

Religiöser Pluralismus und Erlösung

Wir wollen uns den Problemen des religiösen Pluralismus durch die Ansprüche der verschiedenen Traditionen nähern, und zwar mit dem Ziel, um Erlösung generell anzubieten, im Sinne der Transformation menschlicher Existenz von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit. Dieser Ansatz führt zu Erkenntnis der großen Weltreligionen als Sphären der Erlösung - und, soweit wir das sagen können - auf mehr oder minder gleiche Weise. Ihre verschiedenen Wahrheitsansprüche drücken a) ihre verschiedenen Wahrnehmungen durch verschiedene religiös-kulturelle "Linsen" der einen letzten göttlichen Wirklichkeit aus; b) ihre verschiedenen Antworten auf die Grenzfragen von Herkunft und Bestimmung, wahrhaftige Antworten, die jedoch nicht notwendig für die Erlösung sind, und c) ihre verschiedenen historischen Erinnerungsvermögen.

Die Tatsache, dass es eine Pluralität religiöser Traditionen gibt, jede mit ihren bestimmten Glaubensweisen, spirituellen Praktiken, ethischen Auffassungen, Kunstformen und kulturellem Ethos, schafft ein offensichtliches Problem für jene von uns, die sie nicht nur einfach als menschliche Phänomene sehen, sondern als Antwort auf das Göttliche. Jede Tradition stellt sich selbst, implizit oder explizit, in einem gewissen Sinn als absolut und unüberholbar dar und fordert gleichzeitig totale Treue. Das Problem des Beziehungsgeflechts zwischen diesen Strömen des religiösen Lebens hat sich oft in Ausdrücken ihrer unterschiedlichen Glaubenssysteme gestellt. Während zwischen ihren Lehren verschiedene Überschneidungen waren, waren da auch radikale Differenzen: Ist die göttliche Wirklichkeit (wir wollen uns auf sie als das Wirkliche, Reale beziehen) personal oder nicht-personal? Wenn personal, ist sie einzig oder drei-einig; ist das Universum erschaffen, eine Emanation oder selbst ewig? Leben wir nur einmal auf dieser Erde oder sind wir wiederholt geboren, usw. usf.?

Wenn man sich dem Problem des Verstehens religiöser Pluralität durch diese rivalisierenden Wahrheitsansprüche nähert, erscheint es teilweise schwer zu behandeln zu sein.

Ich möchte jedoch vorschlagen, dass das Problem sinnvoller von einer anderen Richtung angegangen wird, und zwar in Begriffen der Ansprüche der verschiedenen Traditionen im effektiven Kontext der Erlösung durchzuarbeiten. Erlösung ist zuerst ein christlicher Begriff, obwohl ich ihn hier benutzen werde, um seine funktionalen Analogien in den anderen großen Weltreligionen einzuschließen. In diesem weiten Sinn können wir sagen, dass beide, Christentum und diese anderen Glaubensweisen, Pfade der Erlösung sind. Weil vor-achsiale Religion (d.h. vor dem Auftreten der ersten großen Religion) zentral darauf bezogen ist, Leben im Gleichgewicht zu halten, so sind die nach-achsialen Traditionen (die ihren Ursprung in der Achsenzeit des 1. Jahrtausends v. Chr. haben - hauptsächlich Hinduismus, Judentum, Buddhismus, Christentum, Islam - zentral auf eine radikale Transformation der menschlichen Situation bezogen.

Es ist natürlich möglich in einem alternativen Zugang, Erlösung in solcher Weise zu definieren, dass sie eine notwendige Wahrheit wird, so dass nur eine partikuläre Tradition auf sie zutrifft. Wenn wir z.B. von innerhalb des Christentums Erlösung definieren: Vollbrachte Vergebung durch Gott aufgrund Jesu Büßertod, Teilhabe an Gottes losgekaufter Gemeinschaft, der Kirche, dann ist Erlösung per definitionem christliche Erlösung. Wenn auf der anderen Seite wir von innerhalb des Mahayana-Buddhismus sie als Erreichen des "satori" oder der Erleuchtung, des Erwachens, definieren und somit als eine Manifestation des ewigen Dharma Kaya, dann ist Erlösung per definitionem buddhistische Befreiung usw.. Aber wenn wir uns von diesen unterschiedlichen Vorstellungen zurückhalten, um sie zu vergleichen, können wir, so denke ich, sie sehr natürlich und geeignet als unterschiedliche Formen der fundamentalen Vorstellung eines radikalen Wechsels von einem tief unbefriedigenden Status zu einem anderen sehen, der grenzenlos besser ist, weil er sich sachgemäß auf das Wirkliche bezieht.

Jede Tradition begreift auf ihrem eigenen Weg die Verkehrtheit der gewöhnlichen menschlichen Existenz – als einen Status der Gefallenheit von paradiesischer Tugend und Glückseligkeit oder als einen Zustand von moralischer Schwäche und Entfremdung von Gott, oder als das Bruchstück des unbegrenzten Einen hinein in falsche Individualitäten oder als Ich-Zentriertheit, die durchdringend unser Eingebundensein in den Weltprozess vergiftet, so dass sie dadurch die Erfahrung einer ängstlichen, unglücklichen Unerfülltheit machen. Aber jede proklamiert zur selben Zeit eine grenzenlose bessere Möglichkeit, wiederum auf verschiedene Weisen verstanden - als die Freude, das eigene Leben mit Gottes Gesetz in Übereinstimmung zu bringen, sich selbst zu Gott in Christus hinzugeben, so dass "nicht mehr ich es bin, der lebt, sondern Christus, der in mir lebt" (Gal. 2,20), also zu einem ewigen Leben in Gottes Gegenwart zu führen. Das ist vollkommene Ergebung (*islam*) in Gott, von daher Frieden mit Gott, der zur Wonne des Paradieses führt. Das Ich wird transzendiert und

realisiert Einheit mit der grenzenlosen Bewusstseinswonne (sat-chit-ananda) des Brahman als den Ich-zentrierten Blickpunkt überwindend und in die heitere Selbstlosigkeit des Nirwana einzutreten. Ich denke, dass diese unterschiedlichen Verständnisse der Erlösung Spezifikationen dessen sind, was in einer Gattungsbezeichnung die Transformation menschlicher Existenz von der Ich-Zentriertheit zu einer neuen Orientierung ist, nun zentriert in der göttlichen Realität. Und in jedem Falle ist die gute Nachricht, die proklamiert ist, jene, dass diese grenzenlose, bessere Möglichkeit aktuell zu haben ist. Man kann in sie eintreten oder beginnen, in sie einzutreten, hier und jetzt. Jede Tradition setzt den Weg fort, dieses große Gut zu erlangen: Treue gegenüber der Tora, Jüngerschaft Jesu, gehorsames Durchleben des koranischen Weges zum Leben, der achtfache Pfad des buddhistischen Dharma (Lehre) oder die drei großen Hindu-Margas, die mystische Innenschau, Aktivität in der Welt und eine das Selbst hingebende Frömmigkeit an Gott.

Die großen Weltreligionen sind dann also Erlösungswege. Jede beansprucht einen wirksamen Kontext zu konstituieren, in welchen die Transformation menschlicher Existenz führen kann und auch tatsächlich von der Selbstzentriertheit zur wahrhaften Realitätszentriertheit führt.

Wie sollen wir solche Ansprüche beurteilen? Wir können nicht direkt die innere spirituelle Qualität einer menschlichen Beziehung zu dem wahrhaft Wirklichen beobachten, wie diese Beziehung als jemandes tiefste und durchdringendste Orientierung, sich auf die moralische und spirituelle Qualität der menschlichen Persönlichkeit auswirkt und auf die Beziehung eines Mannes oder einer Frau zu anderen. Es würde dann scheinen, dass wir diese Erlösungsprojekte nur insoweit abschätzen können, als wir fähig sind, ihre Früchte im menschlichen Tun zu beobachten. Die Nachforschung muss in einem weiten Sinn empirisch sein. Für das Ergebnis gilt die Tatsache, obwohl es hart und schwierig ist, eine Tatsache zu messen; leichter ist es, eine a-priori-Klausel festzusetzen.

Das Wort "spirituell", das oben begegnet, ist bekanntermaßen vage; aber ich benutze es einer Qualität zuzuweisen oder besser, einer Orientierung, die wir in jeden Individuen wahrnehmen können, die wir Heilige nennen. Heilige, ein christlicher Begriff, den ich hier benutze, um solche Analogien mitzubezeichnen wie Arahant, Bodhisattva, Jivanmukti, Mahatma. In diesen Fällen wird das menschliche Selbst verschieden beschrieben, indem es Teil des göttlichen Lebens wird, in Bezug "zur Ewigen Gottheit seiend, was die eigene Hand für einen Menschen ist"; oder, dass dieses Selbst von innen her durch die unbegrenzte Realität des Brahman durchdrungen ist, oder dass es mit der ewigen Buddhanatur eins wird. Da ist ein Wechsel in ihren tiefsten Orientierungen von der Ich-Zentriertheit zu einer neuen Zentriertheit in das Wirkliche, wie es sich in ihrer eigenen Tradition manifestiert hat. Man ist sich in der Gegenwart einer solchen Person bewusst, dass er oder sie in Aufsehen erregendem Umfang offen für das Transzendente sind, d.h. umfassend frei zu sein von ichbezogenen Angelegenheiten und Ängsten und ermächtigt als ein Instrument von Gott/Wahrheit/Realität zu leben.

Es muss bemerkt werden, dass es zwei Hauptmuster einer solchen Transformation gibt. Das sind Heilige, die sich von der Welt zurückziehen hinein in Gebet oder Meditation und Heilige, die die Welt zu ändern suchen - in der mittelalterlichen Periode ein kontemplativer Julian von Norwich und eine politische Johanna von Orléans, oder in unserem Jahrhundert ein mystischer Sri Anrobindo und ein politischer Mahatma Gandhi. In unserem Zeitalter des soziologischen Bewusstseins, in dem wir gewahr werden, dass unsere vererbten politischen und ökologischen Strukturen analysiert und zielbewusst geändert werden können, ist Heiligkeit mehr als in früheren Zeiten, soziale und politische Formen anzunehmen. Aber von welchem Typ auch immer, die Heiligen sind keinen von uns - dem Rest - unterschiedene Art; sie sind einfach viel mehr fortgeschritten in der erlösenden Transformation.

Der ethische Aspekt dieser erlösenden Transformation besteht in beobachtbaren Weisen des Verhaltens. Aber wie identifizieren wir die Art des Verhaltens, welches - auf der Stufe, auf der es ein Leben charakterisiert, eine korrespondierende Stufe der Wiederorientierung auf die göttliche Realität hin widerspiegelt? Sollten wir ethische Kriterien benutzen oder buddhistische oder islamische ...? Die Antwort - so vermute ich - ist, dass auf der Ebene ihrer am gründlichsten moralischen Einsichten die großen Traditionen ein gemeinsames Kriterium benutzen, denn sie stimmen darin überein, dass sie eine zentrale und normative Rolle dem selbstlosen Betrachter des anderen widmen, das wir Liebe oder Mitleid nennen. Das ist allgemein im Prinzip ausgedrückt, andere so zu beurteilen, wie wir uns selbst und sie entsprechend zu behandeln. So lesen wir im alten Hindu-Mahabharata, dass einer niemals einem anderen etwas tun soll, was einem selbst ungerecht vorkäme. Das, in Kürze, ist die Regel der Rechtschaffenheit" (Annschana parva 113,7), wiederum: "Derjenige, der ... Menschen aus allen

Schichten Gutes tut, der immer dem Guten aller Wesen ergeben ist, der keine Aversion gegenüber irgend jemanden fühlt ... der hat Erfolg, zum Himmel aufzusteigen" (Annsha parva 145,24). Im buddhistischen Sutta Nipata lesen wir: Wie eine Mutter sich um ihren Sohn sorgt in allen ihren Tagen, so sollte gegenüber allen lebenden Dingen das Gemüt eines Menschen all-umarmend sein" (149).

In den Schriften der Jains wird uns erzählt, dass man "mit allen Kreaturen in der Welt so umgehen sollte, wie man selbst behandelt werden möchte" (Kitanga Sutra I,ii,33). Konfuzius, Menschlichkeit (jen) auslegend, sagte: "Tue anderen nicht, was du selbst nicht möchtest" (Analecta XXI,2). In einer taoistischen Schrift lesen wir, dass der gute Mann "Vorurteile (anderer) betrachten will, als seien es seine eigenen, und ihre Verluste in derselben Weise" (Tai Shang, 3). Die zoroastrischen Begriffe erklären, "dass die Natur nur gut ist, wenn sie nichts einer anderen tun darf, was auch immer gut für sie selbst ist" (Dadistan-i-dinik 94,5). Uns ist allen die Lehre Jesu geläufig: "Was euch die Menschen tun sollten, das sollt ihr ihnen in gleicher Weise tun" (Luk. 6,31). Im jüdischen Talmud lesen wir: "Was für dich zu tun hassenswert ist, das tu nicht deinem Nachbarn an. Das ist das Ganze der Tora" (Babylonischer Talmud, Sabbat 31 a). Und in den Hadithen des Islam lesen wir die Worte Mohammeds: "Kein Mensch ist ein wahrhaftiger Gläubiger, sofern er nicht für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht" (Ibn Madja, Introduction 9). Klar, wenn jedermann nach diesem Grundprinzip handelt, das von allen großen Glaubensweisen gelehrt wird, dann würde es keine Ungerechtigkeit, kein vermeidbares Leiden geben, und die menschliche Familie würde überall in Frieden leben.

Wenn wir uns von diesem generellen Prinzip Liebe/Mitleid zum aktuellen Verhalten der Leute in den verschiedenen Traditionen wenden und uns wundern, bis zu welchem Umfang sie in dieser Weise leben, merken wir, welche geringe Nachforschung bei einer solchen bedeutenden Frage geleistet wurde. Wir haben nicht mehr, als generellen Eindrücken nachzugehen, unterstützt durch Erzählungen von Reisen und anekdotenhaften Berichten. Wir beobachten unter unseren Nachbarn inmitten unserer eigenen Gemeinschaft eine große Menge von praktischer liebender Freundschaft; und uns wird z.B. gesagt, dass ein bemerkenswerter Grad sich selbst hingebender Liebe unter den Hindu-Fischer Familien zu finden ist, die in den Schutzhütten entlang der Küste von Madras leben, - und wir hören vielfältige andere ähnliche Berichte von anderen Ländern. Wir lesen Biographien, Sozial-Geschichten und -Novellen vom islamischen Dorfleben in Afrika, buddhistischem Leben in Thailand, Hindu-Leben in Indien, jüdischem Leben in New York, sowohl wie von christlichem Leben in der ganzen Welt, beides - in der Vergangenheit und heute, und wir erhalten den Eindruck, dass die persönlichen Tugenden, sowohl als auch die Laster) vom Grunde her sehr oft dieselben inmitten dieser sehr unterschiedlichen religiös-kulturellen Gegebenheiten sind, und dass in ihnen allen selbstloses Interesse für andere begegnet und hoch bewertet wird. Und es ist überflüssig zu sagen, so wie wir Liebe und Mitleid sehen, so sehen wir allzu überfließend und öffentlich mehr oder weniger ausgebreitet in jeder Gesellschaft Grausamkeit, Gier, Haß, Egoismus und Bösartigkeit.

All dieses konstituiert einen zufälligen und beeindruckenden Körper von Daten. In der Tat will ich betonen, nicht wie leicht es ist, sondern im Gegenteil wie schwer, verantwortliche Urteile in diesem Bereich zu fällen. Denn uns fehlt nicht nur die volle Information, sondern die fragmentarische Information, die wir haben, muss im Licht der variierenden natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens in den verschiedenen Perioden der Geschichte und in verschiedenen ökonomischen und politischen Umständen interpretiert werden. Und ich schlage vor, dass all das, was wir gegenwärtig erreichen können, ist die vorsichtige und negative Schlussfolgerung, dass wir keinen guten Grund haben zu glauben, dass irgendeine der großen religiösen Traditionen sich selbst bewiesen hat produktiver als eine andere in Liebe/Mitleid zu sein.

Dasselbe ist wahr, wenn wir uns der weiten Skala sozialen Ausarbeitens der verschiedenen Erlösungsprojekte zuwenden. Hier sind die Dinge nicht individuelle menschliche Leben, die eine Periode von Jahrzehnten überspannen, sondern religiöse Kulturen, die viele Jahrhunderte umspannen. Denn wir können eine Zivilisation nicht anders alle ein menschliches Leben beurteilen, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf einen einzelnen zeitlichen Kreuzungsbereich beschränken. Jeder der großen Ströme des religiösen Lebens hat seine Blütezeit und seine Zeit des Niedergangs gehabt. Jeder hat seine eigenen unterschiedlichen Arten des Guten und seine eigenen unterschiedlichen Arten des Bösen hervorgebracht. Aber um entweder die Güter oder das Böse quer durch die Kulturen einzuschätzen, ist zumindest schwer zu sagen. Wie gewichten wir z.B. den Mangel an ökonomischen Fortschritt und daraus folgend weitverbreitete Armut in traditionellen hinduistischen und buddhistischen Kulturen gegenüber der einheimischen Schärfe und des Rassismus der christlichen Zivilisation, die im Holocaust des 20. Jhs. gipfelte? Wie gewichten wir, was der Westen als die Hohlheit des Heiratssystems betrachtet, dass zu einer solch hohen Scheidungsrate und zerbrochenen Familien

führt? Von innerhalb einer jeden Kultur kann man klar genug die Defekte der anderen sehen. Aber ein objektiver ethischer Vergleich solch weiter und komplexer Zusammenhänge ist gegenwärtig ein unerreichbares Ideal. Und das Resultat ist, dass wir nicht in einer Position sind, um eine über alles gehende moralische Höchstinstanz für irgendeine der großen lebenden religiösen Traditionen zu beanspruchen.

Wir wollen nun sehen, wo wir angekommen sind. Ich habe angeregt, dass, wenn wir den zentralen Anspruch einer jeden der großen religiösen Traditionen identifizieren als die Forderung, Vorsorge zu treffen, für oder ein wirksamer Zusammenhang von Erlösung zu sein, und wenn wir Erlösung als einen aktuellen Wechsel in den menschlichen Wesen von der Ich-Zentriertheit zu einer neuen Orientierung, zentriert in der letzten göttlichen Realität, sehen, und wenn diese neue Orientierung beides hat, einen mehr undefinierbaren "spirituellen" Charakter und einen mehr fertigen beobachtbaren moralischen Aspekt, dass wir dann bei der bescheidenen und weit negativen Schlussfolgerung ankommen, dass - so wir es sagen können, keine der der großen Weltreligionen im Blick auf die Erlösung dem Rest überlegen ist.

Wenn das so ist, was müssen wir mit den oft gegensätzlichen Doktrinen der unterschiedlichen Traditionen tun? Mit dem Ziel, an diesem Punkt voranzukommen, müssen wir verschiedene Arten und Ebenen des lehrmäßigen Konflikts unterscheiden.

Da sind zuerst, Konzeptionen des letzten wie Jahwe, oder die der Heiligen Trinität, oder Allah, Shiva oder Krishna, oder als Brahman oder das Dharmakaya, das Tao usw.

Wenn Erlösung stattfindet und das etwa im selben Umfang, inmitten der religiösen Systeme, denen diese verschiedenen Gottheiten oder Absolutheiten vorstehen, dann liegt das nahe, dass sie verschiedene Manifestationen zur Menschlichkeit hin sind, und zwar von einem doch mehr letzten Grund aller erlösenden Transformationen. So wollen wir dann die Möglichkeit betrachten, dass eine unbegrenzte transzendente göttliche Realität verschiedenartig denkbar ist und deshalb unterschiedlich erfahrbar und deshalb unterschiedlich beantwortet in den jeweils unterschiedlichen religiös-kulturellen Wegen, Mensch zu sein. Diese Hypothese macht angesichts der Tatsache Sinn, dass die erlösende Transformation in allen großen Traditionen zu geschehen scheint. Solch eine Konzeption ist weiterhin bereitwillig für die philosophische Unterstützung offen. Da wir heute mit den Wegen vertraut sind, in welcher menschliche Erfahrung teilweise durch konzeptuelle und linguistische Rahmenarbeiten geformt wird, in welchem sie geschieht. Die grundlegende Einsicht Kants, dass der Geist aktiv in der Wahrnehmung (Erkenntnis) ist, und dass wir immer unserer Umwelt gewahr sind, wie sie für ein Bewusstsein erscheint, das mit unseren partikularen konzeptuellen Quellen und Gewohnheiten arbeitet, ist umfassend durch die Arbeit in der Erkenntnispsychologie und der Soziologie des Wissens bestätigt worden und kann nun mit einiger Sicherheit zu einer Analyse des religiösen Bewusstseins ausgeweitet werden. Sofern wir dann induktiv von Phänomenen der religiösen Erfahrung überall in der Welt ausgehen und annehmen, dass eine religiöse Interpretation von einer naturalistischen zu unterscheiden ist, dann werden wir bei uns selbst entdecken, dass wir zwei Bewegungen machen. Die erste ist, eine letzte transzendente göttliche Realität zu fordern (die ich auch als das Wirkliche/Reale beschreibe), die hinter dem Gesichtskreis unserer menschlichen Konzepte, nicht direkt von uns erfahren werden kann, wie sie in sich selbst ist, sondern nur, wie sie durch unsere verschiedenartigen menschlichen Gedankenformen erscheint. Und das zweite ist die Denk- und Erfahrungsgottheiten und Absolutheiten als verschiedene Manifestationen des (Letzt-) Wirklichen zu sehen, und zwar innerhalb verschiedener historischer Formen des menschlichen Bewusstseins. In Kantischen Begriffen, Das göttliche *Noumenon*, das Ding an sich, wir erfahren durch verschiedene menschliche Empfänglichkeiten als eine Reihe göttlicher Phänomene in der Formation, von der religiöse Konzepte einen wesentlichen Part spielen.

Diese verschiedenen "Empfänglichkeiten" bestehen aus konzeptuellen Schemata inmitten welcher verschiedenartige, persönliche, gemeinschaftsbezogene und historische Fakten noch weitere Variationen hervorgebracht haben. Die am meisten Basis bezogenen Konzepte in Ausdrücken, in welchem das Reale menschlich gedacht und erfahren wird, sind jene der (persönlichen) Gottheit und des (nicht-persönlichen) Absoluten. Aber dieses Reale wird weder aktuell als Gottheit im Allgemeinen oder als das Absolute im Allgemeinen erfahren. Jedes Grundkonzept wird (in Kant'scher Terminologie) in konkreterer Form schematisiert. An diesem Punkt treten individuelle und kulturelle Faktoren in den Prozess ein. Die religiöse Tradition, von der wir ein Teil sind, mit ihrer Geschichte und Ethos, ihren großen Mustern, ihren Schriften, die unsere Gedanken und Gefühle ernähren und über allem ihre frommen und meditativen Praktiken, konstituiert eine einzigartig geschaffene und gefärbte "Linse" durch die wir des Realen bewusst werden, besonders als des persönlichen Adonaj oder des

himmlischen Vaters, oder als Allah, Vishna oder Shiva ... oder wieder als das nicht-personale Brahman oder Dharmakaya oder das Nichtigte oder den Grund... Also einer, der die Formen des christlichen Gebets und des Sakraments benutzt, wird dabei zur Erfahrung des Realen als des göttlichen Du geführt, wobei einer, der den Advaita-Yoga oder buddhistischen Zazen praktiziert, dadurch zur Erfahrung des Realen als der unbegrenzten Sein-Bewusstheits-Wonne des Brahman geführt wird, oder als der grenzenlosen Leere von "sunyata", welches zur selben Zeit die unbegrenzte Fülle der unmittelbaren Realität als des "wunderbaren" Seienden gebracht wird.

Nun, drei erklärende Kommentare in diesem Punkt, bevor wir uns auf die nächste Ebene der lehrmäßigen Nicht-Übereinstimmung begeben. Erstens, zu vermuten, dass die erfahrenen Gottheiten und Absolutheiten, die die intentionalen Objekte der Verehrung oder Inhalte der religiösen Meditation sind, also die Erscheinungen oder Manifestationen des Realen, eher als jedes Seiende oder Ding an sich, heißt nicht, sie für Illusionen zu halten. Das wäre etwa so, als wollte man die verschiedenen Weisen auf welchen ein Berg einer größeren Anzahl von unterschiedlich platzierten Beobachtern erscheinen mag, für illusorisch halten. Dass dieselbe Realität unterschiedlich erfahren und beschrieben sein mag, ist selbst für physikalische Objekte wahr. Aber im Falle der unbegrenzten, transzendenten göttlichen Realität mag da wohl ein viel größerer Bereich für den Gebrauch von variierenden menschlichen konzeptuellen Schemata sein, die variierende Weisen der phänomenalen Erfahrung hervorbringen. Wiewohl die Konzepte in Begriffen, von welchen wir der Berge, Flüsse und Häuser gewahr werden, weitgehend (obwohl nicht in jeder Hinsicht ganz) Allgemeingut der menschlichen Rasse sind, so haben sich die religiösen Konzepte in Ausdrücken entwickelt, durch die wir des Realen gewahr werden, und zwar in weit differierenden Weisen in den unterschiedlichen Kulturen der Erde.

Als zweiter Kommentar: Zu sagen, dass das Reale hinter der Reichweite unserer menschlichen Konzepte liegt, geschieht nicht in der Absicht zu meinen, dass es hinter dem Gesichtskreis rein formaler, logisch entwickelter Konzepte liegt – solcher wie das Konzept des Hinter-der-Reichweite, von (anderen als rein formalen Konzepten sein. Wir würden nicht in der Lage sein, uns auf all das zu beziehen, was nicht in irgendeiner Weise in ein Konzept eingebracht werden kann, auch nicht durch das Konzept des Unkonzipierbaren! Aber die anderen als die rein formalen Konzeptionen, durch die unsere Erfahrung strukturiert wird, dürfen vermutlich nicht auf ihrem Verstandesgrund angewendet werden. Die Charakteristika, die in Gedanke und Sprache aufgezeichnet werden, sind jene, die der menschlichen Erfahrung konstitutiv sind. Wir haben keine Berechtigung sie auf den Wahrnehmungsgrund des Reiches der Phänomene, d.h. der erfahrbaren Bereiche, anzuwenden. Wir sollten deshalb nicht vom Ding an sich als Singular oder Plural, Substanz oder Prozess, personal oder nicht personal, gut oder schlecht, absichtsvoll oder absichtslos denken. Das ist lange ein Grundthema des religiösen Denkens gewesen.

Zum Beispiel erklärte innerhalb der Christenheit Gregor von Nyssa: "Die Einfachheit des wahrhaftigen Glaubens setzt voraus, dass Gott ist, was Er ist, nämlich, unfähig von irgendeinem Begriff, einer Idee oder irgendeinem anderen Einfall unserer Fassungskraft ergriffen zu werden. Er bleibt hinter der Reichweite zurück, nicht nur der menschlichen, sondern auch der engelhaften und überweltlichen Intelligenz, undenkbar, nicht äußerbar, über allem Ausdruck in Worten. Er hat nur einen Namen, der seine eigene Natur repräsentieren kann: Der eine Name allein "Über jeden Namen" (Gegen Eunomius I,42). Augustin, der diese Tradition fortführt, sagt, dass "Gott sogar den Verstand transzendiert" (Wahre Religion 36,67 und Thomas von Aquin, dass "durch seine Unermesslichkeit die göttliche Substanz jede Form überschreitet, die unser Intellekt erreicht" (Contra Gentiles I, 14,3). Im Islam bejaht der Koran, dass Gott "jenseits dessen ist, was sie beschreiben" (6,101). Die Upanishaden erklären vom Brahman: "Dorthin geht nicht das Auge, nicht die Rede, noch der Verstand" (Kena Upanish 1,3), und Shankara schrieb: Brahman ist das, "vor dem Worte zurückprallen und das kein Verstehen je erreicht hat" (R. Otto, *Mysticism East and West*, E.T. 1932, S. 28.

Aber drittens, möchten wir wohl fragen, warum soll man eine unaussprechliche und unbeobachtbare göttliche In-sich-selbst-Realität fordern? Wenn wir eigentlich nichts darüber aussagen können, warum bejahen wir ihre Existenz? Die Antwort ist, dass die Realität oder Nicht-Realität des geforderten Verstandesgrundes der erfahrenen religiösen Phänomene den Unterschied zwischen einer religiösen und naturalistischen Interpretation der Religion konstituiert. Wenn dort kein solcher transzendenter Grund ist, müssen die verschiedenen Formen der religiösen Erfahrung als rein menschliche Projektionen kategorisiert werden.

Diese sind menschliche Schöpfungen, die durch ihre Assoziationen mit den lebenden Strömen der religiösen Erfahrung mit einer geheiligten Autorität ausgestattet wurden. Dennoch können sie nicht

alle vollkommen wahr sein; keine ist möglicherweise ganz wahr; vielleicht sind alle teilweise wahr. Aber seit der Erlösungsprozess durch die Jahrhunderte weitergegangen ist, trotz dieser unbekanntenen Verteilung von Wahrheit und Unrichtigkeit in unseren Kosmologien und Eschatologien, folgt daraus, dass es nicht notwendig für die Erlösung ist, eine von ihnen sich zu eigen zu machen. Wir würden also gut daran tun zu lernen, ungelöste und zur Zeit unlösbare Differenzen zu tolerieren, die diese letzten Gleichnisse betreffen.

Ein Element jedoch, das in den Glaubenssystemen der meisten Traditionen gefunden wird, bringt ein spezielles Problem hervor, nämlich das, was die alleinige erlösende Wirksamkeit jeder Tradition behauptet. Ich werde dieses Problem in Begriffen des Christentums diskutieren, weil es besonders akut für jene von uns ist, die Christen sind. Uns sind solche neutestamentlichen Texte vertraut wie: "Es ist in keinem anderen Heil (als in Jesus Christus), denn ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch welchen wir gerettet werden müssen" (Apg. 4,12), und wie mit dem katholischen Dogma: *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche ist kein Heil) und seinem protestantischen Äquivalent - niemals als ein offizielles Dogma formuliert, aber nichtsdestotrotz impliziert innerhalb der protestantischen Missionsexpansion des 18. und 19. Jhs. – keine Erlösung außerhalb des Christentums. Solch ein Dogma weicht von anderen Elementen des christlichen Glaubens insofern ab, als es nicht nur eine Aussage über die mögliche Beziehung von Christen zu Gott ist, sondern zur selben Zeit zur aktuellen Beziehung von Nichtchristen zu Gott. Er sagt, dass den letzteren

Kraft der Tatsache, dass sie keine Christen sind, die Erlösung fehlt. Offenkundig ist solch ein Dogma unvereinbar mit der Einsicht, dass die erlösende Verwandlung menschlicher Existenz weitergeht und - soweit wir das sagen können - weitergeht zu einem mehr oder weniger gleichen Umfang innerhalb aller großen Traditionen. Insofern nämlich, als wir akzeptieren, dass Erlösung nicht auf das Christentum begrenzt ist, müssen wir das alte exklusivistische Dogma zurückweisen.

Das ist in der Tat nun von den meisten denkenden Christen getan worden, obwohl Ausnahmen übrigbleiben, meistens in der Anhängerschaft des extremen protestantischen Fundamentalismus. Das Extra-ecclesiam-Dogma, obwohl nicht ausdrücklich widerrufen, ist durch die Arbeit solch einflussreicher katholischer Theologen wie Karl Rahner überflügelt worden, dessen neue Annäherung durch das Vaticanum II wirksam gutgeheißen wurde. Rahner drückte seine mehr inklusivistische Auffassung aus, indem er vorschlug, dass fromme Menschen anderer Glaubensweisen "anonyme Christen" sind, inmitten der unsichtbaren Kirche, ohne es zu wissen, uns so in der Sphäre der Erlösung. Der gegenwärtige Papst hat in seiner Enzyklika "Redemptor Hominis" (1979) diesen Gedanken umfassender ausgedrückt, indem er sagte; dass "jeder Mensch ohne Ausnahme durch Christus in einer Weise mit jedem Menschen vereint ist, auch wenn der Mensch das nicht weiß" (ebda 14). Eine Anzahl von protestantischen Theologen haben eine ähnliche Position vertreten.

Das Merkmal, dass teilweise diese Art von Inklusivismus für viele Christen heute empfiehlt, ist, dass es die spirituellen Werte anderer Religionen anerkennt, ebenso das Ereignis der Erlösung in ihnen, und doch bewahrt dieses Merkmal ihnen zur selben Zeit ihre Überzeugung der letztgültigen Überlegenheit ihrer eigenen Religion über alle anderen. Denn es erhält aufrecht, dass Erlösung, wo immer sie geschieht, christliche Erlösung ist, und Christen sind demgemäß jene, die allein die Quelle der Erlösung wissen und predigen, nämlich in dem Sühnetod Christi.

Die ist wiederum wie der alte Exklusivismus eine Aussage nicht nur über den Grund der Erlösung für Christen, aber auch für Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und jedermann anders. Aber wir haben gesehen, dass anerkannt werden muss, dass der unmittelbare Grund ihrer Verwandlung der partikulare spirituelle Pfad ist, den sie entlang gehen. Durch Leben in Übereinstimmung mit der Tora oder mit der koranischen Offenbarung, finden Juden und Muslime einen verwandelnden Frieden mit Gott. Durch den einen oder anderen ihrer großen "Margas" gewinnen Hindus "moksha" (= Erlösung). Durch den Achtfachen Pfad kommen Theravada-Buddhisten zum "Nirvana". Durch "Zazen" gewinnen Zen-Buddhisten "satori" (= große Erleuchtung), usw. Der christliche Inklusivist erklärt dann durch stillschweigende Folgerung, dass diese unterschiedlichen spirituellen Pfade wirksam sind und authentische Kontexte der Erlösung konstituieren, weil Jesus am Kreuz starb, und durch weitere Implikation, dass, wenn er nicht am Kreuz gestorben wäre, sie nicht wirksam wären.

Dies ist eine ungewöhnliche und irgendwie erstaunliche Lehre. Wie können wir einen Sinn in der Idee finden, dass die erlösende Kraft des Pharma, die fünfhundert Jahre früher durch den Buddha gelehrt wurde, eine Konsequenz des Todes Jesu etwa im Jahre 30 unserer Zeitrechnung? Solch eine offensichtlich bizarre Konzeption sollte nur aus einem wirklich guten Grund bejaht werden. Sie wurde sicher nicht von Jesus oder seinen Aposteln gelehrt. Sie ist nur in den Gedanken von Christen des 20. Jhs. aufgetaucht, die zu der Erkenntnis gekommen sind, dass Juden erlösend verwandelt werden

durch die Spiritualität des Judentums, Muslime durch jene des Islam, Hindus und Buddhisten durch die Pfade, die durch ihre jeweilige Tradition aufgezeichnet sind usw., aber die nichtsdestotrotz wünschen, ihren vererbten Sinn von der einzigartigen Überlegenheit des Christentums festzuhalten. Der einzige Anlass, der für dieses Verständnis übriggeblieben ist, wenn man die erlösende Wirksamkeit der verschiedenartigen großen spirituellen Traditionen anerkannt hat, ist die willkürliche und ausgedachte Vorstellung ihrer metaphysischen Abhängigkeit vom Tode Christi. Aber der Theologe, der es unternimmt, diese unsichtbare Kausalität auszusprechen, ist nicht zu beneiden. Das Problem ist nicht eines der logischen Möglichkeit - es erfordert nur logische Beweglichkeit, um sich damit zu messen - sondern eines religiöser oder spiritueller Plausibilität. Es wäre, meiner Meinung nach, besserer Gebrauch von theologischer Zeit und Energie, Formen trinitarischer und soteriologischer Lehre zu entwickeln, die mit unserem Bewusstsein der unabhängigen erlösenden Authentizität der anderen großen Weltreligionen vereinbar ist. Solche Formen sind bereit im Prinzip verfügbar in den Konzeptionen der Trinität, nicht als ontologisch drei, aber als drei Wege, auf denen der eine Gott menschlich gedacht und erfahren wird, oder Konzeptionen des Christus als eines Menschen so vollständig offen für und inspiriert von Gott, als dass er in der alten hebräischen Metapher, ein "Sohn Gottes" ist, und Erlösungskonzeptionen als eine aktuelle menschliche Transformation, die unter seinen Jüngern durch den Einfluss Jesu mächtig hervorgehoben und gestattet worden ist.

Da mag es in der Tat eine Verschiedenartigkeit von Wegen geben, in welchen christliches Denken sich als Antwort auf unser akutes spätes 20. Jahrhundert-Bewusstsein der anderen Weltreligionen entwickelt, wie es das Bewusstsein des 19. Jahrhunderts war als Antwort auf die Evolution der Lebensformen und des historischen Charakters der heiligen Schriften. Und gleichfalls wird kein Zweifel darüber sein, dass eine Verschiedenheit der Wege, auf welchen jede der anderen großen Traditionen ihre ererbte Voraussetzung ihrer eigenen einzigartigen Überlegenheit neu durchdenkt. Aber es ist nicht an uns Menschen anderen Traditionen zu sagen, wie sie ihr eigenes Geschäft zu tun haben, vielmehr sollten wir auf unsere eigenen achten.

Dieser Aufsatz wurde ursprünglich bei der zweiten Kegley-Vorlesung an der kalifornischen Staatsuniversität in Bakersfield am 10.02.1988 gehalten. Für einen vollständigen Bericht der dargelegten Vorschläge ist der Leser eingeladen, mein Buch zu beachten: *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press and London: Macmillan, 1988).

Die dieser Übersetzung zugrunde liegende englische Originalfassung wurde zuerst abgedruckt in „Faith and Philosophy“, Vol. 05, Nr. 04 (Oktober 1988, S. 365–377)

Zuerst auf Deutsch abgedruckt in:

Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch. Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung Bd. 1 (JIB 1). Hamburg: EBV-Rissen 1990, S. 25-40)