

PETRA STEINMAIR-PÖSEL  
**ZWISCHEN RELATIVISMUS UND EXKLUSIVISMUS**

⌋ Mosaiksteine zu einem dramatischen Konzept  
für die Begegnung der Religionen

## **1 Einleitung und Problemaufriss**

Führen konkurrierende religiöse Wahrheitsansprüche fast automatisch zu Intoleranz und Gewalt? Ist es deshalb sinnvoll und notwendig, möglichst alle religiösen Absolutheits- und Wahrheitsansprüche aufzugeben und alle Religionen – oder doch zumindest die großen Weltreligionen – für gleichgültig zu erklären? Sollte man die Frage der Religionen um des Friedens willen im öffentlichen Diskurs gar nicht mehr thematisieren?

Viele Menschen würden heute vermutlich ohne langes Zögern eine oder mehrere dieser Fragen mit einem klaren *Ja* beantworten. So scheint es gegenwärtig eine weithin verbreitete und akzeptierte Überzeugung zu sein, dass Religionen Gewalt erzeugen.

Ich hatte im August 2005 die Möglichkeit, einige Tage am Europäischen Forum in Alpbach teilnehmen und die dort stattfindenden Politischen Gespräche mitverfolgen zu können. Eine der Fragestellungen, die dort thematisiert wurden, war der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern und die Rolle Europas. Hochrangige Diplomaten beider Konfliktparteien stellten dabei jeweils ihre Sicht der Problematik zur Diskussion. Auffallend war dabei, dass von keinem der Referenten das Thema der Religionen angesprochen oder auch nur gestreift wurde. Als die Rolle der Religionen dann in der Plenumsdiskussion doch von einem Vertreter der österreichischen Bischofskonferenz eingemahnt wurde und dieser zu bedenken gab, ob es nicht wichtig wäre, auch diese Frage für die Lösung des Konfliktes zu berücksichtigen, waren sich die Diskutanten einig: Man wolle das Problem rein politisch angehen und es nicht durch das Einbeziehen der Religion noch weiter komplizieren. Große Teile des Publikums antworteten darauf mit Beifall. In einem Konflikt, in dem es nicht zuletzt um die Stadt Jerusalem, die Heilige Stadt für alle drei monotheistischen Weltreligionen geht, jene Stadt, die mit Tempelmauer, Grabeskirche und Al-Aqsa-Moschee heilige Stätten aller drei Religionen beherbergt, soll also die Religion nicht thematisiert werden. Ich be-

zweifle, dass diese Tabuisierung wirklich zu einem tiefen und dauerhaften Frieden beiträgt. Nicht selten schwelen ja solche „unter den Teppich gekehrten“ Konflikte dort still weiter, um dann nach einiger Zeit umso heftiger wieder auszubrechen.

Diese „Tabuisierung“ der Frage der Religionen weist meiner Meinung nach auf eine große Unsicherheit hin: die Unsicherheit, wie man mit den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der Religionen umgehen soll. Aus der Perspektive der gegenwärtigen Kultur und der christlichen Theologie gab und gibt es dabei verschiedene Positionen, wie man das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen verstehen kann. Ich möchte hier – wie der Titel meines Beitrags bereits ankündigt – vor allem einen Zugang ein Stück weit vorstellen, der in Innsbruck seine Wurzeln hat und als „Dramatisches Konzept für die Begegnung der Religionen“<sup>1</sup> bezeichnet werden könnte.

Da dieser Zugang allerdings nicht im luftleeren Raum, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Modellen für die Begegnung der Religionen – insbesondere mit der „Pluralistischen Religionstheologie“ – entwickelt wurde, sollen zunächst auch diese anderen Modelle (überblicksartig) vorgestellt werden. Damit soll gleichsam das Feld abgesteckt werden, in dem wir uns bewegen.

## **2 Zwischen Exklusivismus und Relativismus – Verschiedene Ansätze für die Begegnung der Religionen**

### **2.1 Zur Verortung der verschiedenen Modelle**

Im Folgenden werden kurz unterschiedliche Modelle vorgestellt, wie das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen verstanden werden kann. Die Typisierung von *Exklusivismus*, *Inklusivismus* und *Pluralismus* wurde von Vertretern der pluralistischen Religionstheologie eingeführt. Während *Exklusivismus* und *Inklusivismus* deshalb Fremdbezeichnungen sind, handelt es sich beim *Pluralismus* um eine Selbstbezeichnung, die sich von den anderen Positionen kritisch abheben will. (Auch die Bezeichnung „dramatisches Konzept“ ist übrigens eine Selbstbezeichnung, die von Schü-

---

<sup>1</sup> Vgl. Schwager, Offenbarung als dramatische Konfrontation.

lern Schwagers und dann auch von ihm selbst verwendet wurde, um seinen theologischen Zugang zu benennen.)

Exklusivismus, Inklusivismus und das dramatische Konzept sind dabei zu verstehen als religionstheologische Modelle im eigentlichen Sinn. D.h.: Sie versuchen aus der Perspektive der entsprechenden Religion – in unserem Fall des Christentums – das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen zu beschreiben. Beim Pluralismus ist oft nicht ganz klar, ob er wirklich Religionstheologie oder aber Religionsphilosophie betreibt, d.h. ob er nicht für sich – ob legitimer Weise oder nicht sei hier noch dahingestellt – einen Metastandpunkt beansprucht. Der Relativismus weiß sich keiner Religion verpflichtet, es handelt sich dabei also nicht um eine religionstheologische Position im engeren Sinn. Weil er jedoch heute bei uns gesellschaftlich – zumindest in seinem Grundansatz – ziemlich weit verbreitet ist, sei er hier kurz angeführt.

## 2.2 Relativismus

Gerade angesichts der Erfahrung einer globalisierten Welt, in der verschiedenste Religionen und verschiedenste religiöse Ansprüche aufeinander treffen, erscheint der Relativismus vielen Menschen als die angemessenste Weise, mit der erlebten Pluralität umzugehen. D.h. alle diese in der Erfahrung begegnenden Religionen werden als relativ, begrenzt, unvollständig und kontextbedingt verstanden. Diese Haltung drückt sich beispielsweise aus in Sätzen wie: „Alle Religionen sind relativ. Es ist unmöglich zu sagen, dass eine Religion besser oder wahrer sei als eine andere.“ Oder: „Eigentlich – im tiefsten Grund – sind alle Religionen gleich. Sie sind nur verschiedene Wege, die aber alle zum gleichen Ziel führen.“

Dabei wird bisweilen mit der Geschichtlichkeit aller Religionen argumentiert. Im Hintergrund steht hierbei ein Geschichtsverständnis, das jede Absolutheit ausschließt. P. Knitter charakterisiert dieses folgendermaßen:

„Das Geschichtsbewusstsein war *die* Entdeckung und *die* Revolution des 19. Jahrhunderts. [...Es besagt,] dass alles, was Menschen sind und hervorbringen, durch ihren historischen Kontext bedingt ist. Historische Kontexte gibt es aber viele, und sie ändern sich fortwährend. Daher ist alles, was in ihnen enthalten ist – die Gesamtheit menschlicher Kultur und menschlichen Wissens – zugleich begrenzt und wandelbar. [...] Die Historizität aller menschlichen Errungenschaften

schließt somit jede Absolutheit aus – d.h. jeglichen Anspruch auf die ‚eine und alleinige‘ oder unwandelbare Wahrheit. Das Geschichtsbewusstsein impliziert also offenbar eine radikale Relativität aller Kulturen und folglich aller Religionen.“<sup>2</sup>

Eine andere Argumentationslinie für die Gleichheit bzw. Relativität aller Religionen geht vom allgemeinen und konfessionell nicht gebundenen Glauben an einen Gott aus, der ein Gott der Liebe ist. Sie folgert daraus, dass es der Wille eines solchen Gottes sein müsse, alle Menschen zum Heil zu führen. Dies – so die These – vollbringe der eine Gott natürlich entsprechend den unterschiedlichen Kulturen und dem jeweiligen geographischen und historischen Kontext. Deshalb seien die Unterschiede zwischen den Religionen bloß zufällig und durch die jeweiligen kulturellen und zeitlichen Umstände bedingt. Hinter allen Religionen mit ihren äußerlichen Differenzen stehe aber in gleicher Weise der eine Gott, „das gemeinsame Wesen“.<sup>3</sup>

Auch psychologische und pragmatische Argumente werden immer wieder für den Relativismus angeführt. Wird die relativistische Argumentation jedoch wirklich konsequent bis zum Ende verfolgt, so werden alle Formen der Religion auf dieselbe Ebene gestellt und es gibt keine Kriterien mehr zur Unterscheidung zwischen „Gott und Götze“. D.h. es lässt sich letztlich im Bereich der Religionen nicht mehr zwischen gut und böse, zwischen Glaube und Aberglaube unterscheiden: ein religiöser Opferkult, der in Krisensituationen vielleicht sogar Menschenopfer fordert, ist dann nicht mehr grundsätzlich zu unterscheiden vom Islam, ein magischer Geister- und Ahnenkult steht auf gleicher Ebene mit dem Judentum etc. Sobald jedoch Unterscheidungen getroffen werden, sobald beispielsweise zwischen Hochreligionen und anderen Religionen unterschieden wird, kann nicht mehr von einem reinen Relativismus gesprochen werden. In einem einzigen Satz zusammengefasst könnte man die Position des Relativismus also folgendermaßen beschreiben: *Keine Religion kann legitimerweise einen Absolutheitsanspruch vertreten, alle sind relativ im Sinne von gleich gültig oder ungültig.*

---

<sup>2</sup> Knitter, Ein Gott – viele Religionen, 49.

<sup>3</sup> Vgl. Knitter, Ein Gott – viele Religionen, 51.

### 2.3 Exklusivismus

Die religionstheologische Position des Exklusivismus äußert sich in Sätzen wie: „Außerhalb der Kirche kein Heil. *Extra ecclesiam nulla salus.*“ Sie geht davon aus, dass es nur eine wahre, zum Heil führende Religion – in unserem Fall eben das Christentum – gibt, während alle anderen Religionen falsch sind und für die Erlangung des Heils keine eigentliche Bedeutung haben. „Unter dieser Voraussetzung tritt das Christentum mit dem Anspruch, die einzig wahre Religion zu sein, in einer Weise auf, die alle anderen Religionen zu Irrtümern erklärt.“<sup>4</sup>

Das religionstheologische Modell des Exklusivismus ist in der Folge auch mit sittlich-praktischen Konsequenzen für den Umgang mit Andersgläubigen verbunden. Wenn alle anderen Religionen falsch und irreführend sind, dann ist es geradezu die moralische Pflicht der Christen, die Andersgläubigen zum einzig wahren Glauben zu bekehren, notfalls sogar gegen deren erklärten Willen. Dieses Verständnis bildete auch lange Zeit den Hintergrund für christliche Missionsbemühungen. G. Neuhaus fasst die Sichtweise des Exklusivismus folgendermaßen zusammen:

„So fordert das exklusivistische Modell dazu auf, diese Menschen zu bekehren, und zwar gegebenenfalls sogar gegen ihren erklärten Willen. [...] Die in der Tradition der Aufklärung geforderte Haltung der Toleranz lieferte dann die Andersgläubigen wie die Ungläubigen dem Unheil aus, so dass die Liebe zur Menschheit es sogar gebietet, andere notfalls gegen ihren Willen unter Einsatz von Gewalt zu taufen.“<sup>5</sup>

Der Exklusivismus war Jahrhunderte lang – zumindest im volkstümlichen Verständnis des Christentums – die überwiegende christliche Haltung gegenüber anderen Religionen.<sup>6</sup> Dementsprechend stark hat sich auch eingepreßt, was das Konzil von Florenz im Jahre 1442 (wie schon zuvor das IV. Laterankonzil 1215) festgehalten hat:

„Die heilige römische Kirche [...] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide

---

<sup>4</sup> Neuhaus, Weltfrieden, 82.

<sup>5</sup> Neuhaus, Weltfrieden, 83.

<sup>6</sup> Vgl. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen*, 58. Theologisch ist die Vorstellung vom universalen Heilswillen Gottes allerdings nie ganz verloren gegangen.

noch Jude noch Ungläubiger oder von der Kirche Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tode ihr anschließt.“ (DH1351)

Im zweiten Vatikanischen Konzil wurde diese Position insbesondere in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* zugunsten einer inklusivistischen Haltung modifiziert – ich werde darauf gleich noch zu sprechen kommen.

Der pluralistische Theologe P. Knitter bezeichnet diese Entwicklung als theologische „Wasserscheide“. Vor ihrem Hintergrund stellt er fest, dass der exklusivistische Ansatz heute kaum mehr von katholischen Christen sondern vor allem „von fundamentalistischen und konservativen evangelikalen Christen weitergetragen“<sup>7</sup> wird. Wiederum ganz kurz zusammengefasst kann man die exklusivistische Position also folgendermaßen beschreiben: *Nur eine Religion kann legitimerweise einen Absolutheitsanspruch vertreten. Dieser ist exklusiv, d.h. er impliziert gleichzeitig die Falschheit aller anderen Religionen.*

## 2.4 Inklusivismus

Dem gegenüber bezeichnet Knitter den Inklusivismus als das gegenwärtige römisch-katholische Modell und „als *die* ‚liberale christliche‘ Einstellung gegenüber anderen Religionen“<sup>8</sup>. Sie behält zwar den exklusiven Wahrheitsanspruch des Christentums bei. Dieser äußert sich in der Überzeugung, dass in Jesus Christus die Wirklichkeit Gottes in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden ist und dass Erlösung nur durch Christus erfolgt. Gleichzeitig geht der Inklusivismus aber davon aus, dass auch in anderen Religionen – wenn auch in verdunkelter oder weniger expliziter Gestalt – Momente derselben göttlichen Wirklichkeit wahrgenommen werden können und dass Erlösung deshalb nicht auf die Grenzen des Christentums oder der (sichtbaren) Kirche beschränkt ist.<sup>9</sup>

Als klassisches Beispiel dieser inklusivistischen Haltung wird von Vertretern der pluralistischen Religionstheologie die Erklärung *Nostra aetate*

---

<sup>7</sup> Knitter, Ein Gott – viele Religionen, 58.

<sup>8</sup> Knitter, Ein Gott – viele Religionen, 63.

<sup>9</sup> Vgl. Neuhaus, Weltfrieden, 82f, sowie Hick, Christianity.

genannt.<sup>10</sup> In Bezug auf den Hinduismus und den Buddhismus, die im Kreis der Weltreligionen der katholischen Kirche am fernsten stehen, heißt es darin:

„Von ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist [...]. Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Jo 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.“ (NA 2)

Andere Religionen enthalten diesem Modell gemäß gleichsam verborgen, „anonym“ bzw. implizit, Teile jener Wahrheit, die in Christus explizit offenbart worden ist. Wie der Exklusivismus, so hat auch die inklusivistische Haltung Auswirkungen auf den Umgang mit Andersgläubigen: Im Anschluss an die zuvor genannte Passage in *Nostra aetate* wird für den Umgang mit Andersgläubigen beispielsweise gefolgert:

„Deshalb mahnt sie [die Kirche] ihre Söhne [und wohl auch ihre Töchter], dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekenner anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“<sup>11</sup> (NA 2)

Auch der Inklusivismus bleibt in seiner Haltung gegenüber anderen Religionen einer gewissen wohlwollenden Bevormundung verhaftet, die allerdings nicht mehr zur gewaltsamen Bekehrung anderer führen kann. Da davon ausgegangen wird, dass das in Christus geschenkte Heil auch in anderen Reli-

---

<sup>10</sup> Ob dieses Verständnis von *Nostra aetate* ganz treffend ist, ist fraglich. Vgl. dazu Neuhaus, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*, 273-275.

<sup>11</sup> Einfügungen in eckigen Klammern von der Autorin.

gionen – wenn auch in verdunkelter oder weniger expliziter Form – wahrgenommen werden kann, sind auch diese anderen Religionen nicht mehr grundsätzlich falsch und die Gläubigen dieser Religionen nicht mehr heillos, auch wenn sie sich nicht taufen lassen. „Nicht das Verhältnis der Wahrheit zum Irrtum, sondern der Wahrheit zu ihren graduellen Annäherungsgestalten kennzeichnet nun das Verhältnis zu den Nichtchristen.“<sup>12</sup>

G. Neuhaus kritisiert die Haltung des Inklusivismus jedoch als sanft bzw. subtil gewalttätig, da sie die Andersartigkeit des anderen als solche nicht wirklich ernst nehme, sondern sie als Selbstmissverständnis zu durchschauen meine. Ganz kurz zusammengefasst werden könnte die Position des Inklusivismus folgendermaßen: *Nur eine Religion kann legitimerweise einen Absolutheitsanspruch vertreten. Dieser ist allerdings inklusiv, d.h. er besagt nicht, dass alle anderen Religionen deswegen falsch sind, sondern nur, dass in ihnen das Göttliche in weniger deutlicher Weise zum Ausdruck kommt.*

## 2.5 Der Zugang der Pluralistischen Religionstheologie

### 2.5.1 Darstellung

Die Pluralistische Religionstheologie will einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen der expliziten bzw. impliziten Gewalt von Exklusivismus und Inklusivismus einerseits und der vollkommenen Gleich-Gültigkeit aller Religionen im Relativismus bieten. So beansprucht der Pluralismus, „in der Diskussion um den Absolutheitsanspruch des Christentums jenes erkenntnistheoretische Instrumentarium zur Anwendung zu bringen, das die Andersartigkeit des Anderen als solche erst angemessen respektiert und so die Voraussetzung zu einer friedlichen Koexistenz der Religionen bereitstellt“<sup>13</sup>. Da die Position der pluralistischen Religionstheologie auch jene Position ist, der heute in der öffentlichen Diskussion zumindest in Europa vermutlich die meisten Menschen spontan zustimmen würden, möchte ich sie im Folgenden etwas genauer vorstellen. Wie geht die pluralistische Religionstheologie also vor?

John Hick, einer der bekanntesten und profiliertesten Vertreter der pluralistischen Religionstheologie und Geistlicher der Presbyterianischen Kirche

---

<sup>12</sup> Neuhaus, Weltfrieden, 83.

<sup>13</sup> Neuhaus, Weltfrieden, 84.

von England, lehrte vor seiner Emeritierung als Professor für Religionsphilosophie in Birmingham (UK) und in den USA.

In einem Vortrag vor einer theologischen Gesellschaft in Norwich (UK) mit dem Titel *Is Christianity the only true religion, or one among others?* legte er seinen religionstheologischen Zugang in klarer und prägnanter Weise vor. Ich werde mich – wenn ich Ihnen im Folgenden die Position der Pluralistischen Religionstheologie vorstelle – vor allem auf diesen Vortrag<sup>14</sup>, sowie auf einen Aufsatz von P. Schmidt-Leukel<sup>15</sup> (Glasgow) beziehen.

Hick geht in seinem Ansatz von der in der Gegenwart immer stärker ins Bewusstsein tretenden, faktisch erlebten Pluralität der Religionen aus. Gerade auch in seiner eigenen Heimatstadt Birmingham gibt es neben dem Christentum große muslimische und hinduistische Gemeinschaften, eine kleine jüdische Gemeinde und wachsende Zahlen von Buddhisten und Bahais. Und zahlreiche dieser Religionen erheben in der einen oder anderen Weise einen Superioritätsanspruch gegenüber den anderen.

Von diesem empirischen Befund herausgefordert, argumentiert Hick nun, dass es weitestgehend von der Familie oder Gruppe, in die ein Mensch hineingeboren wird, abhängt, welcher Religion er/sie sich zugehörig fühlt, und welche Religion er/sie in der Folge auch für die „wahrste“ ansehen wird. Zwar gebe es zwischen den verschiedenen Weltreligionen immer wieder individuelle Konversionen zu anderen Religionen – und das in alle Richtungen – doch seien diese im Vergleich zur massiven Weitergabe des Glaubens von einer Generation zur nächsten innerhalb derselben Religion nur marginal.

Dieser Befund bildet für ihn den Anlass, durch mehrere Argumentationsstränge den christlichen Superioritätsanspruch zu hinterfragen. Als Quelle für diesen Superioritätsanspruch nennt er einige Verse aus dem Johannes-evangelium und aus der Apostelgeschichte:

„Jesus sagte zu ihm [Thomas]: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6)

„Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10,30)

„Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ (Joh 14,9)

---

<sup>14</sup> Vgl. Hick, *Christianity*.

<sup>15</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt*.

„Noch ehe Abraham wurde, bin ich.“ (Joh 8,58)

„Er (Jesus) ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist. Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ (Apg 4,11f)

Hick argumentiert nun – gestützt auf die Aussagen einiger Bibelwissenschaftler – dass diese Aussagen nicht von Jesus selbst stammten und Jesus selbst nicht direkt lehrte, dass er der inkarnierte Sohn Gottes sei. Auch sei in der frühesten Jesus-Tradition kein Bewusstsein von der Göttlichkeit Jesu festzustellen. Deshalb bezeichnet er selbst die *Inkarnation als Mythos*: Da der Glaube an die Inkarnation und an die Gottheit Jesu jedoch mythisch sei, verlange sie nach einer Reinterpretation. „Über Jesus als fleischgewordenes Wort und als Sohn Gottes zu sprechen war – so Hick – eines der vielen symbolisch-mythischen Modelle, die sich die frühen Jesusjünger zu eigen machten, um auszurücken, was er für sie bedeutete.“<sup>16</sup> Zur Bekräftigung seiner These weist Hick darauf hin, dass die jüdische Bezeichnung „Sohn Gottes“ in der Antike relativ oft verwendet wurde und Jesus bei weitem nicht der Einzige war, auf den sie angewendet wurde.<sup>17</sup>

Eine weitere, damit zusammenhängende Argumentationsfigur, die Hick zwar nicht in diesem Vortrag verwendet, die aber von ihm und allgemein in der pluralistischen Religionstheologie ebenfalls häufig gegen die Einzigartigkeit und Gottheit Jesu angeführt wird, ist die, dass es sich bei den Aussagen über die Einzigkeit Jesu und die Inkarnation nicht um metaphysische Aussagen handle, sondern um mythisch-dichterische Sprache bzw. um die Sprache von Glaubenden und Liebenden. Mit dieser Sprache der Absoluta habe die junge Gemeinde versucht, ihre Erfahrungen mit der Person Jesu zum Ausdruck zu bringen. P. Knitter, ebenfalls ein Vertreter der pluralistischen Religionstheologie schreibt dazu:

---

<sup>16</sup> Knitter, Ein Gott – viele Religionen, 74.

<sup>17</sup> So konnten auch Adam, israelitische Könige, Engel, oder das ganze Volk Israel als „Sohn Gottes“ bezeichnet werden, sodass insgesamt die Bezeichnung „Sohn Gottes“ im Judentum eine sehr bekannte und verbreitete Metapher war, die aber keineswegs die Gottheit des so bezeichneten implizierte. Vgl. Hick, Christianity, 2.

„Wenn die Verfasser des Neuen Testaments über Jesus reden, benötigen sie nicht die Sprache analytischer Philosophen, sondern die begeisterter Glaubender, nicht die von Wissenschaftlern, sondern die von Liebenden. [...] Wenn Christen Jesus als ‚den einzigen‘ darstellen, versuchten sie nicht so sehr, ein metaphysisches Prinzip, sondern vielmehr eine persönliche Beziehung und eine Bindungsqualität herauszuarbeiten, die ausdrückte, was es bedeutete, zu dieser Gemeinschaft zu gehören. Die exklusivistische christologische Sprache ähnelt sehr stark der Sprache, die ein Ehemann in Bezug auf seine Frau (oder umgekehrt) verwenden würde: ‚Du bist die schönste Frau der Welt, ... du bist die einzige Frau für mich.‘ Solche Feststellungen sind im Zusammenhang der ehelichen Beziehung und besonders in intimen Augenblicken sicherlich wahr. Aber der Ehemann würde zögern, wenn man ihn auffordern würde, eidlich zu versichern, dass es keine andere Frau auf der Welt gibt, die so schön ist wie seine Frau oder die er möglicherweise lieben und heiraten könnte. Dies ginge nämlich mit einer anderen Art Sprache – in einem ganz anderen Kontext – einher. Es würde die Sprache der Liebe in eine wissenschaftliche oder philosophische Sprache verwandeln.“<sup>18</sup>

Knitter wirft nun der christlichen Dogmatik vor, genau eine solche Verkehrung der Liebessprache der frühen Kirche begangen zu haben. Insofern fordert die pluralistische Religionstheologie dann dazu auf, alle derartigen Absolutheitsansprüche fallen zu lassen. Dazu reiche es nicht aus, eine exklusivistische Haltung zugunsten einer inklusivistischen aufzugeben. Vielmehr sei es notwendig, die großen Weltreligionen als kultur- und kontextbedingte Antworten auf verschiedene Erfahrungsweisen der einen göttlichen Realität zu verstehen. Hick fasst den Kern der pluralistischen Religionstheologie deshalb folgendermaßen zusammen: Sie vertritt

„die Ansicht, dass die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche (the Real) oder Unbedingte (the Ultimate) verkörpern, und dass sich in jeder von ihnen unabhängig voneinander die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf dieses Wirkliche ereignet.“<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Knitter, *Ein Gott – viele Religionen*, 123.

<sup>19</sup> Zit. nach Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt*, 11.

Oder anders ausgedrückt: Gemäß der pluralistischen Religionstheologie gibt es nicht nur einen heilsamen Kontakt zwischen Gott und Mensch, eine Heil bringende Offenbarung in Jesus Christus, sondern eine Vielzahl von voneinander unabhängigen, gültigen Offenbarungen Gottes, und voneinander unabhängige Sphären des Heils, die sowohl das Christentum, als auch die anderen großen Weltreligionen einschließen.

Dementsprechend versteht die pluralistische Religionstheologie Erlösung nicht als Erlösung in und durch Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung, sondern als „schrittweise Transformation des Menschen von seiner natürlichen Selbst-Zentriertheit zu einer Orientierung auf jene transzendente Realität hin, die wir Gott nennen und die uns zur Liebe und zum Mitleid gegenüber unseren Mitgeschöpfen befreit“<sup>20</sup>. Diese Entwicklung – weg von der Selbstzentriertheit, hin zur Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit, dieser Prozess der „Seelenbildung“ – wie es P. Schmidt-Leukel nennt – gilt dann als das Kriterium für die Authentizität einer göttlichen Offenbarung.<sup>21</sup> Der Ruf zu dieser sich selbst transzendierenden Liebe und diesem Mitleid könne nun aber Menschen auf verschiedenen Wegen erreichen. Als grundsätzlicher moralischer Impetus sei der Aufruf zu Liebe und Mitleid in allen Weltreligionen enthalten, auch wenn die speziellen moralischen Normen, wie diese Werte zu erreichen seien, in den einzelnen Religionen differieren.

Wenn nun jedoch dieser „Seelenbildungsprozess“ Kriterium für die göttliche Offenbarung ist – wie die pluralistische Religionstheologie annimmt – würde sich eine Religion nur dann als wahrer als die anderen erweisen, wenn sie in effizienterer Weise diesen Seelenbildungsprozess hervorrufen könnte. Hick argumentiert deshalb: Wenn das Christentum wirklich die einzig wahre oder den anderen überlegene Religion wäre, müssten die Christen bessere Menschen sein. Doch das – so Hick – sind sie nicht. Vielmehr hält er fest, dass es in allen Religionen gute und schlechte Menschen gibt, dass aber die Christen in keiner Weise anderen Gläubigen spiritueller oder mora-

---

<sup>20</sup> Englischer Originaltext: „the gradual transformation of men and women from natural self-centredness to a now orientation centred in the divine reality that we call God, liberating us into love and compassion for our fellow beings“. Hick, *Christianity*, 3.

<sup>21</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt*, 35.

lich überlegen sind. Deshalb sei das Christentum eine Religion unter anderen und Jesus Christus eben eine religiöse Figur neben vielen anderen.

Nun stellt sich für die pluralistische Religionstheologie allerdings noch die Frage, warum es so viele unterschiedliche Religionen gibt und wie deren Zueinander zu verstehen ist. Zur Beantwortung dieser Frage verwendet sie die Unterscheidung zwischen dem Erfahrungsgegenstand, wie er an sich ist, und dem subjektivem Erfahrungseindruck (vgl. Thomas von Aquin, Kant), und argumentiert, „dass ein und derselbe Erfahrungsgegenstand unterschiedliche, ja teilweise sogar konträre Erfahrungseindrücke hinterlassen kann, die dennoch gleichermaßen authentisch sind“<sup>22</sup>. Dafür, dass die göttliche Realität (the Real) in den Menschen unterschiedliche, aber dennoch authentische Erfahrungseindrücke hinterlasse, gebe es sowohl epistemologische als auch metaphysische Gründe. So hänge die Wahrnehmung eines Erfahrungsgegenstandes nämlich von den Wahrnehmungsbedingungen von Seiten des Wahrnehmenden ab: von der Perspektive, unter der er einen Gegenstand betrachtet, von seinem Wahrnehmungsapparat, von seinem begrifflichen Instrumentarium, von den gesamten Verständnisvoraussetzungen etc. Diese Wahrnehmungsbedingungen können mit einer Linse verglichen werden, durch die man den Erfahrungsgegenstand sieht.

„Unterschiedliche Perspektiven, unterschiedliche Aspekte, unterschiedliche sinnliche und begriffliche Wahrnehmungsvermögen formen unterschiedliche Linsen, so dass der gleiche Gegenstand durch die verschiedenen Linsen unterschiedlich erfahren und dementsprechend verschieden beschrieben wird. Und eine Wahrnehmung ohne Linse gibt es nicht.“<sup>23</sup>

In allen Religionen werde deshalb nicht das Göttliche *an sich* erkannt – dies sei per definitionem unmöglich – sondern immer nur das Göttliche, wie es durch die jeweilige Linse erscheint. Darüber hinaus, argumentiert Hick, ist der göttliche Erfahrungsgegenstand unbegrenzt „während das menschliche Erfahrungssubjekt und sein konzeptueller Apparat begrenzt sind. Dies erlaubt auch von der Seite des Erfahrungsobjekts her eine weitere Ausdehnung der legitimen Erfahrungs- und Beschreibungsvielfalt.“<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, 27.

<sup>23</sup> Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, 28.

<sup>24</sup> Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, 31.

Von daher würden sich dann auch widersprüchliche religiöse Aussagen und Vollzüge nicht direkt widersprechen. Allerdings will die pluralistische Religionstheologie dabei nicht relativistisch sein. Als Unterscheidungskriterium zwischen legitimer und illegitimer religiöser Vielfalt gilt ihr das bereits zuvor genannte soteriologische Kriterium (Seelenbildungsprozess).

*Insgesamt könnte man die Position der pluralistischen Religionstheologie somit folgendermaßen zusammenfassen: Alle Wahrnehmung des Göttlichen ist immer geprägt durch die Wahrnehmungsvoraussetzungen des Erfahrungssubjekts. Aufgrund dieser unterschiedlichen Wahrnehmungsvoraussetzungen gibt es unterschiedliche Religionen. Eine Religion ist in dem Maße authentisch als sie in den Menschen einen Seelenbildungsprozess bewirkt (Selbstzentrierung  $\Rightarrow$  Zentrierung auf das Göttliche) und diese zu mehr spiritueller und moralischer Vollkommenheit führt. Da keine der großen Weltreligionen darin den anderen überlegen zu sein scheint, darf sich keine als den anderen überlegen betrachten. Alle Absolutheitsansprüche sind deshalb aufzugeben.*

### 2.5.2 Kritische Anfragen

Auf den ersten Blick erscheint die eben vorgestellte Argumentation der pluralistischen Religionstheologie sehr plausibel. Und das nicht zuletzt deshalb, weil sie weitgehend dem entspricht, was man heute als den Mainstream der öffentlichen Meinung über die Religionen bezeichnen könnte.

Doch gibt es auch zahlreiche kritische Einwände und Anfragen an die pluralistische Religionstheologie:

1.) Ist die pluralistische Religionstheologie wirklich *Religionstheologie*, oder argumentiert sie von einer metareligiösen (z.B. religionsphilosophischen) Warte aus? Für letzteres spricht, dass der Pluralismus z.T. drastische Modifikationen für das traditionelle Selbstverständnis der einzelnen Religionen zur Folge hat (z.B. traditionelle Christologie, Verständnis des Koran).<sup>25</sup>

2.) Nimmt der Pluralismus damit nicht selbst – genauso wie der von ihm kritisierte Inklusivismus – „einen äußeren Eingriff in das Selbstverständnis all jener Religionen vor, die von innen her über eigene Absolutheitsansprüche“?

---

<sup>25</sup> Vgl. Kreiner, Philosophische Probleme, 118-122.

che verfügen? So ist es für Muslime gleichgültig, ob der Inklusivist oder der Pluralist ihnen die Annahme zumutet, den Koran als *eine* kulturspezifisch bedingte Wahrnehmungsgestalt des Göttlichen unter anderen zu sehen. Denn für sie ist der Koran in der Regel die unmittelbare – d.h. durch keinerlei menschliche Vermittlung ‚eingefärbte‘ – Wiedergabe jenes göttlichen Wortes, das Thora und Evangelium nur in menschlicher Vermittlung bezeugen. Insofern bedeutet des pluralistische Modell für den Muslim die gleiche Bevormundung wie der christliche Inklusivismus.“<sup>26</sup>

3.) Gewinnt nicht das Pluralismuskonzept selbst religiöse Züge, wenn es sich als Akt jener Frömmigkeit versteht, die die Hoheit und Ganzandersartigkeit Gottes gegenüber den anderen Religionen hütet? Vertritt sie damit nicht selbst ein anmaßendes Verständnis der Religionen und einen versteckten Absolutheitsanspruch ihnen gegenüber? Vor diesem Hintergrund wirft G. Neuhaus dem Pluralismus vor, dass in ihm nicht selten (unter dem Anspruch der Toleranz und der Rücknahme des christlichen Absolutheitsanspruchs) unbewusste und darum unkontrollierte Absolutheitsansprüche zum Zug kommen. Der Pluralismus vertritt also demzufolge selbst seine Position mit einem unbewussten und deshalb umso problematischeren Absolutheitsanspruch und will ihn anderen aufdrängen.<sup>27</sup> In diesem Kontext stellt auch Verweyen fest: „Gegenüber Unbedingtheitsbehauptungen zeigt der Pluralismus die ganze Unerbittlichkeit seiner milden Intoleranz.“<sup>28</sup>

4.) Wirkt der Pluralismus gar als Fundamentalismusverstärker (H. Verweyen)? So zeigt beispielsweise G. Neuhaus auf, dass innerkirchlich die Betonung des Pluralismus, Christus sei nicht „der Weg, die Wahrheit und das Leben“, sondern eben nur ein Weg, eine Erscheinungsform der Wahrheit und eine Weise des Lebens gerade dazu führte, in Bezug auf die Texte des Zweiten Vatikanums mehr ein exklusives Verständnis in den Vordergrund zu rücken.<sup>29</sup>

Auch von Seiten der dramatischen Theologie ergeben sich Anfragen an das pluralistische Konzept.

---

<sup>26</sup> Neuhaus, Weltfrieden, 85f.

<sup>27</sup> Vgl. Neuhaus, Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch, 282-286.

<sup>28</sup> Verweyen, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, 137.

<sup>29</sup> Vgl. Neuhaus, Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch, 282-286.

### 3 Dramatisches Konzept für die Begegnung der Religionen

Das dramatische Konzept für die Begegnung der Religionen wurde von Józef Niewiadomski, Raymund Schwager und Gerhard Larcher gerade auch in der Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie formuliert.<sup>30</sup> Es stellt den Versuch dar, die Innsbrucker Dramatische Theologie auch für religionstheologische Fragestellungen und Fragen des interreligiösen Dialoges fruchtbar zu machen. Ohne an dieser Stelle die dramatische Theologie als solche umfassend vorstellen zu wollen, seien doch – zur Orientierung für jene, die sich darunter wenig vorstellen können – einige wichtige Aspekte genannt.

Die dramatische Theologie, wie sie von R. Schwager entwickelt und nun von einer Gruppe von TheologInnen weitergeführt wird, ist ursprünglich entstanden als der Versuch, scheinbar widersprüchliche biblische Aussagen über Zorn und Güte Gottes zusammen zu denken, ohne einerseits einfach einige Bibelstellen auszublenden oder gar heimlich aus dem biblischen Kanon zu streichen oder andererseits widersprüchliche Aussagen über Gott einfach unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen. Der Kunstgriff, der es Schwager erlaubte, beispielsweise die Aussagen Jesu über Gott als barmherzigen Vater mit den Gerichtsworten zu vermitteln, bestand darin, Leben und Geschick Jesu in Analogie zu einem Drama zu verstehen. Wie in einem Drama – so Schwager – gibt es auch im Leben Jesu verschiedene Handlungssituationen (Schwager spricht von Akten), die jeweils ein unterschiedliches Handeln und Sprechen zur Folge haben. Will man ein Drama verstehen, muss man die gesamten Handlungszusammenhänge in den Blick nehmen, und nicht nur einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Aussagen. Erst vom gesamten Drama her erschließt sich dessen wahre Bedeutung. So versteht die dramatische Theologie die gesamte Geschichte als ein dramatisches Ringen um Heil und Wahrheit, in dem es wie in einem Drama alle Momente – „Entwicklung, Auseinandersetzung, Spannung, Krise, Niederlage und letztliche Versöhnung“<sup>31</sup> gibt. Ihren verdichtenden Höhepunkt erreicht diese Geschichte in Leben und Geschick Jesu. Unter Aufnahme zahlreicher Motive aus der jüdischen Tradition offenbart sich in diesem Lebensdrama Jesu Gott als ein Gott der gewaltfreien Liebe.

---

<sup>30</sup> Vgl. Schwager, Offenbarung als dramatische Konfrontation, 83.

<sup>31</sup> Schwager, Dramatisches Kirchenverständnis, 186.

Welchen Beitrag kann nun die dramatische Theologie für ein Konzept für die Begegnung der Religionen leisten?

### 3.1 Zur Einschätzung der Ausgangssituation für die Begegnung der Religionen

Zunächst einmal geht auch die dramatische Theologie – ebenso wie die Pluralistische Religionstheologie – von der Tatsache des empirisch erlebten Pluralismus der Religionen und Kulturen in einer zunehmend zusammenwachsenden Welt – im *global village* – aus. Dieser Pluralismus bildet in ihrer Einschätzung eine große, neue Herausforderung für den konfessionellen Glauben. So schreibt Niewiadomski: „Die hautnah erlebbare Vielfalt scheint den traditionellen Anspruch, ‚die richtige Religion zu haben‘, automatisch in Frage zu stellen.“<sup>32</sup> Es handle sich um eine Situation, die mit einer Erfahrung des kleinen Prinzen bei Saint-Exupéry verglichen werden könne: Als dieser ein Feld voller Rosen entdeckt, erfährt er diese Rosen zunächst als eine Bedrohung für die Liebe zu ‚seiner‘ Rose, die er bisher für einmalig gehalten hat. Doch der Fuchs vermag mit seiner Weisheit – die der Argumentation der pluralistischen Religionstheologie nicht unähnlich ist – die Einmaligkeit der einen Rose im Kontext der Lebensgeschichte des kleinen Prinzen zu retten: Die eine Rose sei für den Prinzen deshalb ganz anders – ja einmalig und einzigartig – weil er sich mit ihr vertraut gemacht habe, aufgrund der Zeit, die er mit ihr verbracht und der Erfahrungen, die er mit ihr gemacht habe.

Diese Argumentation scheint auf der Ebene der individuellen Biographie zunächst zwar plausibel, doch – fragt Niewiadomski weiter: „Genügt diese Logik, um die ‚alte‘ Glaubensüberzeugung, die sich vom Anspruch der Wahrheit getragen wusste und diesen auch kulturpolitisch zu übersetzen suchte, im modernen Kontext theologisch neu zu deuten? Bietet sie eine ausreichend solide Basis für den interreligiösen Dialog?“<sup>33</sup>

#### 3.1.1 Das globale Dorf und sein latentes Konfliktpotential

Aus dramatischer Perspektive ist zu bedenken, dass der Dialog der Religionen nicht in einem neutralen, luftleeren Raum geschieht, sondern im Kon-

---

<sup>32</sup> Niewiadomski, *Begegnung von Religionen*, 83.

<sup>33</sup> Niewiadomski, *Begegnung von Religionen*, 84.

text der auf Vereinheitlichung drängenden Weltzivilisation des globalen Dorfes. Diesen Kontext berücksichtigt die pluralistische Religionstheologie kaum. Ihn zu bedenken ist jedoch wichtig, da das *global village* selbst kein neutraler und konfliktfreier Raum für die Begegnung der Religionen ist. Vielmehr ist es ein Raum, der – wenn auch oft unterschwellig – geprägt ist von Nachahmung, Rivalität, Konkurrenz und Hegemonialbestrebungen; ein Raum, in dem ein großes Konfliktpotential vorhanden ist, das oft nicht anders verarbeitet wird als durch die Jagd nach Schuldigen und Sündenböcken. Wenn man dies bedenkt – zum Beispiel die Reichums- und Wirtschaftsverteilung im *global village* – dann wird schnell klar, dass es eben kein neutraler Kommunikationsraum ist, wo sich alle ohne weiteres „auf gleicher Ebene“ begegnen können. Dies gilt es auch in Bezug auf die Begegnung der Religionen zu berücksichtigen: Denn jeder Dialog zwischen den Religionen wird immer schon mitgeprägt sein von unterschwelligem oder expliziten Rivalitäten.

### 3.1.2 Die Oberreligion des Marktes und der Medien

Das globale Dorf, das geprägt ist durch den szientistisch-technischen Fortschritt und seine marktwirtschaftliche Logik bzw. Eigengesetzlichkeit nimmt zudem in steigendem Maße quasi-religiöse Züge an: dem archaischen Heiligen nicht unähnlich erscheint es erschreckend und segensbringend zugleich. Es ist einerseits faszinierend, andererseits fordert es auch massive Opfer, die aber tendentiell verschleiert werden.<sup>34</sup> Das *global village* trägt demnach die Züge des *mysterium tremendum et fascinosum*. Die Heilsversprechen des Marktes und die Weltdeutung der Medien nehmen im *global village* gleichsam die Rolle von neuen „Oberreligionen“<sup>35</sup> ein. Dabei vertreten sie durchaus exklusiv den Anspruch: „Extra mercatum nulla salus. Extra media nulla salus.“ Also: Außerhalb der Welt des Marktes bzw. des Konsums und der Medien gibt es kein Heil. Innerhalb ihrer Grenzen erheben diese „Oberreligionen“ jedoch den Anspruch, dass jeder auf seine Weise selig werden könne. Niewiadomski fasst dies folgendermaßen zusammen: „In

---

<sup>34</sup> Das haben beispielsweise P. Dumouchel und J.P. Dupuy in ihrem Buch *Die Hölle der Dinge* (BMT 9, Thaur 1999), sowie E. Kitzmüller in seinem Buch *Gewalteskalation oder neues Teilen* (BMT 3, Thaur 1996) herausgearbeitet.

<sup>35</sup> Niewiadomski, *Begegnung von Religionen*, 86.

seinem Rahmen duldet der Markt vieles; nur die Alternativen zur Marktlogik selbst sind ihm unerträglich.“<sup>36</sup>

Diese Ausgangssituation für die Begegnung der Religionen ist aus der Perspektive der dramatischen Theologie zu berücksichtigen: „Eine solche Begegnung findet [...] nicht in abstrakter Unmittelbarkeit oder in einem harmlosen *global village* statt, sondern in einer Weltzivilisation mit apokalyptischen Implikationen,“<sup>37</sup> – in einer Weltzivilisation, in der die Logik von Markt und Medien immer mehr als totalitäre Einheitsreligion wirken. Was folgt aus diesem Befund für die Begegnung der Religionen?

### 3.1.3 Die Ohnmacht extremer Positionen angesichts der quasi-religiösen exklusiven Ansprüche von Markt und Medien

Niewiadomski zeigt, dass in dieser Situation extreme Positionen nicht weiterhelfen. So entspricht der *Relativismus* ganz der Logik des Supermarktes im religiösen Bereich. Niewiadomski urteilt:

„die Religiosität des ‚anything goes‘ [...] ist dem hermeneutischen Rahmen des Supermarktes, keineswegs aber dem religiösen Erbe verpflichtet, sowohl im Hinblick auf die Logik dessen, was als Religion zu gelten hat, als auch im Kontext der subjektiven Glaubensentscheidung. Der Supermarkt mit seinem totalitären Anspruch stuft ‚Gott‘ unter die vielen Seelentröster und Analgetica ein. Er nivelliert die Religionen zu einem gesichtslosen ‚göttlichen Eintopf‘, in dem alles irgendwie wahr ist, solange es nur als anspruchslos und ‚heilsam‘ erlebt wird.“<sup>38</sup>

Die *Pluralistische Position* lehnt zwar diesen Relativismus ab, vermag aber der quasi-religiösen Logik des Marktes nicht zu widerstehen, da sie die Unter- und Überordnungsverhältnisse im *global village* ausblendet und deshalb in der kritischen Funktion gegenüber der gegenwärtigen Weltzivilisation versagt.

Auch das dem Relativismus entgegengesetzte Extrem des *Fundamentalismus*, der sich dem Dialog der Religionen verweigert, hält dem totalitären Anspruch des *global village* nicht stand, sondern wird von diesem problem-

---

<sup>36</sup> Niewiadomski, *Begegnung von Religionen*, 87.

<sup>37</sup> Larcher, *Hermeneutisch-theologische Elemente*, 107.

<sup>38</sup> Niewiadomski, *Begegnung von Religionen*, 89.

los integriert: Er wird entweder als eine Art von musealen religiösen Resten betrachtet, quasi als religiöse Folkloreveranstaltung, oder er wird als eine „Schublade“ zur „Einordnung“ und Erklärung des Befremdlichen, Bedrohlichen, Furchterregenden benutzt. Damit übernimmt dann auch der Fundamentalismus eine die Logik des Weltdorfes letztlich stützende Funktion.

Daraus schließt Niewiadomski, dass der normative Rahmen für die Begegnung der Religionen nicht aus dem auf Relativität aller Religionen drängenden *global village* kommen darf, sondern aus den Religionen selbst kommen muss.

### 3.2 Das dramatische Potential der jüdisch-christlichen Tradition

#### 3.2.1 *Die Auseinandersetzung mit anderen Heils- und Wahrheitsansprüchen gehört zum Kern der jüdisch-christlichen Offenbarung*

Für die jüdisch-christliche Tradition ist die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Heils- und Wahrheitsansprüchen nichts Neues, sondern gehörte seit jeher zum Wesen der Offenbarung: So hat sich das Gottesbild Israels erst langsam – in der kritischen Auseinandersetzung mit den Heils- und Wahrheitsansprüchen anderer Religionen entwickelt und ist an dieser Auseinandersetzung gereift. Ein Beispiel, das dabei von R. Schwager immer wieder erwähnt wurde, ist das des babylonischen Exils. Gerade in dieser Situation, da das Volk Israel als besiegt in einem fremden Land mit einem äußerst faszinierenden Götterglauben gelebt hat, hat sich der Monotheismus (im Unterschied zur Monolatrie) endgültig durchgesetzt. D.h. der eine Gott Jahwe wurde immer mehr als Schöpfer der gesamten Welt und als Herr der Geschichte verstanden.

Es kam also in dieser kritischen Auseinandersetzung weder zu einer einfachen Anpassung noch zu einer generellen Ablehnung, die sich den äußeren Herausforderungen einfach verweigert und ihnen gegenüber die Augen schließt, sondern zu einer Konfrontation, in der sowohl eigene als auch fremde Ansprüche verändert und transformiert wurden.

Vor diesem Hintergrund vertritt die dramatische Theologie die Position, dass nicht oberflächliche Versöhnung und Konfliktverdrängung zu wahren Frieden führen, sondern nur jenes dramatische und gewaltfreie Austragen bzw. Ausleiden des Konfliktes, das sich bei großen Gestalten des alten Testaments (Gottesknecht) zeigt, und das in Jesus seinen verdichtenden Höhe-

punkt erreicht. Von daher ist für ein dramatisches Konzept für die Begegnung der Religionen, wie es von Schwager vorgeschlagen wurde, die Haltung Jesu – sein dramatisches Leben und Geschick – zentral. Deshalb möchte ich an dieser Stelle auf das als Heilsdrama in fünf Akten verstandene Leben und Geschick Jesu zurückkommen.

### *3.2.2 Das Heilsdrama als dramatischer Konflikt par excellence*

Im ersten Akt verkündet Jesus durch die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft Gott als einen Vater, der sich allen Menschen in voraussetzungsloser und verzeihender Liebe zuwendet. Im Namen dieses Gottes will Jesus die Menschen zu einer neuen Gemeinschaft sammeln, in der alle Mauern der Feindschaft überwunden werden. Doch diese „Botschaft von der unbedingten Güte Gottes stößt [...] bald auf Widerstand, auf Missverständnisse, Passivität und offene Ablehnung“<sup>39</sup>. Angesichts dieser neuen Situation, dem zweiten Akt im Drama, reagiert Jesus nicht nur, indem er seine Gegner zum Dialog einlädt, sondern indem er sie mit scharfen Gerichtsworten vor dem totalen Heilsverlust warnt. Wichtig ist dabei festzuhalten, dass Schwager diese Gerichtsworte als Warnung nicht vor einem Gericht Gottes über die Menschen sondern als Warnung vor einer drohenden gegenseitigen Selbsterstörung der Menschen versteht.<sup>40</sup>

Doch die Gerichtsworte Jesu führen nicht dazu, dass sich die Menschen bekehren. Alles Böse, das Jesus bei den Menschen aufgedeckt hat, wird vielmehr auf ihn selber abgeschoben.

„Er wurde lügnerisch verurteilt und gewaltsam hingerichtet (3. Akt). [...] Auf die drohende und erlittene Gewalt antwortete er aber nicht mit Gegengewalt. Trotz seiner herausfordernden Verkündigung blieb er im eigenen Tun ganz der Botschaft von der Feindesliebe und Gewaltfreiheit verpflichtet. Als Opfer der Gewalt betete er zu seinem Vater für seine Feinde. Leidend und sterbend erhob er damit den Anspruch, dass sein Gott auch angesichts größten Unrechts und tödender Gewalt immer ein Gott der Gewaltfreiheit und Feindesliebe bleibt.“<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, 96.

<sup>40</sup> Diese Deutung erhält ihre letzte Begründung allerdings erst von Ostern her.

<sup>41</sup> Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, 96f.

Indem der Vater Jesus zu Ostern (vierter Akt) auferweckt, spricht er in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und denen, die ihn getötet haben, ein Urteil zugunsten des Gekreuzigten. Dieses ist aber gleichzeitig ein Urteil zugunsten der Sünder, für die Jesus sterbend eingetreten ist. Da er den Auf-erstandenen mit der Botschaft des Friedens und der Versöhnung zu den Menschen zurücksendet, erweist sich der Vater wirklich „als ein Gott der Gewaltfreiheit und der Feindesliebe“<sup>42</sup> und es bestätigt sich, dass die Gerichtsworte nicht vor einem Gericht Gottes über die Menschen, sondern vor der menschlichen Selbsterstörung warnen.

Durch das Kommen des Pfingstgeistes im fünften Akt werden die Jünger dazu befähigt, ihren Glauben auf gewaltfreie Weise gegenüber jenen zu bezeugen, die Jesus abgelehnt haben.

„Der tödliche Konflikt, den Jesus durch seine Botschaft ausgelöst hatte, sollte so auf tieferer Ebene überwunden werden. Das Programm der Sammlung, mit dem Jesus seine Verkündigung begonnen hatte, wurde – bei voller Integrierung des tödlichen Konfliktes und seiner Lösung an Ostern – auf neue Weise fortgesetzt.“<sup>43</sup>

### 3.2.3 *Einige Anfragen an ein pluralistisches Religionsverständnis*

Aus diesem dramatischen Verständnis von Leben und Geschick Jesu folgen für Schwager einerseits weitere Anfragen an die pluralistische Religions-theologie, andererseits aber auch weitere Optionen für die Begegnung der Religionen. Diese sollen im Folgenden auszugsweise vorgestellt werden<sup>44</sup>:

In Bezug auf die pluralistische Religionstheologie gibt Schwager folgendes zu bedenken:

1.) Die Deutung der Religionen als Vielfalt von Perspektiven ist zunächst einmal legitim. Allerdings stellt sich die Frage, ob damit die Auseinandersetzung bzw. der Dialog bereits abgeschlossen ist. Wäre es nicht für das wahre Verständnis der Perspektiven wichtig, diese nicht einfach unver-bunden nebeneinander zu stellen, sondern sie einander zuzuordnen? Man dürfte dann nicht einfach sagen: Wir sehen die eine göttliche Wirklichkeit eben durch verschiedene Linsen. Vielmehr müsste man auf die jeweiligen

---

<sup>42</sup> Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, 97.

<sup>43</sup> Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, 98.

<sup>44</sup> Vgl. Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, 98-106.

Linse reflektieren. Die theologische Tradition hat das auch getan und auf diese Weise die Lehre von der Analogie erarbeitet, die besagt, dass alle Aussagen über Gott immer in analoger Weise zu verstehen sind. Auf diese Weise hat in der Theologie jene Selbstbeschränkung der Erkenntnis, die von der pluralistischen Religionstheologie durch den Hinweis auf die Subjektgeladenheit aller Gotteserkenntnis (Unterscheidung „the real“/das Göttliche an sich und unsere gefilterte Wahrnehmung des Göttlichen) eingefordert wird, schon seit langem einen wichtigen Stellenwert.

2.) Darüber hinaus gibt Schwager zu bedenken, dass es immer wieder Momente gab, wo in größten Krisensituationen solche Linsen zerbrochen sind. Wo diese Brüche nicht einfach nachträglich „zugekleistert“ wurden, konnten sie mit dem Ziel einer radikalisierten Wahrnehmung der letzten Wirklichkeit verarbeitet werden. Als Beispiel kann hier wieder das bereits genannte babylonische Exil gelten.

3.) Ein weiterer Einwand, den Schwager gegen die Argumentation der pluralistischen Religionstheologie erhebt, ist der, dass der universale Anspruch des Christentums nicht gleichbedeutend ist mit einem Anspruch auf moralische Superiorität. Vielmehr seien mit der Offenbarung Gottes gleichzeitig auch dunkle Abgründe im Menschen offen gelegt worden, die sonst oftmals verschleiert bleiben. Die Offenlegung, von der Schwager hier spricht, ist allerdings nicht im Sinne eines Bloßstellens von Menschen oder im Sinne eines moralisierenden Aufdeckens zu verstehen, sondern in der Offenlegung der Wahrheit über die sündhaften Strukturen und Mechanismen, in die alle Menschen verstrickt sind – eine Offenlegung, die befreiend wirkt und gerade jedes moralisierende Anklagen anderer verunmöglicht. Deshalb urteilt Schwager: Von den Offenbarungstexten her ist „nicht zu erwarten, dass die Christenheit in ihrem Durchschnitt moralisch besser wird als andere religiöse Gemeinschaften. In ihr muss ja auf ähnliche Weise das Dunkle in den menschlichen Herzen je neu offengelegt werden. Von der Bibel her ist eher eine Geschichte zu erwarten, die dramatischer verläuft, die selbstgerechter *und* selbstkritischer, erfolgreicher *und* versagender als andere Traditionen ist.“<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Schwager, Offenbarung als dramatische Konfrontation, 100f.

### 3.2.4 Einige Optionen für die Begegnung der Religionen

In Bezug auf die Begegnung der Religionen ergeben sich dann aus dramatischer Perspektive folgende Konsequenzen aus dem Heilsdrama Jesu:

1.) Die Anliegen von *Dialog und wahrer, Feindschaft überwindender Gemeinschaft* sind – gerade wenn man den ersten Akt bedenkt – zutiefst christliche Anliegen, ja das Anliegen der Sammlung und des Dialogs zeigt sich als zentrales Anliegen im Heilsdrama. Gleichzeitig wird aber durch dieses Drama auch deutlich, dass die durch den Dialog entstehende Einheit nur dann eine wahre Einheit ist, wenn diese Einheit nicht auf Kosten Dritter, das heißt auf Kosten von Opfern, erzeugt wird.

2.) Da es in den Hochreligionen – besonders in den monotheistischen Religionen – an zentraler Stelle immer auch um eine Unbedingtheit inmitten des Relativen geht, darf auch diese Unbedingtheit nicht einfach vorschnell zu Gunsten einer harmonistischen Metaperspektive geopfert werden. Offenheit würde sonst mit Unverbindlichkeit oder Unsicherheit verwechselt. Vielmehr braucht es starke Identitäten, um einen realistischen Dialog zu führen: „Zum wahren Dialog gehört, dass man sich mit den gegenteiligen Überzeugungen tief konfrontiert, aber ebenso die eigene Überzeugung offen und ehrlich zu vermitteln vermag.“<sup>46</sup>

3.) Der christliche Glaube ist von zwei polaren Prinzipien, dem logoshaft-christologischen und dem pneumatischen, getragen. Beide schließen sich wechselseitig ein. D.h. zum Christentum und zum christlichen Dialog mit anderen Religionen gehören beide Momente: Einerseits das christologische Moment, das mehr das Wort der Verkündigung ins Zentrum stellt, Menschen zur Bekehrung ruft, dabei mitunter auch auf eine gewaltfreie Weise konfrontierend und konfliktiv wirkt. Andererseits das pneumatische Moment, das vorwiegend darauf ausgerichtet ist, das Gemeinsame und Versöhnende zu entdecken und – nach dem Aufdecken der lebensfeindlichen Mächte – Spaltungen zu überwinden. Beide Momente gehören im Christentum untrennbar zusammen.

4.) Die dramatische Theologie versteht Kirche einerseits als Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu, andererseits aber auch als Gemeinschaft in der Nachfolge der immer wieder auch versagenden Jünger: Für den Dialog mit anderen Religionen ergibt sich daraus, dass sie einerseits die anderen Reli-

---

<sup>46</sup> Schwager, *Der Heilige Geist*, Nr. 1.

gionen herauszufordern hat, dass sie sich aber andererseits auch von diesen immer wieder herausfordern und kritisieren lassen muss. Der Rahmen, in dem diese gegenseitige Herausforderung stattfindet, ist aber kein neutraler: Es ist die durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt hervorgebrachte Möglichkeit der Selbstausslöschung der Menschheit. Vor diesem Hintergrund hat das Christentum den anderen Religionen immer wieder die Frage zu stellen, wie sie es mit den verschiedenen Formen der Gewalt halten, und es hat sich auch selbst dieser Anfrage immer wieder zu stellen.

5.) Auf diese Weise können die Unterschiede zwischen den Religionen dazu beitragen, den eigenen Glauben immer wieder einer kritischen Prüfung zu unterziehen und ihn mehr und mehr vor einschleichenden Tendenzen zur Gewalt oder zur Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Dinge zu reinigen. Die Unterschiede zwischen den Religionen haben damit eine wichtige ideologiekritische Funktion. Schwager bringt diese folgendermaßen zum Ausdruck:

„Das Teuflische, das darin besteht, die Anhänger anderer Religionen spontan zu verteufeln, wird dann am ehesten überwunden, wenn gerade die Unterschiede zwischen den Religionen benützt werden, sich selber stets von neuem zu fragen, ob man tatsächlich dem wahren Gott dient oder heimlich doch wieder irgendwelchen Götzen verfallen ist. [...] Sobald man die erbsündige Tendenz, sich Götzen zu schaffen, durchschaut, können die Unterschiede zwischen den Religionen zu einem besonders wirksamen Mittel werden, den eigenen Glauben stets neu zu reinigen.“<sup>47</sup>

#### 4 Schlussbemerkung

Wenn also der vorliegende Band die Frage stellt: *Religionen: Miteinander oder gegeneinander?*, so wird sich die dramatische Theologie klar zu einem Miteinander bekennen. Zu einem Miteinander aber, das nicht nach einem billigen Konsens auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners sucht, sondern zu einem anspruchsvollen Miteinander, das bereit ist, sich auf die Position des anderen einzulassen und auch die eigene Position offen zu vertreten. Auf diese Weise hofft sie, jenem Absoluten näher zu kommen, auf

---

<sup>47</sup> Schwager, Erbsünde, 185.

das sie selbst nie einen Anspruch hat, von dem sie sich aber selbst ganz in Anspruch genommen weiß.

## Literatur

Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg<sup>37</sup> 1991 (=DH).

Hick, John, Is Christianity the only true religion, or one among others? Talk given to a Theological Society in Norwich, England 2001, unter: [www.johnhick.org.uk/article2.html](http://www.johnhick.org.uk/article2.html) (13.06.06).

———, Religious Pluralism and Islam: Lecture delivered to the Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, in February 2005, unter: <http://www.johnhick.org.uk/article11.html> (13.06.06).

Knitter, Paul, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988.

Kreiner, Armin, Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie, in: Raymund Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 118–131.

Larcher, Gerhard, Hermeneutisch-theologische Elemente für ein dramatisches Konzept interreligiöser Begegnung, in: Raymund Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 107–117.

Neuhaus, Gerd, Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Überlegungen zu einer nachkonziliaren Theologie der Religionen, in: Wilhelm Geerlings und Max Seckler (Hg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, Freiburg i. Br. 1994, 273–293.

———, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg i. Br. 1999.

- Niewiadomski, Józef, Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Kontext, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 83–94.
- Rahner, Karl und Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg i. Br. 1966.
- Schmidt-Leukel, Perry, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 11–49.
- Schwager, Raymund, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola*, Zürich 1970.
- , *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 95–106.
- , *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik* (BMT 4), Münster 1997.
- , *Der Heilige Geist und der interreligiöse Dialog*. 2003, unter: <http://theol.uibk.ac.at/leseraum/kommentar/383.html> (13.06.06).
- Verweyen, Hansjürgen, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?*, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 132–139.