

## Antwort auf Gregor Paul

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

Bevor ich zu den zentraleren Argumenten von Gregor Paul komme, sei mir eine Bemerkung zu seiner einleitenden Arbeitsdefinition von „Religion“ gestattet. Ich halte es keineswegs für eindeutig, dass bestimmten buddhistischen „Varianten des Mittleren Weges“ der „Glaube an irgendwelche ‘übernatürlichen’ oder ‘transzendenten’ Mächte oder irgendein ‘Absolutes’ fehlt“ (84). Deutliche Gegenbeispiele scheinen mir der im ganzen Mahâyâna-Buddhismus (auch unter den *Mâdhyamika*, der Schule des „Mittleren Weges“) verbreitete Glaube an transzendente Bodhisattvas, an die transzendenten Buddhas des *sambhogakâya* und insbesondere an den *dharmakâya* oder die universale Buddhanatur zu sein. Eine absolute, heilsbegründende Realität ist zweifellos auch das Nirvâna, das, wie alle älteren Schulen klar betonen, *asamskrta dharma* ist, also eine „un-bedingte Realität“, die gerade, weil sie nicht bedingt ist, von den Eigenschaften allen bedingten Seins (Entstehen und Vergehen) frei ist und daher nach *Udâna VIII,3* die Möglichkeit der Erlösung garantieren kann. Natürlich ist Gregor Paul ein hervorragender Kenner der buddhistischen Philosophie. Aber ich bestreite dennoch, dass selbst die Aussagen jener Traditionen des *madhyamaka*, auf die er sich stützt, *zwangsläufig* im Sinne eines atheistischen Naturalismus zu deuten sind. Sie sind zwar eindeutig nicht- oder gar anti-theistisch, aber m.E. zugunsten der These, dass sich die höchste Wirklichkeit jedem Begreifen entzieht, in bestimmten mystischen Erfahrungen zugänglich wird und sich so als der eigentliche Grund des Heils enthüllt.<sup>1</sup>

Pauls Arbeitsdefinition von „Religion“ grenzt religiösen Glauben von rationalen Projekten wie Philosophie oder Theologie ab. Nun wäre es jedoch zirkulär, Religion als etwas Irrationales erweisen zu wollen, wenn man zuvor alles, was rational ist, bereits auf dem Weg der Definition aus der Religion ausgesondert hat. Natürlich ist der einfache Gläubige kein Spezialist in Sachen Metareflexion über seinen Glauben. Dennoch kann er oder sie im Umgang mit ihren Glaubensüberzeugungen unter Umständen durchaus rational gerechtfertigt sein, wohingegen selbst der Stand eines professionellen Theologen hierfür noch keineswegs automatisch eine Gewähr gibt. Vielleicht wirkt hier bei Paul doch noch jener dogmatische Atheismus nach, demzufolge man im 19. Jh. den Atheismus als mehr oder weniger bewiesen und daher jeden religiösen Glauben als irrational

1 Vgl. hierzu meine Beiträge: *Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nâgârjuna*, in: Schmidt-Leukel, Perry/Kreiner, Armin (Hg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion* (FS H. Döring), Paderborn 1993, 371-393; *Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht*, in: SaThZ 3 (1999) 52-69.

betrachtete. Demgegenüber gibt Paul jedoch unumwunden zu, dass sich der Atheismus nicht „im strengen Sinn beweisen lässt“ (86). Wenn es aber weder einen durchschlagenden Beweis für, noch gegen die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit gibt, dann kann der Glaube an sie nicht einfach schlechthin als irrational gelten, besonders dann nicht, wenn dieser Glaube in der lebendigen Erfahrung dieser Wirklichkeit wurzelt. Es ist freilich möglich, das Phänomen religiöser Erfahrung atheistisch als eine Mischung aus Projektion und Illusion zu deuten (Feuerbach, Marx, Freud), aber sie lässt sich eben auch realistisch interpretieren. Hiergegen haben Atheisten von David Hume bis Alfred Ayer das Argument vorgebracht, gerade die Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit der religiösen Erfahrungen bzw. der mit ihnen verbundenen Glaubensvorstellungen mache ihre Zuverlässigkeit zunichte. In dieser Argumentationslinie steht auch Gregor Paul und fasst daher „die Pluralität der Religionen ... als Bestätigung des Atheismus“ (88) auf. Mit einigen treffenden Argumenten zeigt Paul, dass die Deutungen dieser Pluralität durch exklusivistische und inklusivistische Standpunkte höchst unbefriedigend bleiben, da sie jeweils ein Nest von Folgeproblemen nach sich ziehen. Paul erkennt an, dass eine pluralistische Religionstheologie bzw. „Theologie der Äquivalenz“, wie er es nennt, hierzu eine echte logische Alternative bildet. Gegen diese wendet er jedoch erstens ein, dass sie den „realen religiösen Bedürfnissen nicht gerecht“ (93) werde und zweitens den Grund der religiösen Vielfalt letztendlich nicht befriedigend erkläre. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, dass die atheistische Deutung der religiösen Pluralität als „gefährlichen Ausfluss menschlicher Irrationalität“ den religiösen Bedürfnissen auf gar keinen Fall gerecht wird (was sie freilich auch nicht beansprucht). Und die atheistische Erklärung der Vielfalt religiöser Erfahrung beinhaltet angesichts ihrer weiten Verbreitung über die gesamte Menschheit letztlich ein vernichtendes Urteil über den Menschen selbst bzw. über seinen Realitätsbezug. Ist Religion insgesamt also doch nur eine Art angeborener und zumeist unheilbarer Krankheit? Wie überzeugend ist diese Sicht? Was gibt dem Atheisten die Gewissheit, selber besser dran zu sein - wenn sich, wie eingestanden, weder seine eigene noch die gegenteilige Überzeugung beweisen lassen?

Ich stimme Paul zu, dass die pluralistische Position bisher nur eine Minderheitenposition innerhalb der grossen religiösen Traditionen bildet. Dies könnte sich zukünftig jedoch in dem Masse ändern, wie den Mitgliedern aller Religionen die Präsenz und die Qualität des jeweils anderen Glaubens sowie die Stärke der pluralistischen These bewusst werden. Pauls diesbezügliche Skepsis beruht darauf, dass er die pluralistische Position als Reduktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner begreift. Demgegenüber weist er darauf hin, dass - gerade aus religiöser Sicht - die „Heilsrelevanz ... faktisch und vielleicht gar prinzipiell unverrückbar, in spezifischen Heilswahrheiten (liegt)“ (93). Pluralistische Religionstheologie muss jedoch keineswegs bestreiten, dass die Heilsrelevanz einer

Religion mit ihren Spezifika verbunden ist - sind es doch ihre konkreten Leitgestalten, Glaubensvorstellungen, Werturteile, Handlungsanweisungen, Erzählungen, Riten, usw., durch die Menschen auf ihrem Heilsprozess gefördert oder auch behindert werden -, ohne dass dies der grundsätzlichen These widersprechen müsste, dass sich darin vielfältige und potentiell gleichermassen heilsame Erfahrungen mit ein- und derselben transzendenten Realität widerspiegeln. Die gewichtigere Frage bleibt also m.E. die, wie die pluralistische Religionstheologie erklärt, warum es überhaupt eine solche Vielfalt von Erfahrungen dieser Realität gibt. Die Antwort ruht auf zwei Säulen: Zum einen kann es diese Vielfalt der Formen, Bilder und Begriffe geben, weil die erfahrene transzendente Realität alle Formen, Bilder und Begriffe wesensmässig übersteigt und daher von keiner Form erschöpfend und exklusiv zutreffend erfasst zu werden vermag. Dennoch kann Eindeutigkeit darüber postuliert werden, welche Reaktionen auf sie als heilhaft gelten sollen und welche nicht. Der zweite Grund für die religiöse Vielfalt liegt in der Vielfältigkeit der Menschheit. Weil nicht alle Menschen uniform sind, sondern sich (individuell und kulturell) in zahlreichen Aspekten voneinander unterscheiden, ist zu erwarten, dass sich ihr Bezug zu der einen transzendenten Wirklichkeit in einer Vielfalt religiöser Formen niederschlägt. Paul fragt, warum Gott eine solche Vielfalt „zulassen“ könne (92) (was diese Vielfalt wie ein Übel erscheinen lässt). M.E. ist Vielfalt zwar nicht unbedingt ein Wert an sich, aber doch so etwas wie ein Katalysator. So wie das Übel durch eine Vielfalt von Übeln nicht besser, sondern noch übler wird, wird der Wert des Schönen, Wahren und Guten durch Vielfalt erhöht und nicht etwa reduziert. Die metaphysische Tradition sah daher in der Vielfalt des Guten, aber Endlichen, dessen Approximation an das Unendliche.