch *triowo* oder *treowo* (versprochene Treue) kommt und in seiner Ableitung *truthfulness* bis heute Treue und Verlässlichkeit ebenso enthält wie das deutsche Wort »Wahrhaftigkeit«. Die Wahrheit ist nicht ein theoretischer Sachverhalt, sondern die Treue und Verlässlichkeit der Wirklichkeit, die Gewißheit, daß es so ist, wie es ist, und daß eben dieses Sosein gut ist – das Gute-Schöne-Wahre war für die Griechen eine Einheit, und so ist es in der christlichen Tradition geblieben: Die Treue und Verlässlichkeit Gottes ist seine Wahrheit.

Dieser Satz kann vielleicht als Quintessenz dessen gelten, was die Heilsgeschichte der hebräischen wie der griechischen Bibel ausmacht. »Wahrheit Gottes« ist also nicht zuerst eine adäquate Aussage über das Wesen Gottes, sondern – als *genitivus subjectivus* – die Selbstäußerung Gottes, in Beständigkeit und Treue sich so zu äußern, wie er selbst ist.

Sich in Beständigkeit und Treue wahrhaftig zu äußern, also sich anderem unverhüllt zuzuwenden, ist aber das Charakteristikum der *Liēbē*.⁴⁹ So hängen Wahrheit und Liebe miteinander zusammen, nicht nur in der christlichen Theologie, sondern auch in anderen Religionen, und bis hin zu Kepler auch im Denken der Naturwissenschaft und in der Naturphilosophie.

Wie kann aber die religiöse Dimension der Wahrheit nicht nur intellektuell erkannt, sondern existentiell aktualisiert werden? Das ist nun die Ebene, auf der sich die Religionen unterscheiden. Dennoch kann man Grundmuster erkennen, die in unterschiedlichen Kulturen auftauchen. Frederick Streng⁴⁹ zählt fünf Wege der Aktualisierung religiöser Wahrheit auf:

- die außerordentliche Erfahrung göttlicher Präsenz
- symbolische Verdopplung im Mythos und Ritus
- Kultivierung rechter Beziehungen zu anderen
- intellektuelle Erkenntnis eines absolut Notwendigen
- Erwachen zu transzendtem Bewußtsein.

Die *außerordentliche Erfahrung göttlicher Präsenz* tritt vor allem in zwei Formen auf, im Wesen der schamanischen Erfahrung und der Erfahrung des Propheten, sie ist auch Teilaspekt der mystischen Erfahrung im oben beschriebenen Sinn. Aber auch das Spüren von Führung im Leben, von Schutzengeln, Stimmen, das unmittelbare Gefühl der Gegenwart einer höchsten Instanz, die sich in einem Gefühl von Heilung, Ganzheit und Freude ausdrückt, gehören dazu. Es ist eine intuitive, direkte Erfahrung, die nicht nach Verifizierung von außen verlangt.

Die *symbolische Verdopplung im Mythos und Ritus* läßt Wahrheit im Symbol erfahren, um Sinn und Bedeutung zu vermitteln. Das ist zum Beispiel der Fall bei der Heiligen Zeit, die das Leben strukturiert und mit dem Allgemeingesetz der Welt in Harmonie bringen soll. Der Mythos ist nicht einfach *Ausdruck* von Lebenserfahrungen, die auf andere Weise und durch die Sinne gemacht worden sind, sondern er projiziert Bedeutung, die vom Bewußtsein geschaffen ist, auf die ansonsten unzusammenhängend erfahrene Wirklichkeit. Mythen und Rituale sind Vergegenwärtigung von Ursprungshandlungen der Götter oder Menschen. Auf diese Weise hat der am Ritus Beteiligte am Ursprung, also an der Wahrheit, Anteil. Wahrheit ist nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis, sondern tatsächlicher Teilhabe.

Die *Kultivierung rechter Beziehung* zu anderen ist der Bereich der Moralität. Redlichkeit und Aufrichtigkeit im Handeln, das persönlicher Integrität entspricht, ist besonders in der chinesischen Kultur der höchste Weg zur göttlichen Wahrheit überhaupt. Wahrheit ist hier nicht der *Begriff* des Guten, sondern das tägliche *Handeln* selbst. Aber auch im Judentum drückt sich Wahrheit als zuverlässige Treue (*'emeth*) in Gerechtigkeit (*'zedakah*) aus, weshalb im Johan-

49. F. Streng, Truth, in: Encyclopedia of Religion Bd. 15, New York 1987, S. 63ff.

nesevangelium (3,21; vgl. 1.Joh 1,6) der Ausdruck »die Wahrheit tun« möglich ist.

Die *intellektuelle Erkenntnis eines absolut Notwendigen*, eines ersten Bewegers, eines zureichenden Grundes für die Ordnung in der Welt usw. hat zu theologischen Systemen geführt, die natürlich in den Religionen, aber auch innerhalb einer Religion, verschieden sind. Diese Unterschiede sollen nicht bagatellisiert werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß dies nur *ein* Zugang zur Wahrheit unter mehreren ist, wie wir hier zu zeigen versuchen. Umgekehrt ist gerade im Buddhismus die Einheit von Meditation und Einsicht aufgrund von Erkenntnis ein hoher Wert.⁵⁰ Bei vielen christlichen (Eckhart, Seuse, Teresa), hinduistischen (Śāṅkara, Rāmānuja, Abhinavagupta) und islamischen (Ibn al-'Arabi) Mystikern ist das nicht anders. Die Frage nach der Wahrheit im Dialog angesichts der Pluralität der Religionen darf sich also weder auf das theologische Argument beschränken, noch kann sie es ausklammern.

Schließlich kommen wir zum meines Erachtens entschiedenen Punkt: *dem Erwachen zu transzendtem Bewußtsein*. Dies wird mit Einsicht, Klarblick, Durchbruch, Befreiung (skt. *mokṣa*), Wesensschau (jap. *kenshō*) usw. in den Religionen verschieden benannt. Entscheidend ist, daß Wahrheit in diesem Zusammenhang nicht bedeutet, irgendetwas zu wissen, sondern etwas zu *werden*. So sagen die Upaniṣaden: Wer *brahman* erkennt, wird *brahman*. Erkennen, wahre *gnosis*, ist dann ein Schöpfungsakt, Erkennen und Liebesvereinigung sind wesenseins.

Dazu sei nur ein Beispiel angeführt, das »Büchlein von der Wahrheit« des Konstanzer Mystikers Heinrich Seuse aus dem Jahr 1327.⁵¹ Die Wahrheit erscheint ihm als himmlische Stimme, als Person und belehrende Partnerin, in die der Mystiker schließlich eingeht. Das Sich-lassen ist ein Verlieren des Ich, also auch der konventionellen intellektuellen Unterscheidungen. Die äußere Schale verschwindet, aber das Wesen des Menschen bleibt. Die Wahrheit kann in Begriffen nicht erkannt werden, denn in ihr fallen die Gegensätze zusammen. Gott *ist* die Wahrheit, und da in Gott – wie Nikolaus von Kues formuliert – die Gegensätze zusammenfallen (*coincidentia oppositorum*), kann Wahrheit nicht gleichbedeutend mit menschlichem Erkennen sein. Sie gipfelt im Nichtwissen, das aber nichts anderes ist als die höchste Erfahrung des seligen Seins in voller Bewußtheit, das auf jeden Fall den Pluralismus theologischer Sätze transzendiert. Seuse schreibt dazu:

50. Die Einheit von śamatha (meditative Konzentration) und vipāśyanā (tiefe Einsicht) ist eine buddhistische Grundregel. Vgl. R. Gimello, a. a. O., S. 184ff.

51. H. Seuse, Deutsche mystische Schriften (hg. von G. Hofmann), Düsseldorf 1966, S. 331-362.

»Und darum werden einem gelassenen Menschen, dessen Vater Gott allein ist und in dem nichts Zeitliches geboren wird, nach seinem Eigenwillen die Augen aufgetan, daß er sich selbst erkennt, sein seliges Leben beginnt und eins mit Gott ist, denn da sind alle Dinge eines in dem Einen.

Der Jünger: Ich sehe doch, daß da Berg und Tal sind, Wasser, Luft und mancherlei Geschöpfe. Wie sagst du da, daß nur eines sei?

Das lautere Wort (die Wahrheit) entgegnete: Ich sage dir noch mehr: Sofern sich der Mensch nicht zweier widersprüchlicher Dinge als eines bewußt sei, so ist es zweifellos nicht leicht, von solchen Dingen mit ihm zu sprechen; wenn er dies aber einsieht, so ist er erst bis zur Hälfte des Weges zum Leben, das ich meine, vorangekommen.

Frage: Welches sind diese Widersprüche?

Ein ewiges Nichts und des Menschen zeitliche Gewordenheit.

Bedenken: Zwei Widersprüche in einem widersprechen in jeder Weise jeglicher Wissenschaft.

Antwort: Ich und du begegnen einander nicht auf *einem* Zweige oder auf ein und demselben Platz: Du gehst einen Weg und ich einen anderen. Deine Fragen entstammen menschlichem Verständnis, und ich antworte aus einem Denken, das menschliche Beobachtungsweise weit übertrifft. Menschliche Art zu sehen, mußst du aufgeben, willst du in jenen Bereich kommen, denn aus Nichterkennen entspringt die Wahrheit.« (345)

Wahrheit ist unaussprechlich, und was tut der, der in der Wahrheit ist? Seuse meint:

»Er übt Gemeinschaft mit den Leuten, ohne ihr Bild in sich zu prägen, erweist Liebe, ohne an ihnen zu hängen, und Mitleiden, ohne sich zu sorgen in rechter Freiheit.« (361)

Gibt es dann keine theologischen Lehrmeinungen mehr, keine theoretischen Unterschiede im Meinen und Glauben? Dazu Seuse:

»Solange der Mensch Mensch bleibt, gelangt er nicht über Meinen und Glauben hinaus; ist er aber, losgelöst von sich, versunken in das, was da ist, so besitzt er ein Wissen aller Wahrheit, denn seiner selbst entsunken, steht er dann in der Wahrheit selbst.« (362)

Dies ist jetzt schon möglich, in selbstvergessener Gelassenheit bzw. im Sich-Lassen in Gott. Das bedeutet auch, seine Lehrmeinungen und Hilfovstellungen letztlich in Gott zu lassen, nicht aus ängstlichem Verzicht, sondern aus wahrer Erfahrung.

Die Wahrheit, die der Mensch erkennt, ist also in der mystischen Erfahrung im dialektischen Sinne aufgehoben. Wer in der Wahrheit ist, streitet nicht rechthaberisch, um seine Identität zu behaupten. Streit kann notwendig werden, aber ausschließlich und nur um des Kriteriums der unbedingten Liebe willen, das allerdings in jeder Religion in eigener Weise konkret ist. Denn im Konfliktfall, wenn z. B. dem Mörder mit Intoleranz begegnet werden muß,

zerbrechen liberal-pluralistische Wahrheitsmodelle am ethischen Imperativ.⁵² In Krisen bedürfen das relative Absolute und das absolute Relative einander, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird.

Satyagraha als interkulturelles Experiment und als Weg

Die existentielle Dringlichkeit der Frage nach der Wahrheit hat ihren Ursprung in der Notwendigkeit, daß der Mensch werten muß, was ihm »frommt« und was ihm schadet. Ohne diese Unterscheidung wäre Überleben unmöglich. Letztlich mündet die Frage nach dem Leben in die Suche nach einem letzten Ziel, das *nirvāna* oder Reich Gottes oder wie immer genannt werden kann. Dieses letzte Ziel verbindlich für die Lebensgestaltung zu machen heißt, »die Wahrheit tun«.

Die *relative, konventionelle Wahrheit*, mit der es empirisches Wissen zu tun hat, ist *quantitativ*. Sie sucht einzelne Faktoren und setzt sie miteinander in Beziehung. Ergeben sich konsistente Beziehungsverhältnisse, sprechen wir davon, daß etwas »wahr« ist. Es geht um einzelne Fakten, und darum ist diese Wahrheit relativ, *saṃvṛti* oder *vyāvahārika*, wie man in Buddhismus und Hinduismus sagt. Pluralismus bedeutet hier nicht die Vielheit von Wahrheiten, die in Beliebigkeit enden könnte, sondern die jeweilige Konkretion und Relationalität der Wahrheit.

Die *absolute, transzendente Wahrheit*, mit der es die religiöse Erfahrung zu tun hat, ist *qualitativ*. Sie bezieht alles einzelne auf das Ganze oder auf Gott. Wenn alles einzelne in diesem Ganzen Richtung bzw. Sinn findet, sprechen wir von Wahrheit. Diese absolute Wahrheit gibt allem anderen, auch der Gesamtheit der relativen Wahrheiten, Kohärenz und Sinn. Sie ist der Grund für sinnvolles Urteilen und darum selbst nicht in einem Urteil faßbar.

Verifizierbar ist nun diese religiöse absolute Wahrheit nur im Gesamtzusammenhang der Lebenspraxis in einer hermeneutischen Gemeinschaft, d. h. in einer Wahrheitsgemeinschaft von Menschen, die miteinander umgehen, wozu allerdings das Denken gehört.⁵³ *Worte, die sich auf diese absolute Ebene der Wahrheit beziehen, sind aber nicht deskriptiv und beschreibend, sondern suggestiv und verweisend.* So wollen etwa *kōans* die *kenshō*-Erfahrung nicht beschreiben, sondern dazu hinführen, wie wir bereits oben im Blick auf Mystik überhaupt sahen.

Für den Pluralismus und Dialog der Religionen bedeutet dies, daß nicht *ein* Wahrheitsmodell absolut gesetzt werden darf, sondern daß die Einsicht reifen sollte, daß wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben. Das ist ein, nie zu Ende gegangener Weg. Wahrheit ist, christlich gesprochen, eine Sache

52. Dies betont P.L. Berger, a. a. O., S. 169.

53. Ich habe die Zusammenhänge von Wahrheitsebenen und Verifikationsverfahren anhand des Schemas von Ken Wilber im Zusammenhang mit der Frage nach der religiösen Erfahrung beschrieben in: *Einheit der Wirklichkeit*, a. a. O., S. 257 ff.

der eschatologischen Zukunft.⁵⁴ Strukturell entspricht dem, wenn auch nicht in derselben Weise begründet, die mystische Erfahrung, die in allen Religionen Begegnung mit der Transzendenz ist, d. h. mit dem, was jede geschichtlich-faktische und sprachlich formulierbare Wirklichkeit übersteigt. Wenn auch inhaltlich mystische Erfahrungen in ihrem gedeuteten Wahrgenommensein durchaus voneinander verschieden sind, so entsprechen sie einander in ihrem entscheidenden Zug: dem Transzendieren *jeder* Form, wenn auch dies wieder nur in Form sagbar ist. Im Buddhismus formuliert man darum: Auch die Entleerung der Form muß entleert werden (*śūnyataśūnyata*).

Auf die pluralistische Theologie bezogen heißt das: Die Vielheit der Gegenwart beschreibt den Weg, der von der Vergangenheit her Orientierungspunkte hat und offen ist. Diese Offenheit in der Gemeinschaft von Kulturen und Religionen trägt dem Pluralismus der Sprachen und Denkwege Rechnung. Nicht *eine* Methode oder *ein* einziger Referenzrahmen entspricht demnach heute der Lebenssituation der Menschheit, sondern der Pluralismus selbst ist der methodische Rahmen.

Wie geht man aber damit um, und was ist das Kriterium für Wahrheit, auf das in existentiellen Entscheidungssituationen nicht verzichtet werden kann? Für einen Christen ist Jesus Christus der letztgültige Maßstab seiner Orientierung. Für einen Buddhisten ist dies der Buddha. Wenn unsere Überlegungen richtig waren, bedeutet dies aber nicht Abgrenzung, sondern gemeinsames Gehen auf dem Weg der Wahrheitssuche.

Denn wenn Wahrheit und Liebe untrennbar sind, dann ist die wahrhaftige Wahrheitssuche diejenige, die das Wohlsein des anderen erlaubt und fördert. Das Festhalten an der Wahrheit in der individuellen wie gesellschaftlichen Lebenspraxis, *satyagraha* also, kann als die dem Leben selbst gemäße Äußerungsform der Wahrheit gelten. Authentisches Leben ist somit das Experiment mit der Wahrheit, wie Gandhi treffend seine Lebensgeschichte überschrieb. Die nach Wahrheit in einträchtiger Bemühung suchende Gruppe, die hermeneutische Gemeinschaft, kann heute nur die gesamte eine Menschheit sein – dazu zählen Buddhisten und Christen, Hindus, Muslims und Juden sowie Menschen in allen Religionen und säkularen Kontexten in gleicher Weise. Toleranz aus Wissen und Gewißheit, nicht aus Gleichgültigkeit, Unwissen und Ungewißheit, ist dazu notwendig. Da Toleranz nicht unabhängig vom Gemeinwohl gedacht werden kann⁵⁵ und dieses wiederum nur im relativen Konsens der Werte formulierbar ist, bleibt der interreligiöse Dialog in der Bescheidenheit des Vorläu-

54. Dies sieht z. B. auch Meister Eckhart ähnlich, gerade auch wenn das »ewige Nu« in der Geistpräsenz real wird (Lateinische Werke, Stuttgart 1936ff., Bd. 3, S. 476); vgl. S. Kunz, *Zeit und Ewigkeit bei Meister Eckhart*, Diss. Tübingen 1985, S. 183.

55. Zum Problem von Dialog und Toleranz bei der Suche nach verbindlichen Werten vgl. K. Rahner, *Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft*, in:

figen verhaftet: Die Partner müssen nach Maßgabe ihrer je eigenen hermeneutischen Kriterien absolute Relative als relative Absolute so formulieren, daß der interrelationale Prozeß der Wahrheitssuche konkrete Verbindlichkeit ermöglicht, aber nie zum Stillstand kommt. Die Konsequenz ist Demut und einvernehmliche Geduld. Solche demütige Geduld hat ihre Wurzel in spiritueller Erfahrung, weil diese jede Form transzendiert und gleichzeitig einschließt, womit sowohl die Bedeutsamkeit als auch die Vorläufigkeit *jeder* Erscheinung angezeigt ist.