

von Johann Figl

Im Verlaufe der geistes- und kulturgeschichtlichen Entwicklung der Neuzeit traten immer wieder Strömungen und Tendenzen auf, die schwer einzuordnen waren in ein Welt- und Menschenbild, das sich selbst als rational und aufgeklärt verstand. Auch in unserer Zeit machen sich vielfach und in verschiedenen Gestalten solche irritierenden Bewegungen bemerkbar: Insgesamt zeigen diese eine Abwendung von der neuzeitlichen Lebenswelt in der Kritik der einseitigen Wissenschaftsentwicklung und der modernen Technik. Es wird von Paradigmenwechsel, von einer Situation „nach der Aufklärung“,¹ vom „Tod des Subjekts“² gesprochen. Die Stichworte dafür kennen wir alle: Ganzheit statt Partikularität wird gesucht; Irrationalität (bzw. Vorrationales) wird neu gewertet; Rationalität, Vernunftgläubigkeit genügt nicht mehr. In religiöser Hinsicht zeigt sich eine neue Religiosität,³ theologisch wird die Wiederkehr des Mythos reflektiert und diskutiert;⁴ in diesem Zusammenhang steht die Neuentdeckung und -bewertung der *Mystik*, zunächst in den östlichen Religionen und – davon angeregt – auch in der abendländisch-christlichen Tradition.

Die Thematik dieses Beitrags gehört also in eine aktuelle Situation hinein. Doch es wäre das Thema der *Mystik* mißverstanden, würde man sich ihr primär aus aktualitätsbedingten Gründen zuwenden. Das eigentliche Motiv kann nur in der *Sache*, in der *Mystik selbst* liegen – und diese ist bekanntlich relativ unabhängig von zeitbedingten oder gar modischen Trends; denn sie ist eine anthropologische Grunddimension und als solche eine elementare Realität bzw. wenigstens eine bleibende Möglichkeit religiösen Daseinsverständnisses.

Die Wesensmitte der *Mystik*, ihr für alle Zeiten gültiges Anliegen selbst ist der Grund für die Zuwendung zu diesem Thema. Und nur dieses bleibende Zentrum vermag im Dialog der Weltreligionen von Relevanz zu sein, weil sich dieser – trotz der erforderlichen Aktualitätsbezogenheit – nicht nach vielleicht nur kurzlebigen Tendenzen richten kann.

Doch schon an diesem Punkt meiner einleitenden Hinweise müssen die elementaren Fragen genannt werden, die angesichts eines solch schwer zu bestimmenden Phänomens sich wie von selbst stellen: Was ist denn jene Mitte, von der die *Mystik* lebt; wie ist sie eigentlich begrifflich zu umschreiben? Und im Zusammenhang des Dialogs taucht eine weitere Frage auf: Wie ist denn näherhin das Verhältnis der *Mystik* zu den Religionen zu verstehen, denn es ist ein Faktum, daß der *Mystik* innerhalb der Weltreligionen ein höchst unterschiedlicher Wert zugesprochen wird: während sie in den sogenannten östlichen Religionen den hauptsächlichen Heilsweg darstellt, ja das offenkundige Charakteristikum ist, so daß diese auch „mystische“ Religio-

* Antrittsvorlesung an der Universität Wien (Professur für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät) am 4. Dezember 1987.

nen genannt werden, hat sie in den prophetischen, monotheistischen Weltreligionen⁵ eine sehr unstrittene Bedeutung, die in der Geschichte sogar zu entschiedener Ablehnung, ja Verfolgung ihrer Anhänger geführt hat. Von diesem Tatbestand her ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten für einen universalen interreligiösen Dialog. Aber es ist noch eine grundlegendere Anfrage zu nennen: Wie soll überhaupt die Mystik ein geeigneter Ausgangspunkt für das Gespräch zwischen den Religionen sein können, wo es doch die Mystik wesenhaft mit dem Schweigen, der Dialog aber mit dem Reden zu tun hat? Schließlich wäre auch zu fragen, ob in einer Zeit, die von so vielen Widersprüchen und Problemen belastet ist wie die Gegenwart, die Zuwendung zu diesem Thema nützlich ist. Auf diese Fragen möchte der Beitrag zu antworten versuchen, und zwar – in Entsprechung zu der im Titel zum Ausdruck gebrachten doppelpoligen Problemstellung – in zwei Schritten: zuerst ist das Phänomen der Mystik näher zu klären, hernach sind auf dieser Basis Perspektiven für den Dialog der Weltreligionen heute zu nennen.

1. *Mystik als Orientierungsbegriff*

Mystik kann vieles und vielerlei sein, und der berechtigte Wunsch drängt sich auf, klar und eindeutig zu sagen, welcher Begriff hier leitend ist. Wissenschaft verlangt solche Definitionen; das gilt auch für die Wissenschaft von den Religionen, obwohl sich die in ihr behandelten Phänomene als auffällig resistent gegenüber dem logischen Zugriff erweisen. Und die Religionswissenschaft bemüht sich seit den um 1870 entstandenen sprachtheoretischen Ansätzen FRIEDRICH MAX MÜLLERS, der dieser Disziplin den Namen gegeben hat,⁶ entschieden um die Klärung ihrer zentralen Begriffe, zu denen fast immer auch die Mystik zählte. Auf vielfältigen Wegen geschah dies, und die Pluralität der Methoden und Terminologien ist in der Gegenwart nur noch reichhaltiger geworden. Auf die neuere Methodendiskussion, die ich verschiedentlich dargestellt habe,⁷ kann hier nicht eingegangen werden; nur ein Hinweis auf eine der bedeutendsten methodologischen Richtungen des 20. Jahrhunderts – es ist die Religions*phänomenologie* – soll gegeben werden, da sie die Mystik in einer Weise definiert, wie sie in abgeschwächter Form auch heute noch vielfach anzutreffen ist. In dem epochemachenden Buch FRIEDRICH HEILERS über das Gebet finden wir folgende Begriffsbestimmung: „Mystik ist jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit.“⁸ Es fällt auf, daß Mystik hier vor allem in ihren negativen Aspekten gekennzeichnet wird, als entschiedene Weltverneinung, als Aufgehen der Persönlichkeit im Unendlichen. Diese einseitige Akzentuierung tritt noch deutlicher hervor, wenn wir den Kontext dieser Definition betrachten, sie wird nämlich als Gegensatz zu dem anderen, ihr – ich zitiere – „polar gegenüberstehende(n) hohe(n) Frömmigkeitstypus“ begriffen, den er im Anschluß an NATHAN SÖDERBLOM als „prophetische Religion“ bezeichnet;⁹ diese hat einen aktiven, ethischen, weltverändernden Charakter.¹⁰

Eine zentrale, besonders heute akute Frage wirft diese Kennzeichnung der Mystik auf, nämlich ob der Begriff Mystik primär von den negativen, Welt und personale Identität verneinenden Intentionen her zu verstehen ist. Würde dieser Aspekt zutreffen, so wäre die Mystik denkbar ungeeignet für den Dialog der Weltreligionen heute, da dieser sich in einer Zeit vollzieht, in der die aktive Zuwendung zu den irdischen Realitäten nicht als Widerspruch zu tiefer religiöser Erfahrung verstanden wird und auch die östlichen Religionen die Welt neu würdigen. Auch wäre ein solcher Mystikbegriff schwer als Ausgangspunkt des Dialoges von Religionen zu akzeptieren, deren Glaube wesentlich mit ethischen und somit für die Weltgestaltung relevanten Aussagen verbunden ist. Zudem wird nicht geklärt, warum die Mystiker ihre Erfahrung als wesentlich positiv erleben. Um einen auch diesen Aspekten gerecht werdenden Begriff von Mystik zu gewinnen, scheint es notwendig zu sein, erneut die Wesensmitte der mystischen Erfahrung zu bedenken. Was ist nun dieses Zentrum, der Kern des mystischen Erlebnisses? Wenn wir die authentischen Zeugen solcher Erfahrung befragen, so wird die Antwort alles andere als eine logische Begriffsneugier befriedigen: denn der Gehalt jener Erfahrung ist nach dem Zeugnis derer, die sie erlebt haben, nicht aussprechbar, nicht in Worten angemessen faßbar, geschweige denn in Begriffen definierbar; höchstens eine bildhafte, ängstliche, rätselhaft-paradoxe Sprache verrät etwas von diesem Erleben.

Soviel aber wird aus diesen Berichten immerhin deutlich, daß es um meditative Wege geht, die Glück, Erfüllung und inneren Frieden erfahren lassen. Diese Grunderfahrung soll kurz an exemplarischen Texten verschiedener Religionen konkretisiert werden. Treffend kommt die Erfahrung beispielsweise in einem Wort der Upanishaden zum Ausdruck: „Glück ist nichts geringeres als *bhūman* (Überfülle von allem): . . . Wo man nichts sonst sieht, nichts sonst hört, nichts sonst weiß, das ist (. . .) die Überfülle von allem.“¹¹ Die Kehrseite der Negativität der Sinneserfahrung ist also Positivität. Analoges läßt sich vom buddhistischen Nirvāna sagen: Nicht ein völliges Nichts im Sinne der Zerstörung oder Abwesenheit von allem Seienden ist das Ziel des achtfachen Pfades, sondern „ein ‚Positivum‘ und ein ‚Endgültiges‘, bei dem die Befreiung aus aller Vorläufigkeit ist.“¹² Schon die enthusiastischen Umschreibungen für das Nirvāna im altbuddhistischen Schrifttum bezeugen dies: Es wird bezeichnet als Hafen der Zuflucht, Glücksort, Befreiung, das Höchste, das Ungeschaffene, das Unsterbliche, das Bleibende, das Nie-Endende, die höchste Freude, die heilige Stadt, dann: die Stille, die Ruhe.¹³

Auch in einer theistischen Mystik wird das Ziel positiv formuliert, nämlich Ruhe im persönlichen Gott zu finden. Die Bewegung auf ihn hin ist hier eigentlich nur Antwort auf eine vorgängige Bewegung von Gott her, wie es ein beeindruckendes außerkoranisches Wort bezeugt, das zu einem Lieblingsthema des Sufismus wurde. Gott spricht: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb erschuf Ich die Welt.“¹⁴ Der Sufi ist darum stets ein Suchender, unterwegs zu Gott, der sein Reichtum ist und in dem die Mitte des Menschen stille wird. Nur in diesem Kontext ist die permanente

Suche des eigenen Selbst zu verstehen, wie es sehr anschaulich in dem Ausspruch des frühen persischen Sufi BAYEZID BISTAMI zum Ausdruck kommt, der jemandem, der ihn aufsuchte, um ihn zu sehen, antwortete: „Ich suche selber Bayezid.“¹⁵ Trotz der anthropozentrischen Formulierung ist das Wort nur im Zusammenhang der Suche nach Gott angemessen verstehbar.

Diesem Ziel dient alles Reflektieren und Meditieren, allem voraus das memorierende Gedenken an Gott, denn „im Gedenken Gottes findet ja das Herz Ruhe“, wie ein für das Selbstverständnis der Sufis grundlegendes Wort der Sure 13 des Korans lautet.¹⁶ Im Sufismus ist das Stillwerden des Herzens – Herz als lebendige Mitte des Menschen und aller seiner seelisch-geistigen Aktivitäten verstanden¹⁷ – angezielt: in diesem Frieden wird die Erfüllung des mystischen Weges zum personal verstandenen Gott erfahren.

Die genannten Zeugnisse lassen keinen Zweifel daran, daß es in der Mystik letztlich um die Erfahrung höchster Positivität geht, ja gerade auch dann, wenn sie das Nichts einschließt. Nur eine solche Erfahrung macht verständlich, warum sich Menschen in verschiedenen Kulturen und Religionen ihr immer wieder zuwendeten, und sie ist wohl auch die oft nur dunkel erahnte Mitte, von der jene Faszination und Provokation ausgeht, die viele Menschen in der Gegenwart spüren.

Die Mystik kann also nicht von ihren negativen, weltverneinenden Aspekten her angemessen definiert werden. Diese sind vielmehr umgekehrt im Horizont der eigentlichen positiven Kernerfahrung zu bewerten. Vor diesem Hintergrund erscheint der Bezug zur Welt und zum Selbst in einer neuen Weise: Es ist ein gewandeltes, befreiteres, weniger den Antagonismen interessen- und ichgeleiteter Antriebe verhaftetes Verhältnis zu sich selbst und zur Wirklichkeit; dieser transformierte Weltbezug gehört ebenfalls in die Definition der Mystik hinein.

Zwei Aspekte scheinen also für die begriffliche Umschreibung der Mystik wichtig zu sein: nämlich erstens die Erfahrung eines prinzipiell übergegenständlichen Absoluten bzw. eines persönlichen Gottes in einem eminent positiven Sinn, und zweitens die sich daraus ergebende gewandelte Perspektive im Verständnis der Welt und des Selbst. Mit diesen Hinweisen ist gewiß keine erschöpfende Definition gegeben, und sie soll auch nicht als abstrakte allgemeine Formel verstanden werden; denn die Mystik existiert konkret nur in spezifischen historischen Erscheinungen¹⁸ und ist jeweils in einer bestimmten Religion beheimatet. Aber es dürfte damit ein Orientierungsbegriff gewonnen sein, der geeignet ist für den interreligiösen Dialog heute.

2. Interreligiöser Dialog im Horizont mystischer Erfahrung

Erfreulicherweise gehen die Religionen heute auf verschiedenen Ebenen aufeinander zu: miteinander Sprechen, Zusammenarbeit und ansatzhaft auch miteinander Beten; umfangreicher noch sind die theoretischen Äußerungen zu einem solchen Dialog. Obwohl in jüngster Zeit allgemein die mystische Dimension der Religion stärker bewußt wird, gibt es dennoch kaum Hinweise, geschweige denn systematische Überlegungen zum Verhältnis beider

Phänomene, von Mystik und Dialog der Weltreligionen. Eher werden die Probleme erwähnt, die das mystische Religionsverständnis für den Diskurs mit sich bringt, wie es jüngst HEINZ ROBERT SCHLETTE in einem Beitrag über die Theologie der Religionen getan hat,¹⁹ oder wir finden überhaupt nur eine Fehlanzeige, wie beispielsweise in einem „Concilium-Heft“ des Jahres 1986 zum Thema ‚Christentum und Weltreligionen‘, in dem bezüglich einer „gemeinsame(n) mystische(n) Theologie von Gott“ festgestellt wird, daß „in der gegenwärtigen Literatur kein Hinweis in bezug auf ein derartiges Vorhaben zu finden (ist)“.²⁰

Abgesehen von der Frage, ob ein solches Unternehmen überhaupt realisierbar erscheint, möchten die folgenden Überlegungen sich schon im Ansatz bescheidener verstehen: nämlich als Erschließung einiger religionswissenschaftlicher Aspekte, die für den Dialog der Weltreligionen unter dem Leitbegriff der Mystik nützlich sein könnten.

In drei Schritten möchte ich die Ansatzpunkte für den Dialog aufzeigen, ausgehend von drei Aspekten des Phänomens der religiösen Mystik:

- a) daß sie eine allgemein-religiöse, ja grundlegend menschliche Erfahrung ist, die deshalb nicht auf einzelne Religionen beschränkt ist, sondern in allen Weltreligionen vorkommt und eine gemeinsame Begegnungsebene darstellt;
- b) daß sie einen geeigneten Horizont für das Verstehen anderer Religionen eröffnet;
- c) daß sie eine veränderte Beziehung zur weltlichen Wirklichkeit vermittelt, die einen grundlegenden Beitrag der Religionen zur heutigen Weltsituation darstellen könnte.

a) Mystik – als Erfahrungsmöglichkeit aller Weltreligionen

Auf der Suche nach religiösen Ausdrucksweisen und Inhalten, die allen Weltreligionen gemeinsam sind, stößt man bald auf Probleme: denn nicht einmal der Gottesbegriff ist überall anzutreffen, wie die Hochformen asiatischer Religiosität zeigen. In dieser Situation ist die Zuwendung zur Mystik naheliegend, denn sie ist ein Phänomen, das sowohl in den nichttheistischen als auch in den theistischen Religionen unzweifelhaft vorkommt. Sie scheint eine allen Weltreligionen zukommende Erfahrungsdimension zu sein. Zugleich aber ist offenkundig, daß sie in ihnen einen sehr unterschiedlichen Stellenwert hat, der vom jeweiligen Selbstverständnis der Religion abhängt. Gerade dann, wenn man dieses Phänomen zum Ausgangspunkt eines interreligiösen Dialogs machen will, ist es notwendig, den besonderen Kontext der jeweiligen Religionen zu beachten. Das heißt, es muß zuerst beachtet werden, in welcher Art sich Mystik in einer konkreten Religion ausbildet, es muß ihre religionspezifische Struktur, ihre unverwechselbare geschichtliche Gestalt und Entwicklung in einer bestimmten Religion zur Kenntnis genommen werden.²¹ Bevor also erörtert werden kann, was die Mystik in *interreligiöser* Hinsicht, also für das Gespräch zwischen den Religionen bedeuten kann, ist vorgängig zu klären, was sie *innerreligiös*, also innerhalb der einzelnen Religionen für einen Stellenwert hat.

Die gravierendste Schwierigkeit ergibt sich aufgrund des allgemein rezipierten religionsphänomenologischen Grundunterschiedes von mystischer und prophetischer Religiosität. Näherhin ist damit die Differenzierung zwischen sogenannten mystischen Religionen wie Hinduismus, Buddhismus und Taoismus einerseits und prophetischen – Judentum, Christentum, Islam – andererseits gemeint. Es ist evident, daß demnach in den östlichen Religionen die Mystik einen schlechthin zentralen Ort und eine grundlegende Bedeutung hat. Wie aber ist ihr Stellenwert in den monotheistischen Religionen? Diese Frage wird durch die These verstärkt, daß Mystik ein inhomogener Fremdkörper in den prophetischen Religionen ist; Heiler begründet dies mit dem Hinweis, daß die Idee einer Offenbarung Gottes in der Geschichte der „rein übergeschichtlichen Frömmigkeit“ der Mystik fremd sei.²² Dementsprechend wird auch die Entstehung der Mystik in monotheistischen Religionen auf Einflüsse von außen zurückgeführt.²³ Daß die erwähnten religionswissenschaftlichen Entgegensetzungen heute nicht mehr zu Recht bestehen, möchte ich in meinem Lösungsversuch dieser Probleme aufzeigen. Zuerst ist religionsgeschichtlich an der islamischen Mystik zu erweisen, daß sie nur im Kontext des jeweils spezifischen religiösen Glaubens entstehen konnte; sodann ist auf theologische Antworten zum Verhältnis Christentum – Mystik einzugehen.

Wenn man die neueren Studien der französischen Sufismusforschung berücksichtigt – ich nenne nur ANAWATI und GARDET²⁴ und die Studie über Koranexegese und mystische Sprache des Dominikaners PAUL NWYIA²⁵ – dann ist die These vom außerislamischen Ursprung dieser mystischen Bewegung nicht mehr haltbar. Vielmehr ist man generell der Meinung, daß der Sufismus seinem Wesen nach eine genuin innerislamische Erscheinung ist.²⁶ Die außerislamischen Einflüsse, die dadurch nicht geleugnet werden sollen, sind von sekundärer Bedeutung für das Verstehen des Sufismus als der dem Islam eigentümlichen Form mystischer Erfahrung.²⁷ Und zwar ist der eigentliche und innere Ansatzpunkt für die Entwicklung einer Mystik gerade die immer tiefer eindringende Meditation in die prophetische Offenbarung, wie sie im Koran vorgegeben ist.²⁸ Koranischer Offenbarungsglaube und mystische Frömmigkeit stehen demnach entstehungsgeschichtlich nicht in einem notwendigen Gegensatz, ebensowenig in systematischer Hinsicht. Die Versöhnung zwischen spiritueller Mystik und gesetzesorientierter Orthodoxie wurde bekanntlich im wesentlichen durch AL-GHAZZALI geleistet in dem Werk mit dem bezeichnenden Titel „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“, genauer „der religiösen Wissenschaften“.²⁹ Auch heute ist von dieser positiven Verhältnisbestimmung auszugehen, denn „der Kern der islamischen Mystik (wird) vom orthodoxen Islam gegenwärtig voll und ganz angenommen“, wie jüngste Verlautbarungen der Al-Azhar-Universität in Kairo, dem theologischen Zentrum des Islam, bestätigen.³⁰ Aus dieser Perspektive wäre die Begegnung mit anderen Religionen im Horizont der Mystik möglich.³¹

Wie steht nun unsere eigene Religion, das Christentum, zur Mystik? Näherhin lautet die Frage, wie die Mystik aus der Sicht heutiger katholischer

Theologie bewertet wird. Diese Frage kann hier keineswegs ausreichend behandelt werden, sondern es soll nur ein Hinweis gegeben werden, in welche Richtung theologische Stellungnahmen im Dialog mit nichtchristlichen Religionen fruchtbar gemacht werden könnten. Es sind nämlich sehr viele Positionen anzutreffen, die auch von einem jeweils verschiedenen Mystikbegriff ausgehen und schon allein deswegen zu unterschiedlichen Sichtweisen des Verhältnisses zu den „mystischen“ Religionen des Ostens gelangen.³²

Es soll hier auf eine theologische Antwort Bezug genommen werden, nämlich auf jene KARL RAHNERs, die wegweisend zu sein scheint für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in Hinsicht auf dessen „mystische“ Aspekte, weil sie Mystik in einem umfassenden Sinn versteht. Er konzidiert zwar, daß die klassische Konzeption der Mystik, die sie mit nichtalltäglichen, außergewöhnlichen Erfahrungen gleichsetzt, „auch eine Bedeutung und einen Wahrheitsgehalt in sich hat“, aber man müsse zugleich sagen, daß „letztlich Glaube, Hoffnung und Liebe, gemessen an außerordentlichen psychologischen Zuständen (. . .), nicht etwas Darunterliegendes, Gewöhnliches (sind), sondern dasjenige, was diese außergewöhnlichen Versenkungs- und ähnlichen Phänomene der klassischen Mystik übergreift“,³³ und diese eigentlich religiöse Erfahrung ist „auch dem normalen Christen“ zugänglich, „ja sogar jedem Menschen, der die radikale Unbegreiflichkeit, Tiefe, Absolutheit seines Daseins auf Gott hin in Freiheit vor sich läßt.“³⁴

Theologisch kann also der Begriff der Mystik auch weit gefaßt und so auf Grunderfahrungen des Glaubens bezogen werden. Von diesem weiten Begriff gilt aber dasselbe, was Rahner hinsichtlich des engeren, klassischen Begriffs sagt, nämlich daß seine eigentliche Funktion nur im Rahmen des ihn umfassenden Glaubens erfüllt werden kann, als Mystagogie, die zum Mysterium Gottes und seiner Offenbarung hinführt. Es geht um die Tiefendimension des Glaubens, die um den Wert des Schweigens weiß. Rahners Gebete „Worte ins Schweigen“³⁵ dokumentieren diesen Aspekt noch einprägsamer als theologische Reflexionen es vermöchten. Mystik ist so gesehen für die Aktualisierung der Glaubenswahrheiten eine angemessene Erfahrungsform. Sie steht darum nicht nur in keinem Widerspruch zum christlichen Offenbarungsverständnis, sondern erweist sich als Desiderat in der gegenwärtigen Glaubenssituation, wie es das häufig zitierte Wort KARL RAHNERs zum Ausdruck bringt, „daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.“³⁶

Zusammenfassend können wir sagen: Aus den erwähnten generellen religionsgeschichtlichen Ergebnissen und aus der theologischen Bewertung in speziell christlicher Perspektive ergibt sich grundsätzlich, daß Mystik kein die Weltreligionen trennendes Kennzeichen ist, sondern ein sie verbindendes Phänomen sein kann. Jede dieser Religionen vermag den eigenen Glauben in einer mystischen Gestalt zu verstehen; diese Möglichkeit ist nicht auf den Osten beschränkt. Im Medium der Mystik wird das Innerste des Menschen durch die jeweils eigenen Glaubenswahrheiten durchformt. Der konkrete Glaube wird anthropologisch verwurzelt, im Seelengrund, im Lebenszentrum

menschlichen Daseins. In dieser spirituellen Tiefe, die bis zu den Konstitutionsgründen der Existenz reicht, wird eine Dimension erreicht, die Ausgangspunkt für den Dialog sein kann.

b) Mystisches Selbstverständnis als Verstehenshorizont anderer Religionen

Das mystische Selbstverständnis eröffnet verschiedene Möglichkeiten, andere Religionen in ihrer Verschiedenheit im Vergleich zur eigenen zu verstehen. Zwei einander entgegengesetzte davon will ich nennen:

1. Den radikalen Weg einer bestimmten Form der Mystik, der zur Problematisierung des eigenen Glaubensanspruchs in einer relativistischen Sicht führt;
2. einen Weg, der vom verinnerlichten mystischen Verständnis der eigenen zu einem Wesensverständnis der anderen Religion führt und vieles in ihr, insbesondere auch Meditationspraktiken, positiv zu würdigen, ja zu rezipieren vermag.

Die erste Form ist bei manchen Mystikern anzutreffen, die die Unermesslichkeit des Göttlichen so sehr betonen, daß alle religiösen Aussagen und feststehenden Glaubensformeln nur ungeeignete Versuche sind, die als partikuläre zusammengehören, wodurch die Gefahr der Infragestellung konkreter Glaubensbekenntnisse und der Relativierung der positiven Religionen entsteht. In neuerer Zeit trat sie in der Deutung neuhinduistischer Religionsphilosophie hervor, z. B. bei VIVEKANANDA, für den alle Religionen als Wege zu einem höchsten Ziel gewertet werden, wenn auch im Vergleich zur Einheitserfahrung des Vedanta als niedrigere Wege;³⁷ es ist gewissermaßen ein inklusiver, die anderen Religionen einschließender Universalismus, zu dem hier das mystische Verständnis der Alleinheit gelangt. Provozierender ist dieses relativistische Konzept innerhalb der monotheistischen Offenbarungsreligion des Islam: die prägnante Form hat ihr IBN ARABI, der große, nicht mehr orthodox zu nennende Denker gegeben, „in dessen System die spätere Mystik fast völlig gefangen blieb“;³⁸ da die Seele als „Urstoff für die Formeln aller Glaubensbekenntnisse“ zu betrachten sei und Gott „umfassender und größer (ist), als daß ihn ein (bestimmtes) Bekenntnis mit Ausschluß eines anderen einschließen könnte“, fordert er auf: „Hüte dich, daß du dich an eine bestimmte Bekenntnisformel anbindest und jede andere zurückweist, wodurch dir viel Gutes, ja sogar das Wissen vor der wahren Wesenheit Gottes entginge.“³⁹

Die Struktur solcher Gedankengänge treffen wir in zahlreichen, oft mit mystischen Intentionen verbundenen synkretistischen Bewegungen auch heute an. Zum Beispiel, wenn Esoterik gegenüber den institutionalisierten Religionen mit dem Anspruch auftritt, mystisch den innersten Kern derselben zu erfassen; dadurch werden alle Religionen als vorläufige Formen einem umfassenden Konzept eingeordnet, und man meint, hinter allen Traditionen eine Welteinheitsreligion entdeckt zu haben.⁴⁰ Jedoch sind solche Ansätze religionsphilosophisch – und erst recht theologisch – höchst unbefriedigend, weil die Wahrheitsfrage nicht zu ihrem Recht kommt. Sie darf aber nicht in einem redlichen Dialog der Religionen ausgeklammert werden;⁴¹ die eigene

Überzeugung als bloß relative und alle anderen ebenso einzustufen, ist anthropologisch kaum möglich, und würde dem Selbstverständnis jeder Religion zuwiderlaufen. Es bedarf also eines Verstehens anderer Art. Wie sich dies vollziehen kann, möchte ich an einer zweiten Form der Begegnung aufzeigen. Sie geht von der Treue zum eigenen, normativ verbindlichen Glauben und seiner Erfahrung des Unaussprechlichen aus. Diese spezifische Erfahrung Gottes verbleibt nicht im Unverbindlichen; sie kann nicht nur rein negativ ausgesprochen werden, sondern in geschichtlicher Positivität ist sie begründet. Das letztlich Unnennbare wird als etwas verkündet, das sich im Laufe der Geschichte mitteilt.⁴² Mystik ist hier eine religionspezifische Erfahrungsgestalt, die zu einer Vertiefung, Verinnerlichung des eigenen Glaubens führt. Diese spirituelle Durchdringung, das Erleben der Religion von ihrer existentiellen Mitte her, macht den Mystiker zu einem geeigneten Dialogpartner: denn er spricht aus Erfahrung, nicht aus Satzwissen allein; er vermittelt etwas von dem befreienden Glück seiner Religion; kurz: er erlebt und lebt den Zentralinhalt seines Glaubens intensiv – und dies ist zu spüren. Er konzentriert sich auf das Wesentliche seiner Religion. Aus dieser Erkenntnis heraus ist er offen für das Wertvolle und Gute der anderen Religionen, weil er auch hier nicht bei den äußeren Fehlformen und Mißverständnissen stehen bleibt, sondern zum eigentlichen Anliegen im Verstehen vordringen will. Echte spirituelle Erfahrung des eigenen Glaubens ist so gesehen ein hermeneutisch fruchtbarer Horizont für das Gespräch mit den Angehörigen anderer Religionen.

Dieses Modell des Dialogs soll nur unter einem Aspekt näher skizziert werden, nämlich in Hinsicht auf die Begegnung, vor allem von seiten des Christentums, mit den meditativen Wegen der östlichen Religionen.

In welcher Weise kann der sich spirituell verstehende Christ sie würdigen, ja, möglicherweise von ihnen etwas für die eigene Meditationspraxis lernen? Auszugehen hat dieser Dialog von der Erfahrung des eigenen Glaubens an Gottes universales Wirken. Dadurch vermag man das Wirken und die Präsenz Gottes auch in Aspekten anderer Religionen zu erblicken. HANS WALDENFELS, der Bonner Religionstheologe, verlangt diese universale Haltung von allen Religionen, wenn er für deren spirituelle Begegnung die Bereitschaft verlangt, „Gott in allem suchen und finden zu wollen (. . .), mit der Offenheit, das Wehen des Geistes Gottes auch im Fremden wahrzunehmen, weil der Geist ein Geist der Freiheit ist, der sich in Liebe und Gnade mitteilt, wo er will“,⁴³ daß also die Anhänger verschiedener Religionen sich gegenseitig hineinrufen müßten in diese Offenheit. Diesen Weg ist die Kirche von den ersten Jahrhunderten an gegangen, wenn wir an die Zeugnisse der Väterzeit denken, und er wurde vom 2. Vatikanischen Konzil eingeschlagen. Es ist für unsere Themenstellung aufschlußreich, feststellen zu können, daß in allen diesen Etappen gerade die meditative Erfahrung der östlichen Religionen ausdrücklich gewürdigt und Buddha im Zusammenhang dieser universalen Sicht schon in der alten Kirche namentlich genannt wird.

Wenn das Konzil in seiner *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* sagt, daß „die katholische Kirche nichts von alledem

ab(lehnt), was in diesen Religionen wahr und heilig ist“⁴⁴, dann darf man diese Aussage mit gutem Grund auch auf die meditativen Wege beziehen. Dafür spricht, daß in den unmittelbar vorangegangenen Sätzen ausdrücklich die „höchste Erleuchtung“ im Zusammenhang des Buddhismus und die „tiefe Meditation“ im Hinduismus genannt werden.⁴⁵ Im Missionsdekret wird zudem wörtlich gesagt, daß sorgfältig zu überlegen sei, „wie die Traditionen des aszetischen und beschaulichen Lebens, deren Keime manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurden“, christlich zu interpretieren seien.⁴⁶ Mit dieser Formulierung wird die Sprechweise und Theologie der Väterzeit weitergeführt, nämlich die bekannte Lehre vom göttlichen Logos, der keimhaft bei allen Völkern vorhanden sein kann. KLEMENS VON ALEXANDRIEN hat dieser Theorie die klassische Form gegeben. Er vermag die vorchristliche Philosophie der Griechen auf Christus hin zu verstehen, und diese offene Haltung ermöglicht ihm grundsätzlich die positive Würdigung von ihm fremden oder nur wenig bekannten Kulturen und Religionen. Es ist lehrreich, festzuhalten, daß sich in einem solchen universalen Kontext bei Klemens um 200 die älteste Erwähnung des Namens Buddha in der christlichen Literatur findet, indem er sagt: „Zu den Indern gehören die Anhänger der Lehre des Buddha, den sie wegen seiner alles überragenden Heiligkeit wie einen Gott geehrt haben.“⁴⁷

In dieser auf die Väterzeit zurückgehenden Einstellung gegenüber anderen Kulturen und Philosophien treffen wir eine ehrfurchtsvolle Haltung an, die das Wirken Gottes auch in vor- und nichtchristlichen Religionen konzidiert. In diesem Horizont ist es möglich, deren meditative Praktiken im Hinblick auf ihre mögliche Bedeutung für das christliche Leben zu bedenken, wozu das Konzil auffordert. Dadurch wird die eigene Glaubensüberlieferung nicht relativistisch mißverstanden; wohl aber kann diese Begegnung ein Anstoß zur Besinnung auf Aspekte sein, die im abendländischen Christentum – insbesondere durch die neuzeitliche Entwicklung – zurückgedrängt wurden, eben die spirituell-mystischen Dimensionen. Gerade aber sie scheinen notwendig zu sein, um von seiten der Religionen einen nicht unwesentlichen Beitrag zur möglichen Lösung der Konflikte der modernen Welt zu leisten. Dies soll im dritten Punkt des Beitrags kurz angedeutet werden.

c) Mystik als realitätserschließende und konfliktlösende Perspektive

Bei der Erörterung des Begriffs der Mystik im ersten Teil wurde schon gesagt, daß es in ihr nicht schlechthin um Weltverneinung geht, sondern vielmehr um eine veränderte Sicht, um das Gewinnen des Selbst und der Welt auf einer neuen Ebene, im Horizont einer neuen Erfahrung; eine grundlegend neue Form der Identität mit sich selbst und der Zuwendung zur Realität ist deren Folge. Von hierher eröffnen sich neue Perspektiven für die Bestimmung des Verhältnisses der Religionen zur säkularen Wirklichkeit.

Gerade weil sich die mystische Erfahrung auf einen übergegenständlichen, alles Gegebene überschreitenden positiven Horizont bezieht, führt ihre Selbstbesinnung nicht weg von der Realität, sondern läßt sie in ihren oft schrecklichen Dimensionen klarer erkennen und beurteilen: die Macht des

Besitzens und Besessenseins und deren Auswirkungen in Hunger und sozialer Ungerechtigkeit; die latente und offene Aggression in Rüstung und Kriegen; die unbegreiflichen Verbrechen in der jüngsten Vergangenheit; die Unfaßlichkeit der Folter heute; die Mächte, die zur Diskriminierung führen; die Bequemlichkeit, die weiterhin die Umwelt zerstören läßt; sie vermag unge-rechtfertigte Absolutismen und Selbstverständlichkeiten in ihrer Vordergründigkeit zu durchschauen.

Die spirituelle Perspektive vermag also die Realität ungeschminkt vor Augen treten zu lassen, auch in den negativen Aspekten, was nach Nietzsche als „Dialektik der Gewalt“ bezeichnet werden kann,⁴⁸ die nicht bloß eine philosophisch-abstrakte Formel bleibt, wenn man sie auf das vielfache Zerstörungspotential der heutigen Menschheit bezieht.⁴⁹ Aber kann die Mystik auch einen Beitrag leisten, dieser Spirale der Gewalt und Gegengewalt Einhalt zu gebieten? Von der spirituellen Erfahrung her sind zwar keine determiniert festgelegten Handlungsanweisungen abzuleiten, aber sie vermag Optionen zu erschließen bzw. zu bestärken, die für die Lösung heutiger Konflikte nicht belanglos sind. Im besonderen vermag sie dies durch ihre versöhnende und friedfertige Grundeinstellung; denn ihre Toleranz und Weitherzigkeit, die sich daraus ergibt, darf nicht verwechselt werden mit Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit, sondern aus umfassender Menschenliebe und Güte heraus stellt sie sich dem Problem universalen Leidens und gesellschaftlichen Unrechts. Gerechtigkeit, Mitempfinden und Frieden sind für den Mystiker keine irrelevanten Anliegen. Das Gegenteil trifft zu, denn der Friede mit Gott und mit sich selbst ist nicht trennbar vom Frieden zwischen den Menschen. Mit ihren spirituellen Überlieferungen vermögen also die Religionen einen Beitrag zur potentiellen Lösung schwer lösbarer Konflikte zu leisten.

Zugleich aber führt sie dieses anscheinend bloß säkulare Anliegen selbst näher zusammen wie das Gebetstreffen der Religionen in Assisi zeigt, das Ende Oktober 1986 stattfand, worauf ich abschließend hinweisen will. Denn es war gerade das Anliegen des Friedens der Welt, das die Religionen zu diesem Treffen bewog. Hier ist ein wegweisendes Modell des Dialoges realisiert worden, und zwar – was für die vorliegende Frage von besonderem Interesse ist – unter Einbeziehung von Momenten, die für die Mystik fundamental sind. Ausdrücklich ist das praktizierte Fasten und Schweigen zu nennen. Das Schweigen ist nicht belanglos, sondern eine geeignete, ja unverzichtbare Vorbedingung für das gemeinsame Sprechen und Beten, gerade wenn es um den Frieden der Welt geht. Zutreffend sagt HANS WALDENFELS in seinem Kommentar zu diesem Treffen: „Assisi lehrt, daß jeder Religionsdialog, der nicht aus der schweigenden Begegnung mit dem Grund allen Seins kommt, oberflächlich und unverbindlich bleibt.“⁵⁰ Dem ist nichts hinzuzufügen.

The relationship between mysticism and the dialogue of the world religions is dealt with in two parts. In the *first part* the phenomenon and the concept of mysticism is clarified, in which two aspects are put forward: the experience of a principle transcendent Absolute and a personal God in a positive sense respectively on the one hand, and the resulting altered perspective in the understanding of the world and the self on the other (whereby the aspect of world negation which is emphasized by HEILER becomes relative). In the *second part* three fundamental perspectives of interreligious dialogue are brought into view as follows: a) mysticism as a general religious experience does not separate the world religions; b) mysticism provides an appropriate horizon for the understanding of other religions, because the spiritual experience does not stop at external aspects of deficient forms; c) mysticism lays open perspectives which disclose reality and solve conflicts, which themselves are a central part in the dialogue, as for example documented by the prayer for peace of the religions in Assisi.

¹ Vgl. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1987.

² Vgl. *Tod des Subjekts?*, hg. v. H. NAGL-DOCEKAL – H. VETTER, Wien/München 1987.

³ Vgl. z. B. *Flucht und Bindung. Zum Phänomen der „neuen Religionen“*, hg. v. G. SCHÜEPP, Düsseldorf 1981.

⁴ Vgl. die Thematik des VI. Europäischen Theologenkongresses in Wien vom 21. bis 25. September 1987: *Mythos und Rationalität*; vgl. K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

⁵ F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München ⁵1923, 249.

⁶ Vgl. H.-J. KLIMKEIT, Art. *Religionswissenschaft*, in: *Lexikon der Religionen*, hg. v. H. WALDENFELS, Freiburg i. Br. 1987, 562; Art. Müller, *Friedrich Max*, in: Wörterbuch der Religionen, begg. v. A. BERTHOLET, Stuttgart ³1976, 396f.

⁷ Vgl. J. FIGL, *Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch einer Vereinheitlichung des religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes*, in: *Kairos* 27 (1985) 173–191; DERS., *Aktuelle Tendenzen der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986) 607–622; DERS., *Phänomenologie der Religionen*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986) 409–421.

⁸ F. HEILER, a.a.O. (s. Anm. 5) 249.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. a.a.O. 255ff.

¹¹ CHANDOGYA-UPANISHAD 7, 23–25, zit. nach R. C. ZAEHNER, *Mystik. Harmonie und Dissonanz*, Olten 1980, 101.

¹² H. DUMOULIN, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 1978, 59.

¹³ Vgl. a.a.O. (= Anm. 12) 60; mit Bezug auf H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*, in: *Buddhismus der Gegenwart*, hg. v. H. DUMOULIN, Freiburg 1970, 26f.

¹⁴ Zit. nach A. SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers*, Köln ¹1984, 69.

¹⁵ H. RITTER, *Die Aussprüche des Bayezid Bistami*, in: F. Meier (Hg.), *Westöstliche Abhandlungen*, Wiesbaden 1954, 241; vgl. A. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam. Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 78ff.

¹⁶ *Der Koran*, Sure 13, 28, zitiert nach der Übersetzung von R. PARET, Stuttgart ¹1985, 176.

¹⁷ Zum Vergleich mit AUGUSTINUS' Wort „Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir, o Herr“ (*Confessiones* I, 1; PL 32,661), siehe: A. SCHIMMEL, *Vorwort*, in: AL GHASALI, *Das Elixier der Glückseligkeit*, übertr. v. H. RITTER, Köln ³1984, 10.

¹⁸ Vgl. L. RICHTER, *Art. Mystik. I. Begriff und Wesen*, in: RGG³ 4, 1237.

¹⁹ H. R. SCHLETTE, *Zur Theologie der Religionen*, in: *Orientierung* 51 (1987) 156.

²⁰ L. ROUNER, *Die Religionsphilosophie in der jüngeren protestantischen Theologie*, in: *Concilium* 22 (1986) 69–75, hier: 73.

²¹ Dieses methodologische Postulat gilt generell für alle Phänomene, mit denen es die Religionswissenschaft zu tun hat, wie z. B. für die Begriffe Monotheismus und Offenbarung, die im folgenden auch stets in religionspezifischen Kontexten verwendet werden. Vgl. dazu J. FIGL, *Phänomenologie der Religionen*, a.a.O. (s. Anm. 7) 419f.

²² F. HEILER, a.a.O. (s. Anm. 5) 262.

²³ Vgl. dazu die Hinweise von A. SCHIMMEL, a.a.O. (s. Anm. 15) 23f. Noch in den sechziger Jahren schreibt z. B. der Heidelberger Religionswissenschaftler GÜNTHER LANCKOWSKI: „Die Mystik als Religiosität und als Lebensweise war der prophetischen Religion Mohammeds ursprünglich ganz fremd“, und er führt deren Entstehen auf platonische, gnostische und indische Ideen zurück (*Art. Islam*, in: *Geschichte der Religionen* [Das Fischer Lexikon], hg. v. G. LANCKOWSKI, Frankfurt/M. 1972, 145).

²⁴ G.-C. ANAWATI – L. GARDET, *Mystique Muselmane*, Paris 1961.

²⁵ P. NWWIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970.

²⁶ Vgl. R. CASPER, *Islamische Mystiker II* (Cibedo Texte 19) Frankfurt 1983, 19.

²⁷ Vgl. A. SCHIMMEL, a.a.O. (s. Anm. 15) 25ff.

²⁸ Vgl. bes. die in Anm. 25 erwähnte Arbeit von P. NWWIA; ferner S. BALIĆ, *Art. Mystik. 3. Islamisch*, in: *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, hg. v. A. Th. KHOURY, Graz 1987, 764.

²⁹ Vgl. A. SCHIMMEL, a.a.O. (s. Anm. 15) 142ff mit Anm. 54; siehe auch Anm. 17; S. BALIĆ, a.a.O. (s. Anm. 28) 764; R. CASPER, a.a.O. (s. Anm. 26) 5f.

³⁰ R. CASPER, a.a.O. 6.

³¹ Ein ähnliches Ergebnis wie hinsichtlich des Islam darf man religionsgeschichtlich auch bezüglich der jüdischen Mystik annehmen, wenn man den wichtigen Arbeiten von G. SCHOLEM folgt. In *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt a. M. 1980, 11) z. B. sagt er: „Ihre (scil. der jüdischen Mystik; J. F.) Vorstellungn gehen von den spezifischen Werten des Judentums aus, das heißt also vor allem von den Fragen der Einheit Gottes und des Sinns seiner in der Tora, dem heiligen Gesetz, niedergelegten Offenbarung.“ Auch hier ist die Mystik nicht primär als Fremdelement zu verstehen, sondern in ihrem inneren Zusammenhang mit dem jüdischen Glauben.

³² Vgl. z. B. den Beitrag von H. U. von BALTHASAR, *Bibel und negative Theologie*, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, hg. v. W. STROLZ (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen, Schriftenreihe zur Großen Ökumene, Bd. 11) 13–31, in dem Gegensätze zwischen Zen und Christentum herausgestellt werden (23), und – ausgehend von der Satori-Erfahrung als einer außergewöhnlichen Erfahrung – gesagt wird, daß „mystische Erfahrungen (wie immer man sie abgrenzen und definieren mag) für die Vollkommenheit der christlichen Liebe nicht notwendig (sind)“ (24). Vgl. den immer noch grundlegenden Beitrag von H. de LUBAC, *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen*, in: *Das Mysterium und die Mystik*, hg. und eingel. von J. SUDBRACK, Würzburg 1974, 77–110; siehe ferner J. H. WALGRAVE, *Mystiken des Ostens und christliche Spiritualität*, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 4 (1986) 289–302; M.-L. GONDAL, *La mystique est-elle un lieu théologique?*, in: *Nouvelle Revue théologique* 108 (1986) 666–684.

³³ K. RAHNER, *Zur Spiritualität des Priesters vom Amt her gesehen*, in: *Schriften zur Theologie* 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 182–207, hier: 198.

³⁴ Ebd. In vergleichbarer Weise fordert auch H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen und christliche Spiritualität*, München 1987, 56, daß die Mystik nicht mehr das Privileg einiger weniger sein dürfe.

³⁵ K. RAHNER, *Worte ins Schweigen*, Innsbruck ²1940.

³⁶ K. RAHNER, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, a.a.O. (s. Anm. 33) 368–381, hier: 375.

³⁷ Vgl. H. v. STIETENCRON, Art. *Hinduismus/Hindu-Religionen*, in: *Lexikon der Religionen* (s. Anm. 6) 288–296, hier: 294; und vor allem: I. PUTHIADAM, *Hinduistische Religionsphilosophie*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 70 (1986) 1–14, bes. 5ff.

³⁸ A. SCHIMMEL, Art. *Mystik*, in: *Lexikon der islamischen Welt*, Bd. 2, Stuttgart 1974, 199.

³⁹ J. Chr. BÜRCEL, *Einführung*, in: *Dschelaluddin Rumi, Licht und Reigen*, Frankfurt a. M. 1974, 12.

⁴⁰ Vgl. K. HOHEISEL, Art. *Synkretismus*, in: *Lexikon der Religionen* (s. Anm. 6) 626–628, hier: 628.

⁴¹ Vgl. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 164–184, bes. 179ff.

⁴² Vgl. H. WALDENFELS, Art. *Meditation/Mystik. Unterscheidungsmomente*, in: *Lexikon der Religionen* (s. Anm. 6) 400–403, bes. 402.

⁴³ A.a.O. (s. Anm. 42) 402

⁴⁴ *Nostra aetate* 2, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil (Ergänzungsband 2 zu LThK²)* 491.

⁴⁵ A.a.O. (s. Anm. 44) 491 und 489.

⁴⁶ *Ad gentes* 18, a.a.O. (s. Anm. 44) Erg.-Bd. 3, 71: es wird näherhin gesagt, wie diese Traditionen in das christliche Ordensleben aufgenommen werden können, doch kann dies mit Recht auf das christliche Leben allgemein bezogen werden; siehe dazu H. M. ENOMIYA-LASALLE, a.a.O. (s. Anm. 34) 96.

⁴⁷ KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* I,15 (PG 8,779), Übersetzung nach O. STÄHLIN, in: *Bibliothek der Kirchenväter* 2/17, München 1936, 67; vgl. dazu: D. SCOTT, *Christian Responses to Buddhism in Pre-medieval Times*, in: *Numen* 32 (1985) 88–100, bes. 88f.

⁴⁸ Vgl. J. FIGL, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984, bes. 286ff.

⁴⁹ Vgl. Einleitung von F. KARDINAL KÖNIG zu: *Die Friedensgebete von Assisi*, Freiburg i. Br. 1987, bes. 5.

⁵⁰ A.a.O. (s. Anm. 49) 90.