

JOSEF SUDBRACK SJ · MÜNCHEN

Christliche Mystik und kirchlicher Glaube

Weithin ist es üblich, einen Gegensatz zwischen mystischer Erfahrung und institutioneller Ordnung zu sehen. Haben nicht die Mystiker einen unmittelbaren Zugang zu Gott, zum Absoluten, oder wie man das Umfassende und Endgültige nennen mag! Demgegenüber seien Riten, institutionelle Festlegungen, sakramentale Vermittlungen und ähnliches nur Hürden, die es zu überspringen gelte in die Unmittelbarkeit Gottes. »Sine medio«, »sunder warumbe« (Eckhart), »sonder gront« (Hadewijch) begegne der Mystiker seinem Gott – kirchliche Vermittlung jeder Art kann nur Hindernis sein. Gerhard Wehr, dessen Publikationen um Innerlichkeit, religiöse Erfahrung, Meditation kreisen, baut sein soeben (1995) neuaufgelegtes Buch: »Esoterisches Christentum« auf diesem Gegensatz auf. Auf der einen Seite stehe die »exoterische« Kirche, die mit Dogmen, Recht und Sakrament die Beziehung zu Gott im Griff zu haben glaubt. Auf der anderen Seite gestalten Mystiker in Unmittelbarkeit zu Gott ihr Leben und stellen sich so mit Notwendigkeit gegen die Kirche; sie kann von ihrem Wesen her nur »äußerlich«, »exoterisch« sein. Wehrs Nachzeichnungen der Geschichte des »Esoterischen Christentums« beginnt bei Paulus, vergißt allerdings dessen »exoterische« Bekenntnisse wie in 1 Kor 15,3: »... was auch ich empfangen habe«; Rudolf Steiner und C. G. Jung seien moderne Gipfel eines »Esoterischen Christentums«; doch Steiners *Akasha*-Wissen steht in der Anthroposophie dogmatischer da als die Bibel im Christentum, und C. G. Jung reduziert die Religion auf psychische Evidenz. Er »weiß« um Gott, braucht nicht mehr vertrauend zu glauben.

Diese simplifizizierte Entgegensetzung zeigt jedermann ihre Brüchigkeit. Doch das damit berührte Verhältnis von Exoterik/Kirchlichkeit und Esoterik/persönliche Erfahrung führt ins Herz der mystischen Erfahrung überhaupt hinein.

JOSEF SUDBRACK SJ, in Trier 1925 geboren, Promotion in Bonn, Habilitation in Innsbruck; Vorlesungstätigkeit in Innsbruck, Harvard (Boston, USA); Vorträge, Exerzitien, schriftstellerische Tätigkeit zu den Themen Spiritualität, Mystik, Meditation usw.

1. Die Urerfahrung des vertrauenden Glaubens

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit der »Initiativen Therapie« Graf Dürckheims, die ich für seine Festschrift zum 100jährigen Geburtstag beitragen durfte (ein Vorabdruck in *Geist und Leben*, 1996), stach mir der absolut gesetzte Gegensatz von »Erfahrung« und »Glaube« in die Augen. Man findet ihn auch bei P. Lassalle: Erfahrung sei die innere Sicherheit, die in sich selbst die »Transparenz« zum Göttlichen erlebe. Glaube sei ein Ja-Sagen zu Sätzen, die von außen kommen und denen keine innere Erfahrung entspricht.

Ja, es stimmt: »Glaube« ist grundsätzlich getragen vom Überschritt in eine Transzendenz, die nicht – wie bei Dürckheim – die psychologische Ausweitung oder Vertiefung des Ich zum Selbst oder zum »Transpersonalen«, sondern die radikale Hinwendung zum »anderen« besagt, zum »exo-« der Esoterik. Auf dem Gipfel schaut diese »Transzendenz« sogar auf eine gegenüberstehende Freiheit hin. Das liegt grundsätzlich nicht mehr in der Erweiterung von Selbsterfahrung, sondern im vertrauenden Anerkennen eben dieses anderen, dieses »Äußeren«. Graf Dürckheim nähert sich allerdings in einem letzten Gespräch wieder der biblischen Auffassung von Transzendenz.

In diesem »transzendierenden« Schritt gründet der christliche Glaube. Existentiell-psychologisch kann man ihn »Urvertrauen« nennen. M. Buber hat es poetisch sprechend in den philosophischen Diskurs eingebracht und zeigte: Am Anfang steht nicht »Einheit« oder »Identität«, sondern »Beziehung« zwischen Ich-und-Du. E. Lévinas hat es im Bedenken des »Anderen« begrifflich scharf durchdacht. Die menschliche Urbefindlichkeit liegt nicht in der Sicherheit des Selbst, sondern in der Gewißheit des Vertrauens und der liebenden Begegnung.

2. Gegenstandslosigkeit und Kirchenlosigkeit

Wo aber die Erfahrungs-Sicherheit des Selbst und nicht das Urvertrauen zum Ursprung und tragenden Grund der Weltsicht erhoben ist, muß logischerweise auf dem Weg dorthin alles andere (Exoterische), alles Nicht-Selbst ausgeschaltet werden. Eine Methode wie die »Zen-Meditation«, die jeglichen »Gegenstand« (auch das »du« und die »Geliebte«) aus der Erfahrung eliminiert, ist der »sichere« Weg zu dieser allbegründenden Erfahrung, zu dieser Mystik. Ich habe die Fruchtbarkeit dieser Methode gerade auch bei Graf Dürckheim existentiell erlebt – aber nicht als eine Methode, die in die Unmittelbarkeit zum »Absoluten«, zur Mystik führt, sondern als einen Weg zum vertieften Selbstbewußtseins. Da-

bei wurden die Augen für die erschaffene und für die göttliche Wirklichkeit geschärft. Das ist es, was Klaus Riesenhuber in seinem wichtigen Aufsatz in dieser Zeitschrift darlegte und was – wie mir scheint – Hans Urs von Balthasar mißverstand.

Zur kruden Deutung, daß die Gegenstands-lose (Selbst)-Erfahrung in ihrer existentiellen Vertiefung das »Absolute«, also Gott berühre (W. Massa, W. Jäger), hat K. Engel 1995 in seinem Buch: »Meditation Geschichte, Systematik, Forschung, Theorie« Wichtiges gezeigt. Er untersucht empirisch Methode und Erfahrung dieser Art zu meditieren und zeigt, daß sich alle ihre Elemente »operationalisieren« lassen; d.h. rückzuführen sind auf naturwissenschaftliche Technik und Messung: Elektro-Encephalogramm (mit Biofeedback), galvanischen Hautwiderstand, Muskelentspannung, Atemtechnik, chemische Substanzen usw.; über Hirnstromaktivität kann man sie quantitativ exakt umschreiben. Damit aber werde »die Theologie aus der Tradierung von Glaubenssätzen heraus in eine überprüfbar empirische Wissenschaft überführ(t)«. Das Erfahrungswissen, daß nach Dürckheim den Glauben ablöst, wird nach Engel zum naturwissenschaftlich manipulierbaren Faktum. Was bisher Gott genannt wurde, löse sich auf in »wissenschaftliche« Daten; ihre Erfahrungen sind methodisch sicher herbeizuführen – so wie Stromstöße Schmerzerfahrungen verursachen.

Diese schlimme Vision (ähnlich der Reduktion des Göttlichen und des Menschlichen auf digitales Wissen, was Tipler prognostiziert) widerspricht natürlich der Auffassung, die Graf Dürckheim von der Zen-Meditation und Zen-Erfahrung hat. Sie widerspricht auch den reflektierten Methoden des ehemaligen New-Age-Theoretikers Stanislav Grof, der – früher mit Drogen (vgl. Topographie des Unbewußten. LSD im Dienst der tiefenpsychologischen Forschung, 1978) – jetzt mit Atemtechniken das Sein selbst zu berühren versucht. Aber Engel zeigt: Wenn die »Gegenstandslosigkeit« für sich allein als Urerfahrung des Göttlichen angesehen wird – ohne die dahinterstehende und vertiefende Glaubensoffenheit (sei es die christliche oder eine andere) und ohne die begleitenden ethischen Haltungen –, werden Gott und Mystik reduziert auf technisch produzierbare Daten. Kirche wird somit ersetzt durch die Apparate des Biofeedback, durch Schwitzkammern, durch die bewußtseinserweiternde Drogen des vor kurzen gestorbenen T. Learys usw.

3. Die Offenheit der religiösen Erfahrung

Was Engel beschreibt, folgt konsequenterweise aus der religiösen Hypostasierung der gegenstandslosen Meditation zur Gotteserfahrung. Doch

das ist nicht die Mystik der Religionen. Im Christentum springt dies in die Augen. Aber das liebenswerte Buch des unbestrittenen Kenners, H. Dumoulin, über »Die Spiritualität des Buddhismus« zeigt, daß auch dort die Ahnung echter »Transzendenz« lebt, daß auch dort das Tiefen selbst in seiner vermeintlichen »Gegenstandslosigkeit« überschritten wird. Vielleicht ist die Stilisierung der »gegenstandslosen« Erfahrung zur Urerfahrung des Menschen nur Frucht des europäischen Denkens, das – wie schon Schopenhauer und Nietzsche – die religiöse Befindlichkeit des Fernen Ostens in die Rationalität des Westens übersetzt.

Wie dem auch sei, in jeder wahren religiösen Erfahrung, insbesondere in ihrer Intensivform, der »Mystik«, liegt eine Offenheit (oder besser dynamisch gesagt: eine Öffnung), die das erfahrende Subjekt übersteigt. Man mag es den tieferen Grund oder größeren Horizont nennen; man mag vom umfassenden Sein sprechen, in dem die eigene Existenz ruht. Der christliche Glaube weiß (im Einssein von Glauben und Wissen), daß diese Erfahrung sich auf eine Freiheit hin öffnet, die von der eigenen Erfahrung grundsätzlich nicht umgriffen werden kann; sonst wäre es keine Freiheit mehr, sondern ein Etwas, das sich schlußendlich der menschlichen Manipulation beugt und – nach Engel und Tipler – operationalisierbar ist.

In der Tradition christlicher Mystik braucht man daher dynamische Worte, um diese Dynamik der stets neuen Öffnung zu beschreiben. Der große Dionysius liebt die »Hyper« (»Super«, »Über«)-Aussagen; Meister Eckhart nennt den Prozeß: »Gott um Gottes willen lassen«; für Ignatius ist »Gott je-größer«.

J. Ratzingers Bestimmung der Unsterblichkeit als »dialogisch« entspricht der Offenheit mystischer Erfahrung: Sie ist eine »dialogische Erfahrung«, die das Du nicht als durchschaubaren und manipulierbaren »Gegenstand« ins eigene Bewußtsein überführt, sondern in ihm eine Weite und Offenheit findet, die niemals auszuschöpfen ist. Nach dem »Vater der Mystik«, Gregor von Nyssa (J. Daniélou), erfüllt diese Dynamik die ganze Ewigkeit, in der die Glückserfahrung immer tiefer, immer neu, immer beglückender auf und in den »Anderen«, in Gott hineinwächst.

In jeder wahren mystischen Erfahrung – ob sie Johannes vom Kreuz, Ramana Maharshi oder Dchalaludin Rumi zugehört – findet sich dieser »dialogische«, »offene«, »dynamische« Zug. Wo er fehlt, da – so fürchte ich – geht es nur um die operationalisierte Erfahrung, die Engel oder Tipler beschreiben.

4. Vermittelte Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung

Karl Rahner wie Bernard Lonergan sprechen von »vermittelter Unmittelbarkeit«, wenn sie religiöse Erfahrung auch in ihrer mystischen oder himmlischen Gipfelgestalt umschreiben. In den Jahren um den Ersten Weltkrieg hat die Mystikforschung der französischen Theologie und Psychologie intensiv über diese Begrifflichkeit nachgedacht. Fallen in der Gotteserfahrung – auch der Mystik und der ewigen Gottesschau – alle Vermittlungen weg: sinnenhafte Bilder, gedankliche Begriffe, persönliche Erinnerungen, und begegnet man »nackt dem nackten« Gott (der kirchenrechtliche [!], von Hieronymus sich herleitende Satz wurde durch die Christusnachfolge des Franz von Assisi bekannt)? Oder ist dieses Begriffsschema nicht zu naturwissenschaftlich geprägt, so als ob man zwei Steine »unmittelbar« aneinanderfügt?

Die Diskussion hat gezeigt, daß solche Gipfelerfahrungen (*peak-experiences*, A. A. Maslow) tatsächlich nur mit differenzierteren Begriffen zu umschreiben sind. Dafür steht das paradoxe: »Vermittelte Unmittelbarkeit«: »Unmittelbar«, weil der Mystiker (oder der Selige im Himmel) Gott so direkt »in die Augen schaut«, wie man einen Menschen ganz unmittelbar in seinem Selbst erlebt und liebt. »Mittelbar«, weil diese Begegnung getragen ist von der ganzen Subjektivität des Mystikers, mit seinem persönlichen Habitus, seinen Erfahrungen und seinen Intentionen. Man muß sagen: Je »unmittelbarer« eine solche Erfahrung ist, desto mehr wird sie von der Subjektivität des Erfahrenden »vermittelt«. Gerade die Zeugnisse der christlichen Mystik zeigen: Die Gottesbegegnung löscht die jeweils persönlichen Eigenzüge des Erfahrenden nicht aus, sondern verstärkt sie. Deshalb gibt es so große Unterschiede innerhalb der Mystik – zwischen der Erfahrung des Franz von Assisi und der Meister Eckharts, bei dem Freundespaar Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Die Formulierung »vermittelte Unmittelbarkeit« anerkennt, daß die Mystik – wie jede personale Erfahrung – logische Eindeutigkeit übersteigt; daher die paradoxe Phänomenologie.

Aus der Sicht der christlichen Gottesbegegnung wird diese »Vermittlung« der »Unmittelbarkeit« noch intensiviert durch das Glaubenswissen von der universalen »Mittlerschaft« des menschgewordenen Wortes Gottes. Diese »Vermittlung« mindert nicht, sondern konstituiert »Unmittelbarkeit« zu Gott.

Es gibt tatsächlich kein besseres Analogon zur »unmittelbaren« Gotteserfahrung als die Unmittelbarkeit menschlicher Liebe. Auch hier begegnen sich die Liebenden »unmittelbar« und zugleich »vermittelt« in ihrer Leibgestalt, in Sprache und Gestus.

5. *Mystik – eingebunden in den sozio-kulturellen Zusammenhang*

Es ist nicht einmal so, als ob alle Mystiker eine substantiell gleiche Erfahrung machen, die nur durch die Übertragung in Sprache und andere Ausdrucksformen ein je-verschiedenes Gesicht hat. Die kulturelle und persönliche Eigenart des Erfahrenden reicht bis ins Herz der Erfahrung hinein. Untersuchungen wie die von W. Haug haben dies am Musterbeispiel der Deutschen Mystik gezeigt. Alle Zeugnisse zeigen: Der Einheit und Selbigkeit der Gottes-Mystik (auch der nicht-christlichen) liegt nicht in der Qualität der Erfahrung, sondern in ihrer Ausrichtung, in dem, was/wen sie erfährt; d.h. sie liegt im Gott, nicht in der Weise, wie Gott erfahren wird.

Diese Art und Weise aber ist geprägt von der Eigenart des Erfahrenden selbst, seinem Mann- oder Frau-Sein, seiner religiösen und kulturellen Umwelt, seiner geistigen Beweglichkeit, seiner ästhetischen Kraft. Dies ist für die heutige Soziologie und Psychologie, aber auch für die moderne Hermeneutik eine Selbstverständlichkeit. Man muß dazu nur Namen wie Max Weber oder den Psychoanalytiker Alfred Lorenzer erwähnen; oder auf die Bedeutung hinweisen, die Hans-Georg Gadamer mit seiner Hermeneutik gerade auch für die Theologie hat. Es ist ein gefährlicher Irrweg, wenn sogenannte »Mystiker« und ihre Theoretiker glauben, mit ihrer Erfahrung über alle geschöpfliche Kontingenz und Verschiedenheit, über das Eingebundensein in Kultur, Sprache und religiöse Tradition sich ins göttliche Selbst zu erheben.

Statt theoretischer Reflexion sei auf die Verschiedenheit der christlichen Mystik hingewiesen. In der patristischen Zeit ist sie geprägt von einer organischen Ganzheit und deshalb bis ins Innerste hinein symbolerfüllt. Noch bei Hildegard von Bingen findet sich die Einheit von Welt-erfahrung, von heils- und kirchengeschichtlicher Tiefe und von persönlicher Betroffenheit. Im Mittelalter löst sich diese Symbol-einheit auf, aber immer noch erfahren die Mystiker Gott in ihrer subjektiven »Voreingenommenheit« (Gadamer): Eckhart in seinem brillianten, neuplatonischen Denken, Mechthild in ihrer fraulichen Liebe, Bernhard im Medium des Vertrautseins mit dem Bibelwort, die oft sentimental wirkenden Nonnengeschichten in eben dieser kindlichen Gestimmtheit. Es ist oft genug gezeigt worden (Fr. Ohly, A.J. Gurjewitch, Kl. Schreiner), wie das sozio-kulturelle Umfeld die Erfahrungsgestalt der Mystik prägt. Im Zeitalter der Reformation (die Spanier, auch Luther) bekommt die Mystik ein psychologisches Gesicht, das sich z.B. deutlich von der objektiven Schaumystik Hildegards abhebt. Heute haben wir mit Hilfe des II. Vatikanums erkannt, daß wahre Gotteserfahrung und Mystik sich auch in buddhistischer oder hinduistischer Form äußern kann, selbst in

pantheistischer oder gar atheistischer Gestalt. Und doch geht es um die eine Mystik, die dem einzigen wahren Gott begegnet.

Man schließt selbstüberheblich die Augen vor diesen Phänomenen und vor der heutigen Wissenschaften, wenn man die Unterschiedlichkeit der mystischen Zeugnisse auf eine einzige Gestalt (es ist natürlich die »eigene«) reduziert. Es gibt keine »reine« Mystik, betont G. Scholem; aber es gibt viele Menschen, die Gott begegnen und Gott erfahren. Die Abstraktion der Mystik zur begrifflichen Eindeutigkeit widerspricht der Phänomenologie eben dieser Mystik. Der psychologische und soziokulturelle Daseinsgrund des Mystikers prägt seine Mystik bis in ihr Herz hinein.

Erst wenn man der Offenheit, der »Transzendenz« nachgeht, wohin das subjektive Bewußtsein sich übersteigt, erst wenn der/die/das »Andere« in den Blick kommt, finden die Erscheinungsformen der Mystik ihre Einheit in der dialogischen Offenheit, im Erfahrungsbezug auf den/die/das Andere. Damit treten wir in den Vertrauens- und Glaubens-Bereich ein, den Graf Dürckheim wie P. Lassalle hinter sich lassen wollen.

6. Die Spannungseinheit von Kirchlichkeit und Mystik

Mystik ist stets getragen von der soziokulturellen Umwelt und der Persönlichkeitsgestalt des Mystikers. Der Christ erfährt Gott in der Gestalt der christlichen Tradition; der Buddhist in der Gestalt seiner, der Animist in der Gestalt seiner Überlieferung. Der religiöse Glaube der eigenen Tradition formt die Erfahrung des Mystikers. Sicherlich ist eine Umformung und Weiterbildung der mystischen Erfahrung möglich und nötig. Jede existentielle Erfahrung wächst doch mit der Persönlichkeitsbildung des Erfahrenden. Aber auch dann bleibt die mystische Erfahrung (positiv oder negativ) getragen von der sozio-kulturellen Umwelt und Tradition.

Solche Einsichten scheinen den Relativismus im Beurteilen »mystischer Erfahrung« anzusteuern, den die »pluralistische Religionstheologie« insinuiert – darüber zum Schluß. Zuerst aber ist die untrennbare Einheit von Gesellschaft und persönlicher Erfahrung festzuhalten, die sich aus dem Bisherigen unabweislich ergibt. Konkret ist es stets eine Spannungseinheit, die weder aufgelöst werden darf in die Diktatur Einzelner oder der (auch demokratischen verstandenen) Gesellschaft noch in das Chaos individueller Beliebigkeit.

Leicht umzusetzen ist diese soziologische Struktur auf das Verhältnis von mystischer Erfahrung zur Kirche. Schon in den Anfängen des Christentum findet sich die polare Spannung vom Glauben des »Einzelnen«

und der (Haus-)Gemeinschaft, die sich bekehrte. Die Kanon-Bildung geschieht (nach B. S. Childs) als Zusammenklang der vielen Christus-Erfahrungen zu einem Bewußtsein: Wir sind die Kirche Jesu Christi. In der ostkirchlichen Theologie (V. Lossky) wird diese Polarität bedacht als Doppelgestalt von Logos-Kirche, die die Einheit behütet, und Pneuma-Kirche der Individuen oder Gruppen, die aus der Kraft des Geistes der Kirche neue Impulse geben.

Nur in dieser Spannungseinheit findet der wirkliche Mystiker seinen Platz. Das mag ein Behütet-Sein der eigenen Erfahrung inmitten des größeren Kirchenraums sein, wie man es z. B. bei Thérèse von Lisieux findet – doch auch bei ihr gibt es individual-kritische Züge gegenüber der herrschenden Kirchauffassung (ihr radikales Setzen auf Gottes Barmherzigkeit). Das mag sich als bewußte Kritik an der kirchlichen Doktrin zeigen wie bei Teilhard de Chardin – doch sein mystisches »prae-sentire cum Ecclesia« lebt aus dem Glauben an die Kirche als Achse der Menschheitsentwicklung. Das mag sich im sozialen Engagement über die Kirchengrenzen hinaus niederschlagen, wie bei Dorothy Day oder Madeleine Delbrêl, die beide in ihrer großen Verschiedenheit Züge wahrer Mystik tragen. Das mag sich als demütige Weisheit äußern, wie bei Kardinal Newman, dem vielleicht größten Theologen der Neuzeit, dessen von den Kirchenvätern geprägte »Mystik« (wie bei H. de Lubac) der Erforschung harrt – in meiner Ausbildung tauchte er noch auf als Gegner der Orthodoxie.

Es erfordert viel historisches Wissen und Taktgefühl, den verschlungenen Pfaden dieses Dialogs von Kirchlichkeit und Mystik nachzugehen. Man denke an den spirituellen Einfluß, den der konziliar verurteilte Evagrius Pontikus auf das kirchliche Leben hatte. Man denke an Meister Eckhart, dessen Gang nach Avignon ein Bekenntnis zur Kirche war (die Verurteilungsbulle bezeugt es). Man denke an den gütigen Bischof Fénelon, dessen Mystik die dogmatistische Enge seiner Gegner, die seine Verurteilung betrieben, bloßstellt.

Vielleicht haben wir erst heute das intellektuelle Handwerkzeug zur Hand, vergangene kirchliche Irrtümer bei der Beurteilung mystischer Erfahrungen zu durchschauen und auf ihre (negative oder positive) Bedeutung zu hinterfragen. Aber das wird nur gelingen im Wissen, daß beides: Kirchlichkeit und persönliche Gotteserfahrung, untrennbar zusammengehören; daß diese Polarität niemals in begriffliche Eindeutigkeit aufgelöst werden kann, sondern im geschichtlichen Prozeß und offenen Gespräch leben muß. Ignatius von Loyola stellt so in seinem Exerzitienbuch die paradoxe Doppelhaltung neben-, ineinander: Einmal die ganz persönliche mystische Evidenz: »Wann Gott, unser Herr, den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt,

ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können.« Dann das ebenso mystische Eingeborgensein in die Kirche, mit der man glauben soll, »von dem Weißen, das ich sehe, daß es schwarz ist, wenn es die hierarchische Kirche so bestimmt.«

Im polaren Zueinander von Mystik und Kirchlichkeit gibt es viele Stufen. Da die »Individualität« der mystischen Erfahrung immer auch neue Sichten eröffnet, gibt es notwendigerweise Konflikte mit der (Logos-)Kirche, die Kontinuität und Wahrheit schützt. Aber daß dies Zueinander (manchmal auch Gegen-einander) besteht, ist Wesenszug jeder wahren Mystik.

7. Mystik als Angelpunkt des Religionsgespräch

Die »pluralistische Religionstheologie« meint nun: Wenn die mystische Erfahrung so tief mit der kulturellen Vorgegebenheit von Gesellschaft und Kirche verknüpft ist, müsse doch der sogenannte »Absolutheitsanspruch« des Christentums aufgegeben werden. Es gebe nur die jeweils kulturell geprägte Religion und Mystik, nicht aber ein überkultureller Maßstab oder eine überindividuelle Erfahrung, woran die Gültigkeit der Mystik zu überprüfen ist. Die Unterschiede der Religionen beruhen auf dem kulturellem Umfeld; ihre »absolute«, »nackte« Wahrheit sei daher nicht greifbar.

Doch hier kommt der Zug der religiösen Erfahrung zum Tragen, der in der Dürckheimschen Deutung ausfällt, der aber zum Wesen der vollmenschlichen Erfahrung gehört: der Zug des Vertrauens, der recht verstandenen Transzendenz, des Überschreitens der eigenen Kompetenz, der Zug des Glaubens. Ohne ihn bleibt jede Aussage im Zwielficht der Beliebigkeit hängen: Es mag so oder es mag anders sein! Doch auch die Dürckheimsche Konzeption, daß eine vertiefte Selbsterfahrung das Absolute erreicht, ist – wissenschaftstheoretisch gesehen – ein Glaube, daß nämlich diese Leere, diese »Gegenstandslosigkeit« das Absolute und nicht nur das »erweiterte« Selbst berühre.

Ein entsprechend verstandener »Glaube« steht am Beginn jeder Welt-sicht. Der christliche Glaube nun gründet in der Hinwendung zu/in der »dialogischen Erfahrung« von Jesus Christus; und er »weiß«, daß diese Erfahrung in ihrem Ursprung getragen ist von der Kraft des Geistes, der der Geist der Kirche ist. Beide Pole erst machen den christlichen Glauben aus: Jesus Christus, das menschengewordene göttliche Wort als absolutes Gegenüber und Gottes Geist; in diesem Glauben sind die Kraft des persönlichen Glaubens und die Lebendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft eins. Christlicher Glaube ist vom Geheimnis des göttlichen

Lebens getragen. Aber er bleibt Glaube und ist daher zugleich von »meinem« persönlichen Entscheiden und Wollen getragen. Von diesen Höhen der Theologie herabsteigend erkennt man, wie genau sie sich einfügt in die Humanwissenschaft: Die unersetzbare Rolle der persönlichen Entscheidung und gleichzeitig die grundlegende Abhängigkeit vom kulturellen Umfeld; und beides eingebunden in die Geschichte, in die Gott durch Jesus Christus eingetreten ist. Was im christlichen Glauben zur Humanwissenschaft hinzukommt, ist das Vertrauen darauf, daß Gott in dieser Geschichte real zu uns gesprochen hat.

Was die theologische Erkenntnis hinzufügt und was Gebet und Meditation verinnerlichen, ist nichts als die Vertiefung dieser Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens.

Von hierher wird auch die Brücke des Religionsdialogs geschlagen: Warum sollte ein Christ nicht anerkennen, daß auch in fremden Religionen sich Gottes Reichtum offenbare, so wie er sich doch auch in der Natur, in der Schönheit des menschlichen Antlitzes offenbart? Je mehr er das tut, desto leuchtender kann ihm das werden, was der Hebräerbrief von der »Wahrheit« der vielen Religionen und zugleich von der Einmaligkeit (sprich: Absolutheit) der »Wahrheit« Jesu Christi schreibt:

»Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott zu unsern Vätern gesprochen durch die Propheten (und durch viele andere große Zeugen), in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat. ER ist der Abglanz seiner Herrlichkeit« (Hebr 1,1-3).