

2

1

# IALOG DER ELIGIONEN

3. Jahrgang

Verstehen des Fremden  
Wahrheit und Toleranz

R  
A1  
50 : 3-4

UNIVERSITÄT MÜNCHEN  
Institut für Missions- und Religionswissenschaft

1-93

# Dialog der Religionen. Halbjahresschrift

---

*Herausgegeben* von Michael von Brück, Abdoldjavad Falaturi, Albert H. Friedlander, Paul F. Knitter, Loden Sh. Dazyab Rinpoche, Reinhard Neudecker SJ, Heinrich Ott, Shivacharya Shivamurti, Heinrich von Stietencon

*Geschäftsführender und verantwortlicher Herausgeber:* Prof. Dr. Michael von Brück, Waldweg 17a, 8417 Lappersdorf

*Redaktion:* Dr. Regina von Brück, Waldweg 17a, 8417 Lappersdorf

## INHALT

Zu diesem Heft	1
<b>Hauptartikel</b>	
Michael von Brück, Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen	3
Ram A. Mall, Wahrheit und Toleranz als hermeneutisches Problem. Religionsphilosophische Reflexionen zum Dialog der Religionen	20
Agetsu Wydler Haduch, Wahrheit und Toleranz am Beispiel des Bodhisattva-Ideals im Mahayana-Buddhismus	36
Klaus Otte, Verstehen des Fremden. Ein Erfahrungsbericht	50
Reinhold Bernhardt, Interreligiöse Bilder und Gleichnisse	64
<b>Buchbesprechungen</b>	
Perry Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (M.v. Brück)	80
Eugene J. Fischer/Leon Klenicki (Hg.), In Our Time. The Flowering of Jewish-Catholic Dialogue (A. Angerstorfer)	84
Clemens Thoma/Michael Wyschogrod, Understanding Scripture. Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation (A. Angerstorfer)	86
<b>Literaturanzeiger</b>	88
<b>Berichte</b>	93
<b>Ereignisse</b>	105

*Bezugsbedingungen:* „Dialog der Religionen“ erscheint in 2 Heften jährlich, mit je 112 Seiten. Bezugspreise einschließlich MwSt. und Versandkosten: Inland DM 61,50; Ausland DM 54,20; für Studenten bzw. Abonnenten, die sich in der Ausbildung befinden DM 47,50 (Nachweis erforderlich). Der Gesamtpreis ist preisgebunden. Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Einzelheft DM 35,— zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen. Manuskripte sind an den geschäftsführenden Herausgeber zu senden. Besprechung oder Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden, ebenfalls die Rücksendung von nicht angeforderten Manuskripten.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

*Verlag und Eigentümer:* Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Postfach 1343, W-4830 Gütersloh  
ISSN 0939-5539

*Gesamtherstellung:* Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG, Breklum  
Printed in Germany

# Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen

Michael von Brück

---

Geschichte, wie wir sie kennen,  
ist Kampf der Wahrheiten.  
(C.F.v.Weizsäcker<sup>1</sup>)

Menschliche Geschichte ist Kampf von Wahrheiten, weil jede Wahrnehmung und die daraus folgende Erkenntnis bruchstückhaft, relativ, partikular bleibt. Das jeweils partikular Gewußte wird Grundlage für das Verhalten des einzelnen oder einer Gruppe im Überlebenskampf. Wissen und somit Wahrheitserkenntnis ist Macht. Wenn es eine vernünftige Begrenzung von Macht geben muß, dann deshalb, weil die Vorstellungskraft des Menschen oder das projizierte Bild die Realität überbieten kann. Das Teil-Bild also, das sich der Mensch von Wirklichkeit macht, kann — vor allem in überlebensrelevanten Fragen — zu einer Überkompensation von Ängsten führen, was z.B. dann der Fall ist, wenn ein überzogenes Feindbild das Abgrenzungsbedürfnis verstärkt, so daß geistige und militärische Aufrüstung folgen, was wiederum durch ein phantastisch übersteigertes Feindbild gerechtfertigt wird usw. Erkenntnis hängt ursprünglich mit dieser handlungsrelevanten Identitätssuche zusammen, und auch die Frage nach einem letzten Sinn oder Grund verlangt nach Antworten in Sätzen, die gewiß sein sollen, weil sich in ihnen Sicherheitsbedürfnisse artikulieren.

Die Kulturen/Religionen der Menschheit konnten ihre Konkurrenz in der Vergangenheit nutzen, um sich selbst zu stabilisieren. Deshalb war oft die Formulierung von Glaubenssätzen, die sich zu anderen Wahrheits-Sätzen antithetisch verhalten, überlebensstrategisch notwendig. Die Herausbildung entsprechender Wahrnehmungs- und Lehrsysteme in Abgrenzung von der jeweiligen Umwelt und anderen kulturellen Gruppen kann daher als Merkmal vieler und sehr unterschiedlicher Religionen gelten. Beispiele dafür sind das Verhältnis vom Christentum zum Judentum und zur hellenistischen Philosophie, das Verhältnis des Islam zu Judentum und Christentum, die Abgrenzungs-Dynamik zwischen Hinduismus und Buddhismus usw.<sup>2</sup> Die religiös-kultu-

<sup>1</sup> C.F.v. Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, 41.

<sup>2</sup> Wenn ich mich im Folgenden vor allem im Dialog zwischen Christentum, Buddhismus und Hinduismus bewege, ist dies Folge begrenzter Kompetenz und bedeutet nicht, daß Judentum, Islam, Taoismus, Konfuzianismus, Shin-

rellen Traditionen brauchten Abgrenzung zur eigenen Identifikation, insofern sie als kulturelle Subsysteme auftraten, die den Widerspruch von religiöser Partikularität und universalem Anspruch dadurch lösen konnten, daß die im Machtkampf jeweils unterlegene Position entweder integriert oder ausgegrenzt werden konnte, was zahllose Migrationsbewegungen im Zusammenhang mit religiösen Konflikten zur Genüge belegen. Die Macht war also gleichsam vernünftig gebremst durch die Pluralität möglicher Entfaltungsräume für die betreffenden Religionen.

Das ist heute anders. Aufgrund bekannter Faktoren, die ich hier nicht erneut aufzählen möchte, ist der Grad von Interdependenz der Kulturen so gewachsen, daß Subsysteme nur noch bedingt als solche gelten können. Die Einheit des Schicksals der Menschheit — besonders in bezug auf die Frage kollektiven Überlebens — ist evident. Selbststabilisierung ist demzufolge nur noch bei Strafe möglicher kollektiver Zerstörung in massiver Abgrenzung vom anderen möglich. Wahrheitserkenntnis als Einsicht in die Gegebenheiten der menschlichen Situation durch Ausgrenzung des anderen und anderer Wahrheits-Modelle bedeutet demzufolge keinen kulturellen Selektionsvorteil mehr, sondern Wahrheitsstreben als Identitätssuche zwingt zur Strategie der Gemeinsamkeit — in Theorie und Praxis.

In der interreligiösen Begegnung erschließt sich heute retrospektiv die Einsicht, daß verschiedene religiöse Überlieferungen Wahrheit unterschiedlich verstehen und den Zugang zur Wahrheit sowie Wahrheitskriterien unterschiedlich konstruieren. Wir können auf Grund kulturvergleichender Analysen wie auch durch die europäisch-philosophische Wahrheitsdiskussion in der jüngeren sprachhermeneutischen Philosophie nicht mehr annehmen, daß der Wahrheitsbegriff sowie die Kriterien zu seiner Erfüllung universal seien. Andererseits entdecken wir die Notwendigkeit zur Formulierung allgemeinverbindlicher Kriterien, die das oben angesprochene Machtpotential von Erkenntnis lebensfördernd einzubinden wissen. Das ist das Dilemma.

### *1. Wahrheit und Wirklichkeit in der europäischen Geschichte*

Der Wahrheitsbegriff und die Methodik der Wahrheitssuche sind historisch bedingt. Es gibt diesbezüglich in der europäischen Geschichte mehrere Modelle, die sich von Epistemologien anderer Kulturen unterscheiden. Wir können in der Geschichte des abendländischen Denkens sehr allgemein drei Phasen hinsichtlich der Entwicklung des Wahrheitsverständnisses unterscheiden:

- (a) die *onto-theologische* von den Vorsokratikern bis zu den Realisten des Mittelalters,

toismus und andere Religionen nicht ebenso gewichtige Beiträge auf dem Weg gemeinsamer Wahrheitsfindung leisten können.

- (b) die *subjektivitäts-zentrierte* von den Nominalisten bis zum deutschen Idealismus,
- (c) die *sprachanalytische* seitdem.

(a) Für die Griechen und die christliche Theologie bis zum Nominalismus gab es eine Ontologie, die Allgemeines über die Wirklichkeit aussagen konnte. Parmenides, Plato und Aristoteles setzen Identifikation, Kontinuität oder zumindest Entsprechung von Sein und Denken im Logos bzw. Nous voraus. Feste und verlässliche Strukturen wie Dinge kann man folglich in ihrem Sein und Sosein erkennen, wobei Wahrheit durch Teilhabe an den ewigen Strukturen möglich wird. Eine Aussage, die sich einmal als wahr erwiesen hat, ist somit für immer wahr. Für Aristoteles<sup>3</sup> 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. Thomas von Aquin<sup>4</sup> versteht Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*, und er steht damit ungebrochen in platonisch-aristotelischer Tradition. Bei allen Unterschieden gilt für diese *Korrespondenztheorie*: Die Übereinstimmung von *intellectus* und *res* setzt voraus, daß die Sache — so wie sie ist — der Vernunft erscheinen kann, und diese Voraussetzung unterlag keinem Zweifel.

Die christliche Theologie setzte Gott als Grundlage des Zusammenhanges von Erkennendem und Erkanntem. Wäre nicht im menschlichen Intellekt der göttliche Logos, der auch in der gesamten Schöpfung anwesend ist, zumindest schattenhaft angelegt, könnte überhaupt nichts als wahr erkannt werden. Durch Partizipation oder Teilhabe am Göttlichen kann der Mensch zur Wahrheit gelangen. Das gilt allgemein von jedem vernunftbegabten Menschen. Allerdings ist diese Teilhabe am Göttlichen verdunkelt durch die menschliche Freiheit, die bekanntlich mit dem Sündenfall beginnt und den Menschen, indem sie ihn zu sich selbst, d.h. zum Gebrauch seiner Freiheit bringt, paradoxerweise gleichzeitig von Gott als seinem Ursprung entfernt. Von dieser Freiheit wird die Menschheitsgeschichte als Kampf der Wahrheiten angetrieben, und es bedarf der Überbietung menschlicher Freiheit durch den Akt höchster Freiheit seitens Gottes, der sich selbst am Kreuz opfert, um dieses Paradox aufzulösen.

Wahrheit oder auch Verlässlichkeit der Erkenntnis sind 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.

Gegen Ausgang des Mittelalters, vor allem in der Renaissance, trat neben die ewige göttliche Ordnung die Wirklichkeit materieller Erfah-

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metaphysik* 993 a 30.

<sup>4</sup> Thomas von Aquin, *De veritate* q. 1,1.1; *Summa theol.* q.16,a.2 ad 2

rung, das „Objektive“, das durch die Sinne bzw. das Experiment mit der Natur gewußt werden kann. Aber auch hier bestehen die Dinge im Raum unerschütterlich weiter, sie verändern sich zwar in der Zeit, aber diese Veränderung selbst verläuft in einer prinzipiell vorhersagbaren Struktur, wenn nur die Ausgangsbedingungen hinreichend bekannt sind. Die Welt galt als unendlich in Raum und Zeit, und sie trat mit diesen Bestimmungen immer mehr an die Stelle dessen, die zuvor Gott bzw. die göttliche Ordnung eingenommen hatte. Einmal erkannte Wahrheit bleibt in diesem System konstant.

(b) Diese Grundlagen wurden erschüttert durch den Nominalismus, die späteren skeptischen Theorien, in unserem Jahrhundert durch die Physik. 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 menschlichen Geist. Jede Erkenntnis verweist nun den Menschen nicht mehr 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. Auch Raum und Zeit werden hier Gegenstand der Erfahrung und verlieren ihren symbolischen Gehalt. Die Transzendentalanalyse Kants besagt doch wohl, daß das, was wir Wahrheit nennen, zwar verlässliche Auskunft über die Struktur unseres Erkennens gibt, nicht aber über die Welt „an sich“. 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. Jh. verschieden beantwortet) zum Maß aller Dinge, auch zum Kriterium der Wahrheit wird, ist das Resultat und das Ende der Geschichte der abendländischen Wahrheitsmetaphysik.

Diese Entwicklung bedeutet die Relativierung von Wahrheit und Wahrheitskriterien, die Relativierung von Werten und das Fehlen einer „ordnenden Mitte“,<sup>5</sup> was sich aber erst im 20. Jahrhundert sozialpsychologisch im großen Rahmen auszuwirken beginnt.

Man glaubte nun lange Zeit, daß die Naturwissenschaften objektive Wahrheit erkennen würden, denn schließlich seien ihre Ergebnisse durch wiederholbare Experimente und Voraussagbarkeit erhärtet. Diese Voraussagbarkeit hängt am Grundgesetz der Kausalität. Und so können wir in diesem Zusammenhang formulieren: Eine Aussage gilt dann als wahr, wenn sie die kausalen Bedingungen eines Ereignisses

<sup>5</sup> W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Stuttgart 1959, 139.

hinreichend beschreibt, sofern der zureichende Grund für eben dieses Ereignis plausibel wird.

Die Kausalität als absolute Kategorie ist aber relativiert worden durch Einsteins spezielle Relativitätstheorie wie auch durch die Quantenphysik. Grundsätzlich ist Kausalität die Übermittlung von Information. Information ist an die Lichtgeschwindigkeit gebunden. Die Lichtgeschwindigkeit ist endlich, also relativ. Außerhalb des endlichen Bereichs der Lichtgeschwindigkeit wird man demzufolge nur noch von potentiellen Gleichzeitigkeiten sprechen können. Wenn aber die Zeit relativiert wird, ist Kausalität relativiert. Damit ist die Kantische These über die kategorialen Bedingungen von Erfahrung gleichsam experimentell bestätigt und vollendet.<sup>6</sup>

Auch von der Quantenphysik her ist Kausalität als Kategorie, in der absolut verlässliche Erkenntnis formuliert und somit absolute Wahrheit verbürgt werden könnte, aufgelöst worden. Denn im Spektrum der Elementarteilchenphysik existiert zwar Kausalität, aber nicht so, daß die gleiche Beobachtung am gleichen System das gleiche Einzelergebnis aufweisen könnte, sondern es lassen sich nur relative Wahrscheinlichkeiten für das Auftreten eines einzelnen Ereignisses angeben. Unter der Perspektive des Ganzen, die aber weder beobachtbar noch aussagbar ist, müßte nach wie vor das Erscheinungsmuster von Wirklichkeit konstant sein, aber nicht für das, was wir unterscheidend erkennen können. „Die Welt entspricht in ihrer zeitlichen Entwicklung . . . mehr einem Fluß, dem Strom des Bewußtseins vergleichbar, der nicht direkt faßbar ist; nur bestimmte Wellen, Wirbel, Strudel in ihm, die eine gewisse relative Unabhängigkeit und Stabilität erlangen, sind für unser fragmentierendes Denken begreiflich und werden für uns zur „Realität“.“<sup>7</sup>

Die Aussagen der Quantentheorie sind also nicht wahr im Sinne der Korrespondenztheorie, sondern sie sind zweckmäßig entsprechend der Intention des betrachtenden Bewußtseins. Die Kategorien, in denen sich das Erkannte zeigt, sind nicht mehr „Ding“ und „Materie“, sondern „Form“ und „Gestalt“.<sup>8</sup> Das, was wir Wirklichkeit nennen — und wahr oder unwahr aussagen — wäre dann eine Verdichtung oder Konkretisierung von Transzendenz, so wie die Wellen konkrete Formen im unendlich formlosen Meer sind.<sup>9</sup> Wir als Beobachter aber bringen die Wahrnehmungsraster mit, unter denen das Amorphe zur Morphe gerinnt, die uns als Erkenntnis erscheint.

Solche Vorstellungen und Bilder entsprechen nicht zufälligerweise den Vorstellungen vom Wesen des Bewußtseins und seiner Erkenntnis im Buddhismus, Yoga und Vedanta, wie Schrödinger, Pauli, Heisen-

<sup>6</sup> E. Schrödinger, *Naturwissenschaft und Religion*, in: H.-P. Dürr (Hg.), *Physik und Transzendenz*, München 1986, 177ff.

<sup>7</sup> H.-P. Dürr, *Das Netz des Physikers*, München 1988, 112.

<sup>8</sup> Dürr, a.a.O., 108.

<sup>9</sup> Dieses Bild stammt von A. Eddington und wird von Dürr, a.a.O., 109, zitiert.

berg, v. Weizsäcker u. a. vielfach bemerkt haben. Wir werden darauf zurückkommen.

Spätestens seit Heisenberg geriet also der Glaube, daß es eine vom relativen Subjekt unabhängige Erkenntnis geben könne, auch in der Naturwissenschaft ins Wanken. Aber auch die Mathematik konnte nicht mehr die Gewißheit über die Dinge der Welt vermitteln, wie Einstein in seinem berühmten Wort von 1921 formuliert:<sup>10</sup> „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 auf Strukturen, die der menschliche Geist hervorbringt, die in sich gewiß konsistent und denknotwendig, damit aber eben noch nicht seins-notwendig sind, wenn man Denken und Sein nicht identifizieren will. Die Einheit von Denken und Sein wird auch von der Mathematik nicht bewiesen, und damit bleibt der Wahrheitsbegriff problematisch: Die Erkenntnis eines Sachverhalts ist an Sprache gebunden, und die Identität des sprachlich Intendierten mit der „Sache“ wird vorausgesetzt, wenn eine Aussage wahr sein soll. Damit ist die *adaequatio* aber nicht begründet, sondern vorausgesetzt.

(c) Wenn in der neueren Erkenntnistheorie der Wahrheitsbegriff meist im Zusammenhang der pragmatischen und hermeneutischen Sprachphilosophie erörtert wird, ergeben sich die semantische Wahrheitstheorie, Konsensus- und Korrespondenztheorie usw. Sie 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 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 spezifischen hermeneutischen Zusammenhang, in einer Sprachgemeinschaft, aber mehr läßt sich nicht sagen. Man kann zwar versuchen, universale Grundstrukturen des Sprachlichen festzustellen (also etwa die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, bestimmte semantische Strukturen usw.), letztlich kommt man aber an der Anerkennung der Geschichtlichkeit und Pluralität der Sprachen nicht vorbei, und so kann von Wahrheit und ihrer Begründung nur in einem spezifischen und nicht kulturübergreifenden Sprachlogik-Zusammenhang gesprochen werden.

So kann es keine absolute Wahrheit geben, weil es keine absolute Sprache gibt. Erfahrung ist immer in Sprache gebrochen, und die Sprache kann nur Symbol für das nicht objektiv faßbare Transzendente sein. Daß wir überhaupt glauben, jenseits von Sprache etwas erkennen zu

<sup>10</sup> A. Einstein, Geometrie und Erfahrung, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1921, 123-130.

können, liegt daran, daß wir alle am gleichen Bewußtseinsstrom partizipieren.

Diese Einsicht unterscheidet sich von der aristotelisch-thomistischen *adaequatio*-Formel dadurch, daß keine ewig feststehenden Strukturen die Wahrheit verbürgen, sondern Wahrheit als Grad der Partizipation an einer immanenten Dynamik beschrieben wird. Mit anderen Worten: Wir können Wirklichkeit nicht mehr verstehen und den Wahrheitsbegriff nicht mehr formulieren unter der Denkstruktur des Dualismus von Subjekt und Objekt, Gott und Welt, Gegenstand und Bewußtsein, Sachverhalt und Aussage, sondern wir müssen von einem *Kontinuum* ausgehen, das seine innere Dynamik entfaltet, wenn Erkenntnis geschieht und Wahrheit aufleuchtet.

Jede Sprach- und Wahrheits-Tradition ist demzufolge ein historischer und hermeneutischer Prozeß, und *die eine* hinduistische Wahrheits-Erfahrung gibt es genauso wenig wie *die* buddhistische oder *die* christliche.

## 2. Wahrheitserkenntnis in asiatischen Traditionen

Die Frage nach den gültigen Mitteln der Erkenntnis (*pramāṇa*) ist eines der Grundthemen aller indischen philosophischen Traditionen. Vermutlich ist es auch richtig zu sagen, daß der Begriff der Kausalität (*hetu*) erstmals konsequent von den Buddhisten durchdacht und zur Grundlage der Erkenntnistheorie gemacht wurde.

Ich kann hier nicht auf Einzelheiten der markanten philosophischen Entwürfe eingehen, sondern möchte einige Grundstrukturen beschreiben, indem ich mich auf die Yoga-Sutras des Patañjali stütze.

### *Patañjalis Yoga*

Das klassische Yoga-System des Patañjali hat sich philosophisch mit dem dualistischen Sāṃkhya-System verbunden und zielt darauf ab, das Geistprinzip (*puruṣa*), das ewig, unwandelbar und unbefleckt ist, von dem Schleier der Vergänglichkeit, Veränderung und Relativität (*prakṛti*) zu trennen. Im Zustand der vollkommenen Loslösung (*kaivalya*) ist der Geist klar, und die Schau dessen, was ist (*sat*) führt zur selbstevidenten Erfahrung des So-Seins (*satya*), d.h. zur Wahrheit.

Das Bewußtsein ist ein kontinuierlicher Strom, der anfangslos ist. Man vergleicht es mit dem Meer, das an der Oberfläche gekräuselt ist. Diese Kräuselungen sind Selbstbewegungen, die das Meer des Bewußtseins verunreinigen. Sie müssen geglättet werden, damit das Bewußtsein seine eigene Tiefe, d.h. die unveränderliche Wahrheit, erfährt. Solange aber die Bewegungen an der Oberfläche anhalten, gibt es unzählige Interferenzen, neue Muster, relative Abhängigkeiten, aber das Ganze bleibt trübe. Bewußtsein heißt *citta*, und die Kräuselungen heißen *vṛtti*. Patañjalis klassische Definition<sup>11</sup> für Yo-

<sup>11</sup> *Patañjali, Yoga-Sūtra* (YS) I,2.

ga ist also: *cittavṛtti nirodhah*, d.h. Zur-Ruhe-Bringen der Bewußtseinsbewegungen. Denn nur dann ist Erkenntnis von Sein, d.h. Wahrheit — *sat* und *satya* sind ein und derselbe Wortstamm — möglich. Die Bewußtseinsverunreinigungen werden genau beschrieben und klassifiziert. Sie bilden die *samskāras*, die den Differenzierungsprozeß in relative Subsysteme (individuierte Lebewesen) aufrechterhalten. Erkenntnis ist immer abhängig vom Zustand des Bewußtseins, d.h. von seinem Reinheitsgrad. Das will ich kurz erläutern.

Bewußtsein ist von intentionaler Hinwendung zu Dingen oder entsprechender Abneigung gesteuert, von Attraktion und Aversion. Dementsprechend wählt es. Dieses Wählen ist eine Konditionierung, von der es sich frei machen muß, wenn es Wahrheit erkennen will. Die Konditionierung kann angeboren oder auch durch wiederholte Tätigkeit (Gewohnheit) erworben sein. (Aber in der karmischen Kette wären die Ursachen für Angeborenes Eindrücke aus vorigen Leben, die erworben sind.) Das gewöhnliche unberuhigte Bewußtsein begegnet jedenfalls immer seinen eigenen mentalen Konstruktionen, nicht der Wirklichkeit, wie sie in sich selbst ist. Gelingt es, nicht wählen zu müssen, ist dies ein Zustand der Freiheit von Vergangenheit, denn die Wahlmuster sind Konditionierungsstrukturen, die in der Vergangenheit erworben wurden. *Nirodha*, die Bewußtseinsberuhigung, ist diese Befreiung von Projektionen, von den Zwängen, bestimmte Dinge auf Grund der eigenen Attraktion in dieser, andere Dinge auf Grund der eigenen Aversion in jener Weise zu sehen. *Nirodha* ist nicht willentliche Unterdrückung oder Kontrolle, was ja wieder eine Form des Wählens wäre.

Ist dies erreicht, ruht der Übende, der wahr sieht, in seiner Wesensidentität: *tadā draṣṭuḥ svarūpe'vasthānam*.<sup>12</sup> *Svarūpa* ist hier die Wahrheitsgestalt, die Gestalt einer Sache, die erscheint, wenn die Bewußtseinsprojektionen zur Ruhe gekommen sind — in unserem Bild: die völlig geglättete Meeresoberfläche. Alles Messen, Vergleichen, Abwägen, Einordnen in vergangenen Erfahrungsmustern verwandelt ja den Akt des unmittelbaren Sehens in einen Akt ichbezogener und dadurch konditionierter Erfahrung. Schauen jenseits dieser Konditionierung aber führt zu selbstevidenter Gewißheit.

Im nächsten Sūtra erläutert Patañjali das bisher Gesagte dahingehend, daß er sagt: *vṛtti-sārūpyam itaratra*, d.h. alle anderen geistigen Zustände sind Identifikationen mit den *vṛtti*, den Projektionen. Aus diesem Grunde geht es hier weniger um das Gegensatzpaar *wahr — unwahr*, sondern um das, womit sich das Bewußtsein identifiziert: entweder mit den *vṛtti*, die es selbst projiziert, oder mit dem einen ununterscheidbaren Grund. In der relativen Erkenntniswelt mit relativen Identifikationen ist dann Wahrheit nicht erreichbar. Alles, was der unterscheiden-

<sup>12</sup> *Patañjali*, YS, I,3.

de Verstand leisten kann, ist die Kombination dieser relativen *vr̥tti* im jeweiligen Kontakt mit der Außenwelt neu zu formieren.<sup>13</sup>

Halten wir fest: Erkenntnis ist abhängig vom Zustand des Bewußtseins. Dieser ist geprägt durch die Verunreinigungen (*kleśa*), vor allem Gier (*lobha*), zornige Abneigung (*krodha*), Verblendung (*moha*). Erst wenn diese ausgeschaltet sind, ist Erkenntnis der Wahrheit möglich. Ein Bewußtsein, das sich im Gegensatz, d.h. in Dualität zu etwas anderem befindet, ist immer durch dieses konditioniert. Folglich kann nur ein nicht-dualistisches Bewußtsein Wahrheit erkennen. Dies ist aber nicht sprachlich aussagbar, da Sprache in Dualitäten operiert.

Für die buddhistische Erkenntnistheorie gilt *mutatis mutandis* Ähnliches. Alle Aussagen des Buddha zu unserem Thema waren heilspragmatisch, metaphysische Spekulationen lehnte er ab. Die Erkenntnis, daß alles, was ist, nur ist, insofern es von anderem abhängig ist, führte zur Theorie des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*). Weil alles voneinander abhängig ist, ist nichts aus sich selbst, sondern leer (*sūnya*). Das trifft auch auf alle Aussagen über die Wirklichkeit zu. Der Buddhismus kann darum gar nicht anders, als so zur Wahrheit zu gelangen, daß nicht das jeweilige Gegenteil als Falsches ausgeschlossen, sondern als ein Aspekt, der für die Ganzheit der Wahrheit relevant ist, integriert wird.<sup>14</sup> Jede Aussage ist kontextuell relativ, d.h. *samvr̥ti*.

Dies führt uns zu der wichtigen Unterscheidung von zwei Wahrheits Ebenen, die Nāgārjuna in seiner *Mūlamādhyamakārikā* so formuliert: „Die Vermittlung der Lehre der Buddhas beruht auf zwei Wahrheiten — Wahrheit, die sich auf welthafte Konvention bezieht (*samvr̥ti*), und Wahrheit, die sich auf das letzte Ziel bezieht (*paramārtha*).“<sup>15</sup> D.Kalupahana interpretiert dies so: Der Buddha schloß aus, daß irgendeine Ansicht letztgültig sein könne, weil alles relativ und interdependent ist. Pragmatisch konnte das als gut gelten, was gute Frucht brachte, d.h. der Verwirklichung des Achtfachen Pfades diene, um vollkommene Bewußtseinsklarheit zu erlangen. Obwohl auch hierüber jede Erkenntnis kontextuell ist und das „Gute“ und „Schlechte“ von den Umständen abhängt, besagt diese Relativität keineswegs, daß alles einerlei oder gleich sei. Wenn das Gute das ist, was gute Frucht bringt, ist das letztgültig Gute, was letztgültig gute Frucht bringt, d.h.

<sup>13</sup> Zu den intrapsychisch erzeugten Konstellationen gehören:

- *smṛti*, die im Gedächtnis aufgezeichnete Erfahrung als Antwort des Ego auf das Erlebte, das wiederum vom *samskāra*-bedingten Wählen konditioniert war;
- *vikalpa*, die Sprach- und Bildinhalte erzeugenden Bilder, die wir netzartig über die Wirklichkeit legen, um Ordnung wahrnehmen zu können (dies entspricht dem Netz des Physikers, von dem Eddington und Dürr sprechen).

<sup>14</sup> H. Nakamura, *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*, Tokyo 1975, 221.

<sup>15</sup> Nāgārjuna, MK IV,8; D. Kalupahana, Nāgārjuna. *The Philosophy of the Middle Way*, Albany 1986, 331.

den Menschen zum *nirvāna* führt. Die beiden Wahrheitsebenen bezeichnen also keine abstrakten Erkenntniskriterien, sondern Stufen auf dem buddhistischen Heilsweg. Auch die letztgültige Wahrheit steht in Beziehung zu allem anderen, ist also nicht im strikten Sinne absolut.<sup>16</sup>

Wir können sagen, daß die *relative* Wahrheitserkenntnis die Erscheinungen (Dinge, Ideen, Symbole) als selbstidentische Entitäten betrachtet, während die *letztgültige* Wahrheitserkenntnis die Interdependenz aller Erscheinungen wahrnimmt. Das Ganze ist diese Interdependenz.

Es sei hier erinnert an den unlösbaren Widerspruch der Dualität von Einheit und Vielheit, wie sie klassisch von Parmenides und in Platos Parmenides-Dialog formuliert worden ist: Das Eine ist nicht, denn wenn es ist, hat es eine Bestimmung und ist nicht mehr das Eine.<sup>17</sup> Ebenso ist es natürlich auch nicht nicht, denn dasselbe träfe zu. Wir können nur das relative Eins denken, müssen das absolute Eine aber als seinen Grund voraussetzen.

Das bedeutet: *Wir können absolute Wahrheit nicht denken, sondern nur vertrauend voraussetzen.* Nur wenn das Bewußtsein seine Begrifflichkeit überwindet, vermag es gestaltschauend in sich selbst zu ruhen, wobei es rezeptiv für das zugrundeliegende Eine werden kann. Das wäre die mystische Erfahrung, die aber, sobald sie formuliert oder im unterscheidenden Bewußtsein wahrgenommen wird, sogleich der Relativität des Sprachlichen unterliegt.

### 3. *Wahrheit im interreligiösen Dialog.* *Das religionstheologische Problem*

Das Ergebnis der Analyse des europäischen Wahrheitsbegriffs im Teil 1 und der Bemerkungen zum Wahrheitsproblem in der indischen philosophischen Tradition im Teil 2 möchte ich so zusammenfassen:

Wahrheit ist an Sprache gebunden. Alle menschliche Sprache ist metaphorisch, d.h. die Begriffe Raum, Zeit, Kausalität, Materie, Sein, Bewußtsein, Wahrheit usw. sind aufeinander bezogene und voneinander abhängige Metaphern. Sie sind nicht nur deskriptiv, sondern implizieren eine jeweils bewußtseinsabhängige und kontextuelle Reflektion. Sprache kommuniziert nicht nur Informationen über Gegebenes, sondern *evoziert* Bilder, Motivationen usw. Daraus folgt, daß es beim Wahrheitsbegriff nicht um die Übereinstimmung des Denkens mit äußeren Fakten geht, sondern um Kommunikation und Kommunion, die

<sup>16</sup> Dies wurde freilich von den buddhistischen Metaphysikern anders gesehen, vornehmlich von Vasubandhu, für den die zwei Wahrheiten zwei existierenden Ordnungen angehören.

<sup>17</sup> Vgl. C.F.v. Weizsäcker, Parmenides und die Quantentheorie, in: H.-P. Dürr (Hg.), Physik und Transzendenz, a.a.O., 229ff.; M.v. Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1987<sup>2</sup>, 197f.

sowohl intrapsychisch als auch intersubjektiv ist, wobei beide Ebenen wieder einander in unterschiedlichem Grade durchdringen.

Die Betrachtung eines Ereignisses ist damit Sache der Perspektive. Der Satz „Die Sonne geht unter“ ist wahr und falsch, jeweils abhängig vom Bezugssystem: Setze ich die begrenzte Perspektive des Horizonts als Maßstab, ist er richtig; wähle ich die Planetenbewegungen um die Sonne im dreidimensionalen Raum als Maßstab, ist er falsch; betrachte ich ihn unter der Perspektive des gekrümmten Raumes, wird er zum relativen Spezialfall usw. Aber der Satz kann nicht wahr und falsch zugleich im selben Bezugssystem sein. Daraus folgt, daß wahre Aussagen — im Gegensatz zu falschen — möglich sind, wenn das Bezugssystem angegeben wird. Es gibt *relative Wahrheit*.

Der heutige westliche Wahrheits-Pluralismus ist einerseits das Resultat dieses wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses, andererseits Folge der sozialen Modernisierung und einer Hinwendung zur Subjektivität, die alte mythische Ordnungen und ihr Spiegelbild in sozialen Hierarchien aufgelöst hat. Der moderne Liberalismus hat ja eine starke Wurzel in den Erfahrungen und politischen Ordnungen, die sich nach den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts herausgebildet haben. Durch die territorialstaatlich geordnete Bekenntnisbindung — *cuius regio eius religio* — wurde deutlich, daß Wahrheit nicht mehr absolut durch einen unzweideutig erkennbaren Gott und daraus abgeleitete Ansprüche erkennbar war, sondern in machtpolitischer Instrumentalisierung nur gebrochen und relativ erkannt werden konnte. Wahrheit gerade im religiösen Sinne bedurfte, sollte sie nicht im politischen Kalkül untergehen, der Zustimmung und des Konsenses der betreffenden Gemeinschaft. Wahrheit hing jetzt an nur noch relativ bestimmbar Gestaltungsgrößen. Damit war die Voraussetzung gegeben, die religiös bestimmte Wahrheitsfrage zur Tugend der Toleranz zuzuordnen.<sup>18</sup> Seit der Aufklärung wurde die Entscheidungsfreiheit für jeden einzelnen eingefordert. Das religiöse Bekenntnis war nun — persönlichen Mut und wirtschaftliche Unabhängigkeit vorausgesetzt — Resultat einer bewußten Entscheidung, die heute in urbanisierten und multikulturellen Gesellschaften als „häretischer Imperativ“, d.h. als Notwendigkeit des Vollzugs der Wahlfreiheit, erscheint.<sup>19</sup> Diese Glaubensentscheidung ist aber etwas anderes als eine Zustimmung zu dogmatischen Sätzen, die für wahr gehalten werden. 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).<sup>20</sup> Wahrheit wird hier in die konkrete Entscheidung

<sup>18</sup> C.F.v. Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, a.a.O., 70.

<sup>19</sup> P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

<sup>20</sup> H. Will, Die Privatisierung Gottes, in: Kursbuch Glauben Nr. 93, Berlin 1988, 5.

des Individuums eingebunden, d.h. der relative Horizont des Wahrheitssubjekts wird als konstitutiv für den Prozeß der Wahrheitsfindung begriffen.

Das Wahrheitssubjekt ist in seiner jeweiligen Gestalt wie in seiner konkreten Entscheidung aber kontextuell bedingt. Deshalb ist es ungenügend, die Instanz der individuellen mystischen Erfahrung gegen allgemeine religiöse Wahrheits- oder Unwahrheitssätze aus der institutionell gesicherten Tradition ins Feld zu führen: Auch die Erfahrung des Mystikers wird diesem selbst nur zugänglich und dann auch kommunizierbar in Sprache, d.h. in relativen und relationalen Metaphern:<sup>21</sup> Erfahrung bedarf der inneren Akzeptanz, um Sinn zu geben. Diese Akzeptanz setzt Interpretation voraus. Interpretation aber ist relational.

### *Absolutes Relatives — relatives Absolutes*

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 Grundlegung christlicher Theologie im Ereignis der Inkarnation gedacht. 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*<sup>22</sup>, das folgerichtig andere relative Absolute für seine Selbstdefinition erfordert, nichts Neues.

*Wahr* ist eine religiöse Aussage aber nur dann, wenn in ihr etwas *Unbedingtes* anspricht. Ein unbedingter Anspruch hat absoluten Charakter. Daraus folgt, daß relative Wahrheit in einem spezifischen Kontext als *absolutes Relatives* erscheint, insofern sie einen *unbedingten* Anspruch in spezifischer Gestalt zum Ausdruck bringt. Jeder unbedingte Anspruch wird aber nur in relativer Gestalt wahrnehmbar und aussagbar. Unter den Bedingungen menschlicher Erfahrung wird das relative Absolute konkret als relative Wahrheit erkannt.

### *Die religiöse Dimension der Wahrheit*

Wahrheit als Treue und Verlässlichkeit der Wirklichkeit,<sup>23</sup> die Gewißheit, daß es so ist, wie es ist, und daß eben dieses Sosein gut ist, ist das,

<sup>21</sup> Vgl. M.v. Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 81ff.

<sup>22</sup> M.v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, a.a.O., 351

<sup>23</sup> Das deutsche Wort „Wahrheit“ ist abgeleitet vom althochdeutschen *war* oder *wara*, und das ist ein Treuegelöbnis. *Giwari* ist dann althochdeutsch „in Treue verbunden“, durch Treue gewiß und sicher. Das englische Wort *truth* kommt von altenglisch *triweo* oder *treowo* (versprochene Treue) und bedeutet in seiner Ableitung *truthfulness* bis heute Treue und Verlässlichkeit, ebenso wie das deutsche Wort „Wahrhaftigkeit“.

was wir die *religiöse Dimension der Wahrheit* nennen können. So bedeutet das hebräische Wort *'emeth* (Festigkeit, Wahrheit) die Treue und Zuverlässigkeit Gottes, seine Wahrheit, an der ein Mensch partizipiert, indem er in Gottes *'emeth* wandelt. (Ps. 26,3; 86,11 u.a.) „Wahrheit Gottes“ ist also nicht 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.

Wahrheit ist also nicht identisch mit Intelligibilität, so wie Gott oder das Absolute nicht im *logos* aufgeht. Wahrheit ist wie auch das Sein unverfügbar.<sup>24</sup> Der Grund, aus dem alles hervorgeht, ist das beständige Eine, das unverrückbar Verlässliche, das eine wahre Sein; die Welt der Vielheit hat nicht in demselben Sinne Sein, in indischen Kategorien ausgedrückt ist sie deshalb auch nicht *satya*, wahr. Wir haben hier wieder die zwei Wahrheitsebenen, die absolute und die relative.

Auf ein wichtiges Merkmal des Hinduismus sei hier die Aufmerksamkeit gelenkt.<sup>25</sup> Der Begriff „Religion“ ist westlich und darf nicht ohne weiteres auf andere Traditionen der Menschheit übertragen werden. Der Hinduismus wie auch der Buddhismus verstehen sich als *dharma*. Dies ist das universale einheitliche Gesetz der Wirklichkeit, das nicht erkannt werden kann, dem aber in der Praxis des Verhaltens entsprochen werden muß. Die Kohärenz des Hinduismus erweist sich darum viel weniger durch eine Zustimmung zu dogmatischen Sätzen als durch Verhaltensnormen. Wahrheit gemäß dem *dharma* ist dann gegeben, wenn der Mensch in allen seinen Bezügen in Entsprechung zur kosmischen Ordnung lebt. Was das konkret heißt, muß freilich im Diskurs jeweils kontextuell erkannt werden. Aber die Formulierung von wahren Sätzen ist hier nicht Selbstzweck, sondern Instrument der Lebenspraxis.

Allgemein können wir sagen, daß die existentiell-religiöse Dimension

<sup>24</sup> R. Panikkar, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, in: L. Swidler (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987, S. 130.

<sup>25</sup> Interessant ist ein sprachlicher Vergleich zwischen dem Griechischen und dem Sanskrit. (Vgl. R. Panikkar, *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum*, München 1964, 127f.) Griechisch heißt Wahrheit *aletheia*, von *lanthano* verbergen, mit a-privativum verneint. Aletheia ist also das Aufdecken, das Entbergen: Es gibt ein Bewußtsein, das die Dinge enthüllt. Das Bewußtsein spiegelt die Dinge in sich selbst. Gelingt die Spiegelung, besteht also Kongruenz zwischen der Wirklichkeit und dem Abbild im Denken, herrscht Wahrheit. Die vielen einzelnen Gedanken und Begriffe, die Seienden Dinge, haben Anteil an der Wahrheit des Einen, am zugrundeliegenden Sein. Das Sein selbst (*einai*) und die Seienden (*onta*) gehen sprachlich auf dieselbe Wurzel zurück. Nicht so im Sanskrit. Wahrheit ist *satya*, eine Ableitung von *sat*, Sein. Das eine Sein ist, wie es ist, und dieses So-sein ist Wahrheit. Die Vielheit der Dinge, die einzelnen Wesen und auch deren Reflektion in Begriffen und Gedanken, werden mit einer ganz anderen Sprachwurzel benannt, sie sind die *bhutani*, abgeleitet von der Wurzel *bhu* (sein). Wahrheit ist das So-Sein, das Sein-lassen des einen Seins. Und das ist eine ganz andere Erkenntnisebene als die Ansammlung von Wissen über die einzelnen Dinge der Welt.

der Wahrheit im Ritus, in der ethischen Entscheidung und in der Erkenntnis der Strukturen des Denk-Notwendigen realisiert werden kann. Jeder dieser Versuche ist kulturell bedingt, aber nicht beliebig. Wir können ein Prinzip aufstellen, das im interreligiös-interkulturellen Diskurs allgemein anerkannt werden muß, das *Kohärenzprinzip*. Danach kann eine Aussage dann als relativ wahr gelten, wenn sie kohärent ist. Kohärent ist eine Aussage dann, wenn sie sich widerspruchsfrei in das Gesamtgefüge eines Sprachsystems einfügt. Allerdings ist dieses *Kohärenzprinzip* nur eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung der Wahrheit, denn sie kann nicht angeben, was unter einem Gesamtgefüge oder Zusammenhang von Sätzen zu verstehen ist, d.h. wiederum: das Ganze oder das Eine wird vorausgesetzt, nicht aber gedacht oder begründet. Es bleibt eine relative Setzung. Außerdem ist das Kohärenzprinzip ungenügend, weil z.B. offensichtlich Unmoralisches wie das Töten in einem religiös-ideologischen System durchaus plausibel und widerspruchsfrei begründet werden kann.

Wir brauchen also weitere Kriterien, die Urteile ermöglichen, wohl wissend, daß jedes Urteil im Relativen verhaftet ist und doch mit absolutem Anspruch auftritt, daß es also relativ-absolut ist. Diese Aussage möchte ich auf dem Hintergrund dreier theologischer Begründungszusammenhänge stützen, indem ich nämlich

- a) die Relevanz der spirituellen Erfahrung,
- b) eine trinitätstheologische Ableitung und
- c) das intersubjektive Kommunikationsgeschehen des Dialogs als Ausgangspunkt und Maßstab setze.

a) Jede spirituelle Erfahrung ist, obwohl und gerade indem sie von den je kulturell-religiösen Bedingungen des Erfahrenden geprägt ist, *ein Erwachen zu transzendtem Bewußtsein*. In dieser Transzendierung, die erfahrungsmäßig erlebt wird, besteht die Qualität des Erfahrenen gerade darin, daß sie alles Gegebene — Sprache, Vorstellungen, Bilder — sprengt, auch wenn dies selbst wieder nur im Bild sagbar ist. Spirituelle Erfahrung ist diese Bewegung oder Dynamik auf das ständige Transzendieren hin. Im Buddhismus sagt man darum, daß auch die Leere immer wieder entleert werden muß (*śūnyatāśūnyatā*) bzw. daß der Buddha — genauer das Bild vom Buddha, an das man sich zu hängen sucht — zu töten ist, wenn man ihm begegnet.

Derartige spirituelle Erfahrungen werden 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 durch Identifikation etwas zu *werden*. So sagen die Upaniṣaden: Wer *brahman* erkennt, wird *brahman*.<sup>26</sup> Erkennen, wahre *gnosis*, ist dann ein Schöpfungsakt.

<sup>26</sup> Brhadāranyaka Upaniṣad IV, 4, 5ff.

b) Das christliche Symbol der *Trinität* beschreibt die vollkommene gegenseitige Abhängigkeit und Durchdringung von Einheit und Vielheit, Statik und Dynamik im Wesen der Wirklichkeit. Die drei Personen oder besser Beziehungen (*relationes*) der Trinität sind, was sie sind, nur in der gegenseitigen Durchdringung — das Vatersein des Vaters ist nur wahr, indem er Vater des Sohnes ist, sich aus diesem definiert und umgekehrt. Gott ist, indem er in der Dynamik des Geschehens der Durchdringung dieser Aspekte oder Elemente ist. Insofern die Trinität die gesamte Wirklichkeit umfaßt und auch die Schöpfung trinitarisch gedacht werden muß, ist die Trinität die Grundstruktur der Wirklichkeit überhaupt. Nichts ist absolut, sondern alles ist relational — in religiöser Sprache: Die innere Liebe Gottes ist ein durchdringendes Strahlen, das die Wirklichkeit *schafft* und nicht etwa eine vorher existierende Wirklichkeit sekundär durchdringt. Dieser Gottesbegriff ist energetisch, und die Frage nach der Erkenntnis Gottes und der Wahrheit oder Unwahrheit solcher Erkenntnis kann auch nur in diesem Spannungsfeld erörtert werden.

Die christliche Tradition hat das gegenseitige Durchdringensein dieser Elemente *perichoresis* genannt, d.h. das gegenseitige Umkreisen oder den Reigentanz, durch den sich Gott selbst konstituiert.<sup>27</sup> Gott vollzieht sich in seiner Eigendynamik, und alle Einzelereignisse entstehen nicht-dualistisch im Rhythmus dieses Ereignisses.<sup>28</sup> Der Mensch wird durch diese trinitarische Erfahrung in das Leben der Gottheit hineingezogen, er partizipiert an Gott. Wenn das so ist, können Erkenntnis Gottes und Wahrheit nur als im Rhythmus des göttlichen Geschehens werdende Energien verstanden werden, oder anders gesagt: Wahrheit entsteht, indem sich Gott in Relation zu sich verhält. Während Liebe Ausdruck der Energie Gottes ist, kann Wahrheit als Inbegriff der Formen und Strukturen dieses Vollzugs gelten. Dabei wird das Individuelle, Relative zu einem Moment an der ganzen Bewegung, und das Kriterium der Unterscheidung wäre, ob sich ein Ereignis, ein Satz, eine Verhaltensweise in diese Dynamik integriert oder nicht. Christen werden dies konkret anwenden, indem sie diese Erfahrung an der konkreten Lebens- und Wirkungsgeschichte Jesu von Nazareth messen. Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus, Taoisten und andere werden dasselbe in bezug auf ihren jeweiligen Ursprung tun. Aber diese Geschichte ist bei allen weder eindeutig interpretiert noch abgeschlossen. Sie erschließt sich im dialogisch-perichoretischen Geschehen aller Aspekte der Wirklichkeit, und dazu gehören alle Kulturen und Religionen als Aspekte an der geschöpflichen Wirklichkeit Gottes. Es sei nochmals betont: Es wäre unter dem Grundsatz der Einheit der Trinität christlich-theologisch unzulässig, Erkenntnis und Wahrheit in anderen Religionen nur der Schöpfung (1. Artikel des Glaubensbe-

<sup>27</sup> *Johannes Damascenus*, *De fide orthodoxa*, MPG 789ff.; vgl. *M.v. Brück*, *Einheit der Wirklichkeit*, 137ff.

<sup>28</sup> Ausführlich erläutert habe ich dies in: *v. Brück*, 243ff.

kenntnisses) zuzuordnen. Die Einheit des Handelns Gottes nach außen (*opera trinitatis ad extra indivisa sunt*) verlangt vielmehr, daß solches Wahrheitsgeschehen als das Licht des Heiligen Geistes, das jeden erleuchtet, der in die Welt tritt (Joh. 1,9), also als Ausdruck und Inbegriff des Geistes (3. Artikel) und der versöhnenden Liebe Christi (2. Artikel) begriffen wird. Indem Gott in die Welt eintritt, sich selbst relativiert, wird die relative Erkenntnisweise, d.h. der relative Aspekt der Wahrheit konstitutiv für die Wahrheit als solche, auch wenn sie ein relatives Absolutes darstellt. Das bedeutet Offenheit, Dynamik, Veränderung, Suche nach immer neuer Verwirklichung von Wahrheit im Rahmen der gesamten Schöpfung.

c) Wahrheitsfindung ist also im *intersubjektiven Kommunikationsgeschehen* angesiedelt. Ich finde die Wahrheit nicht für mich, sondern in meiner Lebens- und Sprachgemeinschaft. Die Lebensgemeinschaft ist heute zunehmend interreligiös und interkulturell, aber die Sprachgemeinschaft ist es nicht. Aus diesem Widerspruch entsteht das Problem, aber auch der heilsame Antriebe zur Selbsttranszendierung des jeweils Formulierten, des Geglauten und für wahr Erachteten — die alle relativ und durch die Sprachgemeinschaft bedingt sind. Der interreligiöse Diskurs ist Chance und Angebot, den eigenen Wahrheitshorizont zu erweitern und zu vertiefen,

- *christlich* gesprochen: die *vertrauensvolle Hingabe* aller eigenmächtigen Wahrheits-Konstrukte an Gott, der immer größer ist, also eine Einübung in *christliche Demut*;
- *buddhistisch* gesprochen: das *Loslassen von Anhaften* an begrifflichen Konstrukten, die von ichhaften Interessen geprägt sind, in den tiefen Bewußtseinsgrund, also eine Einübung in *kontemplative Stille*.

Demut und kontemplative Stille durchdringen aber einander, man kann das eine nur in, mit und unter dem anderen entwickeln. So wird Wahrheit in der gemeinsamen Praxis gefunden.

#### 4. Das Gebot der Toleranz

Die Wahrheit, die der Mensch erkennt, ist relativ und wird in der religiösen Erfahrung stets transzendiert. 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.<sup>29</sup> In Krisen bedürfen das relative Absolute und das absolute Relative einander, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird.

<sup>29</sup> Dies betont *P. L. Berger*, a.a.O., 169.

Die existentielle Dringlichkeit der Frage nach der Wahrheit hat ihren Ursprung in der Notwendigkeit, daß der Mensch werten und zwischen „gut“ und „böse“ unterscheiden muß, auch wenn diese Unterscheidungen als relativ erkannt sind. Ohne Unterscheidung wäre Überleben unmöglich. Wir hatten zwei Kriterien für den Weg der gemeinsamen Wahrheitssuche formuliert:

- a) Das Kriterium der *Kohärenz*, nach dem sich Aussagen und Verhaltensweisen logisch widerspruchsfrei in das Gesamtgefüge eines religiös-kulturellen Systems einfügen lassen.
- b) Das Kriterium der *Integration*, nach dem sich Aussagen und Verhaltensweisen in das relative Wertesystem einer spezifischen Religion einordnen lassen. Ein relatives System ist aber grundsätzlich offen.

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 in Dialog sowie Aus- und Ineinandersetzung mit anderen Darstellungen, Aussagen und Wertvorstellungen verbindlich für die Lebensgestaltung zu machen, heißt, „die Wahrheit tun“.

Wir erkennen jetzt nur im Spiegel (1.Kor 13,12) unserer Sprachen und Kommunikationsbedingungen. Diese wandeln sich. Christlich gesprochen ist die Erkenntnis vollendeter Wahrheit eine Sache der eschatologischen Zukunft.<sup>30</sup> Jetzt aber haben wir schon das Kriterium der Liebe, das in relationaler Weise bewußt wird und nur zu relativen Entscheidungen führen kann. Aber genau darum geht der produktive Streit im interreligiösen Dialog.

Wenn wir beispielsweise mit guten Gründen vorschlagen, dieses Kriterium im politischen Bereich heute in der Formulierung der *Menschenrechte* wiederzufinden, dann ist dies keine absolute Aussage und Vorbedingung für den Dialog, sondern ein relatives Gesprächsangebot, das für den Diskurs mit anderen Werten offen ist. Andere Traditionen werden andere Begründungen finden, und dies wird auch unser Verständnis der Menschenrechte verändern. Jeder der Partner wird sein Verständnis der Wahrheit und der Kriterien für authentisches Menschsein in diesem offenen Diskurs frei und durchaus auch offensiv vertreten können und müssen. Wahrheit und Wahrheitserkenntnis haben wir dann aber nirgends anders als in diesem dialogischen Vollzug, in dem jeder seine Kriterien prüft und neu überprüft.

Das daraus resultierende Verhalten wäre die *Toleranz*, die aber das Ringen um *Wahrheit*, den Diskurs um Kohärenz beim Ziel der Wahrheitssuche einschließt. Ein dialogischer Diskurs kann dann allerdings nicht mehr der eigenen Identitätsgewinnung auf Kosten des anderen

<sup>30</sup> 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, 476); vgl. S. Kunz, *Zeit und Ewigkeit bei Meister Eckhart*, Diss. Tübingen 1985, 183.

dienen. Analog zum politisch-militärischen Begriff der Sicherheitspartnerschaft möchte ich dafür den Begriff der *Identitätspartnerschaft* vorschlagen.

Toleranz ist kein Gewährenlassen, sondern ein Ertragen des anderen (2 Tim 2,10)<sup>31</sup> und ein Ertragen meiner selbst angesichts der Andersartigkeit des anderen. Sie bedarf der gegenseitigen solidarischen Kritik, wenn Religion nicht irrelevant werden soll. Eine *dialogische Toleranz* überwindet die Sprachlosigkeit, indem sie die jeweiligen Kriterien und Wertennormen der Partner bewußt macht, auf ihre Kohärenz hin befragt und klärt, ob sie die angemessenen Fragen in der jeweiligen personalen wie gesellschaftlichen menschlichen Situation stellen. Dieser wechselseitige Klärungs- und Integrationsprozeß verwandelt die Religionen, aber nicht zufällig, sondern nach der ihnen immanenten Dynamik. Ein konkreter Beitrag des christlichen Dialogpartners könnte dieser sein: Wenn Paulus ermutigt, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1.Thess 5,21), so bedarf der Begriff des Guten eines Kriteriums. Er nennt (1.Thess 5,16-18) derer drei: a) die *Heiterkeit*, die einen Menschen erfaßt, der sich selbst transzendierend tatsächlich im Geist lebt, b) die *Kontemplation* bzw. das immerwährende Gebet, das Inbegriff dieser Selbsttranszendierung ist, Freiheit von Identitätsangst gewährt und somit Grundvoraussetzung für eine offene dialogische Toleranz ist, die eigene Konzepte und andere Ego-Stabilisatoren zur Disposition stellen kann, c) schließlich *Dankbarkeit*, die alles, auch das Fremde und Ungewohnte annehmen lehrt.

Toleranz ist das Abbild des trinitarischen Prozesses der *Perichorese* — im anderen sein und doch unterschieden bleiben. Damit ist Toleranz direkt im Schöpfungsglauben verankert. Sie ist ein Tolerieren der Zeitlichkeit und Bedingtheit, eine Annahme der geschöpflichen Vielfalt angesichts der schon jetzt bruchstückhaft und im Vertrauen akzeptierten Erfahrung des Zeitlosen und des Unbedingten.

## Wahrheit und Toleranz als hermeneutisches Problem

Religionsphilosophische Reflexionen zum Dialog der Religionen

Ram A. Mall

### I. Einige heuristische Thesen

1. Nicht so sehr *wir* haben die Notwendigkeit und die Aktualität des heute so mit Recht als lebensnotwendig empfundenen interreligiösen Dialogs gesucht; sie sind uns eher *widerfahren*.

<sup>31</sup> Vgl. R. Panikkar, Die vielen Götter und der eine Herr, Weilheim 1963, 137f.