

TUTZINGER MATERIALE

Nr. 70 / 1992

Jürgen Micksch (Hg.)

PLURALISMUS UND EINHEIT
Der Dalai Lama in Tutzing

ISSN 0930 - 7850

416 109 741 300 15



Universitäts-
Bibliothek
München

092288795

93 P 99

INHALT

SEITE

Der Dalai Lama in Tuting Jürgen Micksch	2
Pluralismus und Identität in der tibetischen Geschichte S.H. Tendsin Gyatso, der 14. Dalai Lama	7
Föderalismus als politischer Weg zur Synthese von Pluralismus und Einheit Heinrich Ott	12
Pluralismus und Identität. Erreicht die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen? Michael von Brück	18
Die Wahrheit ist pluralistisch S.H. Tendsin Gyatso, der 14. Dalai Lama	28
Perspektiven tibetischer Politik S.H. Tendsin Gyatso, der 14. Dalai Lama	31

Michael von Brück

Pluralismus und Identität

Erreicht die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen?

20 Thesen

Thema dieser Thesen ist die Frage, ob die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen erreichen kann, der kognitiv erfaßbar und kommunizierbar wäre, um jenseits des Pluralismus religiöser Erscheinungen die Wahrheitsfrage zu stellen, so daß gemeinsame Praxis im Sinne der Einheit der Menschheit möglich würde.

Begriffserklärungen

1. 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. Aber auch der asiatische Pluralismus ist nicht selbstverständlich, sondern Produkt einer Geschichte, die sich keineswegs frei von Konflikten unterschiedlicher Macht- und Wahrheitsansprüche vollzog, die auch religiös legitimiert wurden. Der Pluralismus im heutigen Hinduismus und Buddhismus ist Resultat eines jahrhundertelangen Lernprozesses oder auch Fügung in das Faktische.

Jede Tradition ist ein historischer und hermeneutischer Prozeß und die eine hinduistische Erfahrung gibt es genauso wenig wie die buddhistische oder die christliche.

Der moderne westliche Pluralismus 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 "häretischer Imperativ" (Peter. L. Berger) erscheint. Damit ist die Forderung der Aufklärung, die Freiheit des Individuums gerade auch in seiner religiösen Freiheit zu verankern, gesellschaftliche Realität geworden. 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.

2. Kein Symbol, keine Sprache, keine Religion ist universal. 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", 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.

Es ist kein Zufall, daß das "Schwindelgefühl angesichts der Relativität" (Berger) den Ruf nach einem Rettungsanker laut werden läßt, und den sehen manche in Identitätssuche durch exklusivistische Fundamentalismen, andere in inklusivistisch interpretierter religiöser Erfahrung bzw. in der Mystik.

3. Man kann sagen, daß mit dem Begriff "Mystik" einerseits ein Bereich spezifischer Bewußtseinserfahrungen, andererseits die Mittel und Wege zu diesen Erfahrungen gemeint sind. 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 ist; 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. Die Wirklichkeit erscheint hier als interrelationales Ganzes – wie sowohl die buddhistischen Interpretationen der Leerheit (sunyata) oder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (pratityasamutpada) als auch die christliche Schöpfungslehre bezeugen. Jede Erfahrung ist subjektiv, bezieht sich aber auf transsubjektive Wirklichkeit. Daraus folgt die grundsätzliche Pluriformität mystischer Erfahrungen.

4. Diese abstrakten Formulierungen mögen auf (fast) alle Bereiche von Erfahrungen zutreffen, die als mystische bezeichnet werden. Aber das Problem ist, daß ein

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 sehr 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.

5. 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.

Mystische Erfahrungen

6. 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 interpretierender Tradition.

7. Am Anfang steht das unmittelbare Erlebnis. Aber selbst hier gilt, 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 Bachscher Musik, die ein anderes Zeit- und Rhythmusempfinden hervorbringt.

8. 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. 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.

9. Der Mystiker, der nun auf seine Erfahrung reflektierend zurückschaut und sie 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.

10. Die mystische Sprache ist 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, es handelt sich also um ein transkulturelles Phänomen.

11. Die Wahrheitsfrage ist angesichts des Pluralismus der mystischen Erfahrungen unausweichlich und problematisch. Der Verweis auf mystische Erfahrung kann also den Pluralismus der Sprachen und Religionen nicht aufheben, aber die Wahrheitsdebatte zwischen den Religionen erscheint hier in spezifischem Licht.

Wahrheit

12. Wir unterscheiden:

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.

13. 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 indisch/tibetischer oder chinesisch/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 deutschen Idealismus,
die sprachanalytische seitdem.

Ich werde kurz erläutern, was damit gemeint ist.

Thomas von Aquin¹ 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 Aristoteles² 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 mit dem Sündenfall beginnt und den Menschen, indem sie ihn einerseits zu sich selbst, d.h. zum Gebrauch seiner Freiheit bringt, paradoxerweise andererseits 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.

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 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-idealistiche oder der gesellschaftliche gemeint ist, wird im 19. Jh. 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 formuliert:³ "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 Wahrheitsbegriffes 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 Wahrheitsbegriffes ist die Sprachgrenze. Wahrheit und ihre Begründung kann hier also nur in einem spezifischen und nicht kulturübergreifenden Sprachlogik-Zusammenhang ermittelt

werden.

14. 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 hier nicht Pluralismus und Einheit diskutieren, 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 Wahrheitsbegriffes das aufgelöst, was Wahrheit eigentlich meint: Verlässlichkeit?

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

Als Quintessenz der Heilsgeschichte in der hebräischen wie der griechischen Bibel kann man vielleicht die Treue und Verlässlichkeit Gottes bezeichnen. "Wahrheit Gottes" ist 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 Liebe. 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.

16. Wie kann die religiöse Dimension der Wahrheit nicht nur intellektuell erkannt, sondern existentiell aktualisiert werden? Das ist die Ebene, auf der sich die Religionen unterscheiden. Dennoch kann man Grundmuster erkennen, die in unterschiedlichen Kulturen auftauchen, und ich möchte nur drei nennen:

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. Wahrheit ist nicht nur 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 Johannesevangelium (3,21; vgl. 1 Joh 1,6) der Ausdruck "die Wahrheit tun" möglich ist.

Schließlich kommen wir zum meines Erachtens entscheidenden Punkt: dem Erwachen zu transzendtem Bewußtsein. Dies wird mit Einsicht, Klarblick, Durchbruch, Befreiung (skt. moksa), Wesensschau (jap. kensho) 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 Upanisaden: Wer brahman erkennt, wird brahman. Erkennen, wahre gnosis, ist dann ein Schöpfungsakt. Erkennen und Liebesvereinigung sind wesenseins.

17. Wahrheit ist (wie die mystische Erfahrung auch) unaussprechlich. Aber was tut der, der in der Wahrheit ist? Der christliche Mystiker Heinrich Seuse meint dazu (1327):⁴

"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 Hilfsvorstellungen letztlich in Gott zu lassen, nicht aus ängstlichem Verzicht, sondern aus wahrer Erfahrung.

18. 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. In Krisen bedürfen das relative Absolute und das absolute Relative einander, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird.

19. 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, samvrti oder vyavaharika, 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 mystische 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.

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 der eschatologischen Zukunft.

Die Vielheit der Gegenwart beschreibt den Weg, der von der Vergangenheit (Tradition) her Orientierungspunkte hat und in der Zukunft 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.

20. Wie geht man aber damit um, und was ist das Kriterium für Wahrheit, auf das in existenziellen 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 kann heute nur die gesamte eine Menschheit sein – dazu zählen Buddhisten und Christen, Hindus, Muslime 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 kann und dieses wiederum nur im relativen Konsens der Werte formulierbar ist, bleibt der interreligiöse Dialog in der Bescheidenheit des Vorläufigen 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, die ihre Wurzel in spiritueller (oder mystischer) Erfahrung hat, weil diese jede Form transzendiert und gleichzeitig einschließt.

Fußnoten:

- 1 Thomas von Aquin, De veritate q. 1.1.1; Summa theol. q. 16, a.2 ad 2
- 2 Aristoteles, Metaphysik 993 a 30
- 3 A. Einstein, Geometrie und Erfahrung, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1921, S. 123-130
- 4 H. Seuse, Büchlein von der Wahrheit, in: Deutsche mystische Schriften (Hg. G. Hofmann), Düsseldorf 1966, S. 331-362