

RAYMUND SCHWAGER

## Kontraproduktive Folgen? – Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens

Ein allzuschneller, religiöse Differenzen ein-ebnender Konsens bringt kontraproduktive Folgen mit sich. Anstatt Toleranz fordert er den Fundamentalismus. Mit diesem kritischen Einwurf muß sich besonders die pluralistische Theologie der Religionen auseinandersetzen, glaubt sie doch, durch Infragestellung des christlichen Anspruchs zur Überwindung von Konflikten und Fanatismus beizutragen. Anstatt des durch die Pluralisten vorgezeigten (Irr-)Weges plädiert der Autor, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Innsbruck, für die Potenzierung des in der eigenen religiösen Tradition „schlummernden“ Friedenspotentials: der universale Anspruch und die Praxis der Gewaltfreiheit sind unlösbar miteinander verbunden. (Redaktion)

Gemäß der pluralistischen Religions-theologie sind alle großen Religionen letztlich gleichwertig, oder es ist mindestens damit zu rechnen, daß mehr als eine von ihnen mit gleichem Recht den Anspruch erhebt, ‚wahr‘ zu sein. Für diese Position wird vor allem ein ethisches Argument ins Feld geführt. Die geschichtliche Erfahrung habe gezeigt, daß in den vielfältigen Konflikten und Kriegen unter Menschen die Religion eine große Rolle gespielt habe. Der Absolutheitsanspruch der verschiedenen Religionen habe Intoleranz, Fanatismus und Streit mit sich gebracht. Diese Übel könnten nur überwunden werden, wenn die giftige Wurzel selber, eben der Absolutheitsanspruch, ausge-

rottet werde. Darum müßten die Anhänger der verschiedenen Religionen lernen, mit andern in Dialog zu treten und dabei, um einen echten Dialog zu führen, jeden eigenen Anspruch auf Absolutheit oder Überlegenheit aufgeben.

Es steht nun außer Zweifel, daß religiöse Faktoren in vielen blutigen und brutalen Konflikten eine wichtige Rolle gespielt haben. Fanatismus und Intoleranz waren immer wieder virulent, und alle Religionen haben dadurch einen großen Verdacht auf sich geladen. Die Frage, wieso dies so gekommen sei und wie das Übel überwunden werden könnte, muß deshalb theologisch und religionswissenschaftlich dringend angegangen werden. Bei einer Problematik, die so tief in die Geschichte der Menschheit hineinreicht,<sup>1</sup> sind aber nicht alle gutgemeinten Antworten auch hilfreich. Die Geschichte zeigt nämlich nicht nur eine lange Reihe religiöser oder religiös bedingter Konflikte, sondern noch etwas anderes: Taten aus guten Absichten können auch sehr negative Ergebnisse mit sich bringen. Es gibt die Gesetzmäßigkeit kontraproduktiver Folgen.

### 1. Geschichtliche Beispiele

Der Mechanismus kontraproduktiver Folgen, der von Giambattista Vico

<sup>1</sup> Vgl. A.E. Jensen, *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur* (Urban Bäckerei 90). Stuttgart 1966; W. Burkert, *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten* (RGVV 32). Berlin 1972; R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987; *ders.*, *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1988.

(gest. 1744) zum ersten Mal beschrieben wurde<sup>2</sup>, ließe sich ausführlich und unter verschiedensten Rücksichten analysieren<sup>3</sup> und an vielen Beispielen illustrieren. Hier sei nur das eine oder andere zur Veranschaulichung ganz kurz erwähnt.

Zur Zeit der großen christologischen Kontroversen versuchten die oströmischen Kaiser die Einheit der Kirche zu wahren, um den Frieden im Reich zu sichern. Durch die Art und Weise, wie sie dieses Ziel durchsetzen wollten, spalteten sie aber gerade die Bevölkerung und entfremdeten sich zahlreiche Provinzen, sodaß diese schließlich eine leichte Beute der muslimischen Heere wurden:

„Die leichte Eroberung der Provinzen, von denen das Christentum seinen Ursprung genommen hatte – Palästina und Syrien – durch die islamischen Heere und in der Folgezeit die ebenso leichte Eroberung Ägyptens und Nordafrikas ist historisch nicht verständlich ohne die innere Entfremdung dieser Provinzen von Byzanz infolge der kaiserlichen Bemühungen um Durchsetzung dogmatischer Orthodoxie, insbesondere um die Annahme der Formel von Chalcedon 451.“<sup>4</sup>

Im Mittelalter hatte das Papsttum in seinem Ringen mit der politischen Macht ein hohes geistliches Anliegen, denn es wollte die kirchliche Freiheit gegenüber einer politischen Bevormundung wahren. Durch die Art, wie die Päpste aber den Kampf mit den Kaisern führten, bewirkten sie, daß ziemlich genau das Gegenteil von dem, was sie wollten, eintrat und sowohl das geistliche Anliegen wie die wahre Freiheit auf der Strecke blieben:

„Der von Innozenz III. angemeldete theoretische Vorrang der geistlichen Gewalt führte wohl unbeabsichtigt, aber folgerichtig zu ihrer eigenen Säkularisierung. So weit ist es dann auch bei Päpsten wie Alexander VI. und vielleicht noch mehr bei Julius II. wirklich gekommen.“<sup>5</sup>

Nach der Reformation wollten Päpste und Kaiser, Könige und Fürsten die öffentliche Geltung der Religion weiterhin wahren. Weil sie aber die Frage, ob die dafür eingesetzten Mittel dem Ziel entsprechen, nicht stellten, ging ihr Bemühen ganz daneben. Sie griffen zur Gewalt und lösten damit jene Religionskriege aus, die zur Folge hatten, daß die Religion um des Überlebens und des Friedens willen erst recht aus der Öffentlichkeit verdrängt werden mußte:

„Um des Überlebens der Gesellschaft willen mußte man sich unter Absehen von der Religion auf eine neue, alles verbindende und für alle verbindliche Basis besinnen. Um des Friedens willen mußte man die Religion zur Privatsache erklären und als neue Basis des Zusammenlebens die alle Menschen verbindende Vernunft beziehungsweise die vernünftig erkannte Naturordnung, von der man der Meinung war, daß sie gelte, ‚et etsy Deus non daretur‘ (H. Grotius). Gott war damit gesellschaftlich funktionslos geworden.“<sup>6</sup>

Die Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit geschah aber wiederum auf eine Weise, bei der die Folgen nicht bedacht wurden. Im entstandenen geistigen Leerraum konnte nun ein neuer Mythos, die Idee der Nation, um so besser gedeihen und als Nationalismus zusammen mit anderen Kräften (Konfessionalismus, Faschismus, Kommunismus etc.) Europa in noch blutigere Konflikte und Kriege stürzen.

<sup>2</sup> K. Acham, Zum Problem des Fortschritts. Widersprüche in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und ihre Ursprünge. In: Mensch – Natur – Gesellschaft 3 (1986) Hf. 1, 3–11, hier 10.

<sup>3</sup> Vgl. R. Boudon, Widersprüche sozialen Handelns (Soziologische Texte 115). Aus dem Französischen übersetzt von W. Habermehl. Darmstadt 1979, 57–168; J.-P. Dupuy, Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme. Paris 1982.

<sup>4</sup> W. Pannenberg, Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 109.

<sup>5</sup> L. Bouyer, Die Kirche. Bd. I: Ihre Selbstdeutung in der Geschichte, Einsiedeln 1977, 57.

<sup>6</sup> W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, 21.

„Die als Frucht der Konfessionskriege entstandene religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, die in positiver Hinsicht die Bekenntnis- und Religionsfreiheit des Bürgers garantiert, hat ihre negative Kehrseite im Fehlen einer gemeinsamen inhaltlichen Klammer, wie sie die mittelalterlichen Staaten in Gestalt des einen christlichen Glaubens besaßen. Ein solches ideelles Vakuum läßt sich erfahrungsgemäß nicht lange aufrechterhalten, und so setzt denn auch das Bedürfnis, den Staat nicht bloß als äußerlichen Zweckverband, sondern auch als innere Einheit verstehen zu können, einen neuen, säkularen Mythos von einzigartiger integrativer Kraft aus sich heraus: die Idee der Nation.“<sup>7</sup>

Auch in neuester Zeit – etwa beim Zusammenbruch des Kommunismus – hat sich einmal mehr die Gesetzmäßigkeit kontraproduktiver Folgen gezeigt. Da man mit Recht die Vergangenheit überwinden wollte, schien nun alles gut zu sein, was sich vom ehemaligen sowjetischen System absetzte und im Namen des Antikommunismus auftrat. Bei diesem Vorgehen wurde aber völlig übersehen, welche komplexe nationale und internationale Ordnung und Stabilität auch das diktatorische Regime geschaffen hatte. Die Folge des kurzschlüssigen Bruches mit der Vergangenheit war, daß es in den meisten Bereichen zu keiner Besserung kam, sondern neue Krisen ausbrachen, die in wenigen Jahren mehr Elend brachten, Opfer forderten und Haß säten, als das frühere System produziert hatte.

## **2. Gefahren der pluralistischen Position**

Die Frage nach möglichen kontraproduktiven Folgen muß bei einer theologischen Position, die vor allem damit argumentiert, daß sie positive ethische

Wirkungen verspricht, besonders intensiv gestellt werden. Alle Auswirkungen sind zwar nie vorauszusehen, und jede theologische Lehre kann, wenn sie geschichtlich wirksam wird, Ungeahntes auslösen. Die bisherige Geschichte bietet aber genügend Erfahrungen, um doch die Wirkung mancher Tendenzen im voraus abschätzen zu können. Mir scheinen nun wichtige Gründe dafür zu sprechen, daß die pluralistische Religionstheologie, würde sie unter Theologen einen breiteren Anklang finden, keineswegs die verheißenen Früchte bringen, sondern in den religiösen Gemeinschaften eher kontraproduktive Folgen auslösen würde. Diese Gründe sollen im folgenden kurz bedacht werden.

a) Zu einem echten Dialog gehört es, daß sich die Gesprächspartner zunächst so begegnen und so annehmen, wie sie sind. Demgegenüber stellt die pluralistische Religionstheologie eine dem Dialog vorausgehende Bedingung, wenn sie fordert, die Anhänger der verschiedenen Religionen hätten ihre jeweiligen universalen Ansprüche von vornherein einzugrenzen. Sie meint, daß der Dialog nur auf diese Weise zu einem letztlich positiven Ergebnis führen könne. Der Blick auf das erhoffte Ergebnis des Gesprächs blendet aber die Bedingungen für sein Beginnen aus. Würden nämlich die Theologen von den Gläubigen in den Gemeinschaften, zu denen sie gehören, als Bedingung des Gesprächs eine Relativierung des jeweiligen universalen Anspruchs verlangen, würden sie bei diesen die Gesprächsbereitschaft kaum fördern. Viel wahrscheinlicher wäre ein Bruch zwischen der Theologie

<sup>7</sup> H.-G. Stobbe, Ökumene und Frieden. Überlegungen zu einer notwendigen Beziehung. In: *Una Sancta* 37 (1982) 202–215, hier 209.

und den religiös besonders engagierten Menschen, die in einer solchen Theologie einen Verrat erblicken würden. Die kritische Funktion, die jede echte Theologie dem frommen und religiösen Gefühl gegenüber haben soll, würde damit nicht gefördert, sondern eher unterbunden.

b) Religionen leben letztlich nicht aus der Theorie und Reflexion, sondern aus der Praxis. Vor allem das Gebet und die Meditation spielen in allen großen Religionen der Welt eine entscheidende Rolle. Innerhalb der drei Offenbarungsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) gründet die Gebetspraxis ganz im Glauben an einen persönlichen Gott. Dem gegenüber vertritt die pluralistische Religionstheologie, mindestens in jener Form, die J. Hick ihr gibt<sup>8</sup>, daß die letzte Realität nicht näher verstehbar ist und der Glaube an ein persönliches oder unpersönliches Absolutes kulturbedingten Anschauungen entspringt. Gemäß dieser Sicht richten sich die Betenden in den Offenbarungsreligionen nicht an einen unabhängig von ihnen existierenden, persönlichen Gott, sondern an eine Größe, die zu einem wesentlichen Teil ein Produkt ihrer jeweiligen Kultur und Tradition ist. Dementsprechend kann das Gebet auch nicht mehr als ein echtes Gespräch mit Gott verstanden werden, sondern es würde sich eher als eine Meditation über die tiefsten Kräfte in der eigenen Tradition erweisen. Ein solches Tun ist aber nach dem bisherigen Selbstverständnis der Offenbarungsreligionen eher Götzendienst als Gebet. Wie will nun eine Theologie, die gerade bezüglich einer zentralen Praxis der

Offenbarungsreligionen derart negative Vermutungen und Urteile wecken muß, ein echtes Gespräch in Gang setzen können?

Wie sensibel die Frage des Gebets ist, zeigt die Erfahrung mit dem interreligiösen Gebetstreffen in Assisi, zu dem Johannes Paul II. für den 27. Oktober 1986 eingeladen hatte. Die Initiative ging von einem Papst aus, der sicher nicht im Ruf steht, liberal zu sein, und der genügend betont, daß er in keinem Punkt von der traditionellen, römisch-katholischen Lehre abweichen will. Er wählte auch einen vorsichtigen Weg, indem er nicht zu einem gemeinsamen Gebet aufrief, sondern nur offizielle Vertreter der verschiedenen Religionen an einen gemeinsamen Ort einlud, damit sie dort je auf ihre Weise beten und ein Zeugnis geben, daß die Religionen der Welt für den Frieden wirken wollen. Trotz dieser Klarheit hat das Gebetstreffen bei zahlreichen Christen sehr negative Reaktionen ausgelöst. M. Seckler konnte folgende kleine Blütenlese zusammenstellen:

„Eine ‚Initiative ohne Präzedenzfall‘, ein ‚furchtbarer Greuel an heiliger Stätte‘, ein ‚abscheulicher Kongreß der Religionen‘, ein ‚Skandal ohne Maß und ohne Beispiel‘, ein Ereignis von ‚dämonischer Hintergründigkeit‘, ein ‚sehr bedeutsamer Schachzug‘ in einem ‚diabolischen Spiel‘, in dem die Kirche zerstört wird, ‚eine der größten Blasphemien der Kirchengeschichte‘, eine ‚universale freimaurerisch inspirierte Verbrüderung der Religionen‘, ein ‚Triumph der Freimaurerei‘, eine ‚öffentliche Sünde‘, ‚Glaubensverrat‘ durch ‚Mörder des Glaubens‘, die ‚offizielle Grundsteinlegung‘ eines ‚synkretistischen Religionsfriedens‘ durch den Papst, ein Produkt ‚schillernder Illusionen, die die Klärung der Wahrheitsfrage verdrängen‘, ‚Synkretismus und Apostasie‘, ‚eine Sünde gegen das erste Gebot und gegen den 1. Glaubensartikel‘. ‚Das ist so, als ob sich Chri-

<sup>8</sup> Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Hampshire (USA) und London 1989, 233–296.

stus mit den Vertretern des Zeus und der Hera zu einem gemeinsamen Gebet für die Pax Romana zusammengetan hätte'.<sup>9</sup>

Wenn eine Initiative, die so vorsichtig kalkuliert war und von einem die Tradition betonenden Papst ausging, bereits derartige Reaktionen auslösen konnte, dann läßt sich leicht ausdenken, welche Folgen ein Treffen haben würde, bei dem der universale Anspruch – im Sinn der pluralistischen Religionstheologie – tatsächlich relativiert würde. Die überwiegenden Reaktionen aus dem Bereich der Offenbarungsreligionen lägen wohl auf der Linie der oben zitierten Blütenlese.

c) Der Dialog mit anderen Religionen wirft, wie schon angedeutet, vor allem für die Offenbarungsreligionen ein besonderes Problem auf. Sie leben aus der Grundüberzeugung, nicht eine von Menschen gefundene Wahrheit zu verkünden, sondern eine Botschaft empfangen zu haben, der sie treu zu bleiben und die sie weiterzugeben haben. Die Frage der Wahrheit stellt sich deshalb für diese Religionen mit besonderer Dringlichkeit. Eine Theologie nun, die das Offenbarungsgeschehen so deutet, daß von einem echten Wort Gottes nicht mehr die Rede sein kann, trifft das Selbstverständnis dieser Religionen in ihrem Kern. Würde eine solche Theologie, was nie zu erwarten ist, von den drei Offenbarungsreligionen im großen Maß angenommen werden, käme es nicht, wie die pluralistische Religionstheologie will, zu einem versöhnenden Gespräch, sondern eher zur Selbstauflösung. Ohne ein echtes Verständnis von Offenbarung würde näm-

lich die ganze innere Struktur dieser Religionen zusammenbrechen, und dies dürfte keine von ihnen überleben.

Anders stellt sich die Situation für die großen asiatischen Religionen. Da für sie alle Aussagen letztlich an die vorläufige Welt des Scheines gebunden sind, müssen sie auf dem Weg der inneren Erleuchtung und Befreiung sowie so relativiert und überholt werden. Der Dalai Lama, als höchster Vertreter einer Richtung des Buddhismus, kann deshalb eine Position einnehmen, die der pluralistischen Religionstheologie nahe kommt, ohne daß er dabei an seiner eigenen religiösen Tradition echte Abstriche machen muß.<sup>10</sup> Bei einem Vertreter der Offenbarungsreligionen wäre dies anderes. Es zeigt sich deshalb, daß die pluralistische Religionstheologie eher eine Parteinahme für den asiatischen Weg gegen die Offenbarungsreligionen bedeutet und nicht eine überparteiische Methode für einen echten Dialog bietet.

d) Jeder Dialog bedarf institutioneller Voraussetzungen. In der abendländischen Welt bestehen diese vor allem darin, daß der Staat für die öffentliche Ordnung sorgt und die Religionsfreiheit garantiert. So ist trotz unterschiedlicher Weltanschauungen ein Zusammenleben ohne gewalttätige Konflikte einigermaßen möglich. Diese Voraussetzung ist aber längst nicht überall gegeben. Vor allem für die islamische Welt stellt die Trennung zwischen politischer und religiöser Ordnung, wie früher auch für den christlichen Bereich, ein sehr großes Problem dar, und

<sup>9</sup> M. Seckler, Synodos der Religionen. Das ‚Ereignis von Assisi‘ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen. In: ThQ 169 (1989) 5–24, hier 5f.

<sup>10</sup> Vgl. Dalai Lama, Interreligiöser Dialog. In: Dalai Lama/Eugen Drewermann, Der Weg des Herzens. Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen. Hg. v. D.J. Krieger, Olten 1992, 25–33.

es ist vorläufig gar nicht abzusehen, wie dieses gelöst werden kann.

Aber auch für die abendländische Welt ist die Anerkennung der allgemeinen Menschenwürde und der Menschenrechte alles andere als eine selbstverständliche Gegebenheit. Sobald die wirtschaftlichen und politischen Probleme zunehmen, entstehen auch hier Tendenzen, die Menschenrechte der ‚andern‘, der ‚Fremden‘ einzuschränken. Es gibt heute sogar politische Strömungen, die das Christentum in Europa u.a. deshalb bekämpfen, weil es durch den Glauben an einen einzigen Schöpfergott auch die Überzeugung gebracht hat, daß alle Menschen vor Gott grundsätzlich gleich sind und die gleiche Würde haben.<sup>11</sup> Demgegenüber vertritt die Neue Rechte die Position, daß eine echte Bruderschaft nur mit Mitgliedern der gleichen Stadt oder des gleichen Volkes möglich ist. Sie stellt gegen den Universalismus den Ethnopluralismus und vertritt eine neue, angeblich wissenschaftliche Form des Rassismus.<sup>12</sup> Gegen eine Politik, die sich an den Menschenrechten orientieren will, propagiert sie eine an völkischer Identität gemessene Politik. Wenn nun die pluralistische Religions-theologie den universalen Anspruch der christlichen Schöpfungslehre, wenn auch aus ganz anderen Gründen, ebenfalls in Frage stellt, kann sie – gegen ihre Absicht – leicht den Boden für Strömungen bereiten, die alles andere als den Dialog wollen. Da die Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte – neben dem stoischen Einfluß – historisch tatsächlich zu

einem großen Teil aus dem christlichen Geist entsprungen ist,<sup>13</sup> bedroht eine Relativierung des universalen Anspruchs dieser Botschaft mindestens längerfristig auch die Menschenrechte. Daß solche Gefahren nicht imaginär sind, zeigt bereits ein kurzer Blick auf die blutigen Konflikte in den ehemaligen kommunistischen Ländern.

Die vier kurz skizzierten Gründe legen die Vermutung nahe, daß die pluralistische Religionstheologie – sollte sie unter Theologen ein größeres Echo finden – nicht die angezielten Früchte bringen, sondern rasch kontraproduktive Folgen provozieren würde. Sie wäre kein Dienst der Versöhnung, sondern würde eher fundamentalistische Reaktionen wecken und den Widerstand gegen nationalistische oder rassistische Tendenzen aufweichen.

### 3. Dialog, Systemtheorie und Weltgesellschaft

Der Dialog ist ein sehr komplexes Geschehen, weil die Menschen, wie Drewermann immer wieder – und in diesem Punkt mit Recht – betont, auf bewußter Ebene vieles wollen, was sie im Unterbewußten ablehnen und dort vieles herbeisehnen, was sie auf der ausdrücklichen Ebene verwerfen. Viele menschliche Beziehungen scheitern deshalb trotz guten Willens von beiden Seiten, und diese Erfahrung ist so verbreitet, daß die moderne Literatur fast nur scheiternde Beziehungen beschreiben kann und keine großen Hoffnungen bezüglich des Dialogs weckt. Noch

<sup>11</sup> J. Niewiadomski, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die ‚Neue Rechte‘. In: *bakeb information* 1/1993, 21–27; vgl. auch in diesem Heft: ders., Einmaligkeit und Anspruch.

<sup>12</sup> Vgl. A. de Benoist, *Heide sein*. Tübingen 1982; P. Krebs, *Das unvergängliche Erbe*. Tübingen 1981; ders., *Mut zur Identität*. Struckum 1988; die Zeitschriften: ‚Criticón‘ und ‚Mut‘.

<sup>13</sup> Vgl. W. Ernst, Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart. In: *Theologie und Glaube* 73 (1983) 452–488.

weit komplexer aber als die Beziehung zwischen zwei Menschen ist das Verhältnis zwischen religiösen Gemeinschaften. Diese leben ja wesentlich aus Riten, Gebräuchen, Vorstellungen, Normen und emotionalen Erfahrungen, die für die einzelnen Glieder der jeweiligen Religionen nur teilweise oder gar nur bruchstückhaft bewußt sind. Die Begegnung zwischen religiösen Gemeinschaften läßt sich deshalb unter manchen Rücksichten angemessener mit einer systemtheoretischen Begrifflichkeit als mit einer dialogischen beschreiben. Systeme haben durch ihre vielen Glieder eine unüberschaubare Vielfalt von Interaktionen mit der Umwelt, und diese verändern langsam das ganze System auf eine Weise, die von niemandem geplant und von niemandem klar vorausgesagt werden kann. Zur Umwelt einer religiösen Gemeinschaft zählen heute aber nicht nur die anderen Religionen, sondern vor allem die moderne Weltgesellschaft. Von ihr gehen enorme Veränderungsimpulse aus, die alle traditionellen Kulturen und Religionen in ihren Sog ziehen.<sup>14</sup> Diese Weltgesellschaft gründet in einer wissenschaftlichen Methode und in einer Technik mit universalem Anspruch und universaler Praxis, und sie stellt auch alle Menschen, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, vor die gleichen fundamentalsten Probleme (Gefahr der Selbstvernichtung der Menschheit). Die Begegnung zwischen den Religionen ist deshalb nicht nur deren Sache. Sie spielt sich immer im Rahmen jenes ungeheuren Veränderungsprozesses ab, der die moderne Weltgesellschaft vorantreibt und von dem die tiefsten Herausfor-

derungen ausgehen. Würden nun die Religionen angesichts dieser sich universal gebenden Zivilisation ihren Anspruch selber partikulär einschränken, dann würden sie damit nur vor der naturwissenschaftlich-technisch-wirtschaftlichen Welt kapitulieren. Ihnen bliebe nur noch die Rolle, „gewisse Löcher“ in der Weltgesellschaft zu füllen, und sie bekämen rasch eher museale Funktionen. Museal wirken ja bereits jetzt viele Äußerungen zur Inkulturation.

Die moderne Weltgesellschaft ist nicht zufällig entstanden. Wichtige Impulse gingen – neben jenen der griechischen Welt – von der christlichen Tradition aus. Diese ist deshalb auch in besonderer Weise aufgerufen, sich der Probleme anzunehmen, die ihre zum großen Teil illegitimen ‚Enkelkinder‘ stellen. Wenn die Weltgesellschaft als imperialistisch erfahren wird, dann wird das Problem nicht dadurch gelöst, daß die Religionen sich ins Partikuläre zurückziehen. Dem praktischen Anspruch der modernen Zivilisation auf Universalität kann man nur durch eine wahrere Form der Universalität begegnen.

#### ***4. Universaler Anspruch und Praxis der Gewaltfreiheit***

Auch wenn sich die pluralistische Religionstheologie aus den angedeuteten Gründen, denen noch weitere hinzugefügt werden könnten, als Irrweg erweisen dürfte, ist ihr Anliegen dennoch ernst zu nehmen. Für die Welt von heute ist es wesentlich, daß die verschiedenen Religionsgemeinschaften kritisch auf ihre eigene Geschichte

<sup>14</sup> Transistoren und Fernsehapparate finden sich nicht nur in allen Erdteilen, sondern auch im Busch oder in den Slums der Großstädte, und überall strahlen sie eine ‚amerikanisierte‘ Massenzivilisation aus.

zurückschauen und aus den früheren Übeln lernen. Die Welt von heute bedarf unbedingt des Potentials an Friedenskraft, das in allen Religionen – neben ihrer Tendenz zur Intoleranz und zum Fanatismus – schlummert oder ausdrücklich lebt.

Um die Friedenskraft und Friedensbotschaft der christlichen Religion besser deutlich zu machen, muß man aber ihren universalen Anspruch in keiner Weise relativieren. Eher das Gegenteil tut not, nämlich ein treueres Aufspüren jenes Weges, auf dem im Offenbarungsgeschehen selber die Gewaltproblematik bereits angegangen und grundsätzlich gelöst wurde. Jesus hat mit seiner Botschaft von der nahen Gottesherrschaft ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens verkündet und gleichzeitig zur Feindesliebe und Gewaltfreiheit aufgerufen. In seinen Gerichtsworten hat er die untergründigen Mächte der Lüge und Gewalt, die die menschliche Geschichte beherrschen, schonungslos aufgedeckt. Beim Gang zum Kreuz ließ er sich von der Gewalt, die er teilweise selber geweckt hatte, äußerlich und innerlich treffen, und er handelte, wie er es selber gelehrt hat. Er ist bis in die letzte Konsequenz hinein einen Weg der Gewaltfreiheit gegangen. Die Ostererfahrung zeigt schließlich, daß Gott selber diesen Weg voll bejaht. Der himmlische Vater hat den Getöteten und Gekreuzigten zum Leben erweckt, ohne dabei seine Feinde mit Gewalt zu vernichten. An Pfingsten manifestierte sich schließlich der Geist des Friedens, der den Weg Jesu in die Herzen aller Menschen einsenken will.

Innerhalb dieser Offenbarungsdrama-

tik hat sich auch die Problematik der kontraproduktiven Folgen direkt und ausdrücklich gestellt. Jener Frieden, den Jesus durch die Basileia-Botschaft bringen wollte, ist zunächst nicht gekommen, sondern er hat das Gegenteil, die Gewalt, geweckt. Durch die Art und Weise aber, wie er von seiner Seite nochmals auf die kontraproduktiven Folgen seines eigenen Tuns reagierte, kam es zum Höhepunkt des Offenbarungsgeschehens. Er hat nicht als ‚Ideologe‘ oder fanatischer Prophet seine Gegner verflucht, und auch Gott hat sich an den ‚bösen Winzern‘, die seinen Sohn getötet haben, nicht gerächt. Gerade jener, der das Unrecht und die Gewalt erlitten hat, ist als Auferwecker seinen Jüngern mit der Botschaft des Friedens und der Verzeihung erschienen.<sup>15</sup>

Ein Relativieren dieser Botschaft bringt nicht mehr Frieden, sondern bedeutet eher ein heimliches Kapitulieren vor den Mächten der Zerstörung, wie die Geschichte des Christentums selber zeigt. In Zeiten der Krise stehen auch die an den Gekreuzigten und Aufgeweckten Glaubenden immer wieder in Gefahr, wie die Gegner Jesu der kurzfristigen Logik der Gewalt zu vertrauen. Stimmen, die zur Gewalt aufrufen, versprechen unmittelbare Erfolge und vermögen dadurch stets von neuem auch Christen zu betören. Diese Situation wird nicht dadurch verbessert, daß man die christliche Botschaft kulturbedingt relativiert. Das Gegenteil ist nötig, der Mut zur Einsicht und zum Bekenntnis, daß die Stimme des Glaubens immer und überall zur Gewaltfreiheit ruft. Nicht der universale An-

<sup>15</sup> Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck: Tyrolia 1990; ders. *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Thaur: Kulturverlag 1994.

spruch, wie er von Jesus und seinem Geschick ausging, hat zu Kriegen und Gewalttaten geführt, sondern die Tatsache, daß auch die Christen zu einem beachtlichen Teil – trotz ihres Glaubens – ganz anderen sakralen Traditionen verhaftet bleiben und anderen Stimmen gefolgt sind. Mochte es in der Vergangenheit und mag es auch heute in der Politik vorläufig noch

kaum möglich sein, ganz auf Mittel der Gewalt zu verzichten, so darf dies doch nie im Namen der geoffenbarten Wahrheit geschehen. Bleiben die Christen so ihrer eigenen Botschaft treu, dann können sie auch mit dem Besten in der asiatischen Tradition in einen echten und fruchtbaren Dialog treten, wie das Programm des Dalai Lama „Gewaltlosigkeit und Weltfrieden“<sup>16</sup> zeigt.

---

<sup>16</sup> In: Der Weg des Herzens (s. Anm. 10) 37–45.