

mationssätze. Sollen die Transformationssätze wirklich transformieren, so müssen sie immer wieder neu und relevant ausgelegt werden. Hier hilft weder eine pietätvolle wörtliche Wiederholung der Sätze noch eine phantasievolle Auslegung. Angemessen sind nur Auslegungen, die die Zeitprobleme ernst nehmen.

Eines der wichtigsten Probleme der Zeit ist das religiöse Problem. Die Menschen sind heute nicht weniger religiös; sie sind anders religiös. Und gerade das Anders-religiös-Sein verlangt, daß man die alten Glaubenssätze sowohl für die christliche Religion wie auch für den indischen Dharma neu auslegt. Neu ausgelegt werden müssen sowohl die christliche Religion wie auch der indische Dharma, aber nicht mehr je für sich, sondern nunmehr mit Rücksichtnahme aufeinander.³⁷

37 Obwohl es angebracht wäre, die Frage der Einzigartigkeit und des Absolutheitsanspruchs Christi hier zu erörtern, ist dies aus Platzgründen nicht möglich. Dafür sei die ausgezeichnete Arbeit von P. F. Knitter, *No Other Name?* erwähnt. Knitter behandelt die verschiedenen Einstellungen in den christlichen Traditionen zu den Weltreligionen und nimmt sie kritisch unter die Lupe. Er macht auch Vorschläge, wie man die Schrift und die betreffenden theologischen Meinungen auslegen sollte.

Paul F. Knitter

Befreiungstheologie der Religionen

Der katholische Theologe Paul F. Knitter, geb. 1939 in Chicago, hat seit Januar 2007 die Paul Tillich Professur für Theologie, Weltreligionen und Kultur am Union Theological Seminary in New York inne: ein katholischer Theologe, der an einer evangelischen Hochschule lehrt: Damit sei bereits ein Charakteristikum seines Werdegangs hervorgehoben.

Nach seinem Studium an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom begann Knitter dort seine Forschungsarbeit als Doktorand, die er unter Karl Rahner an der Universität Münster fortsetzte und 1972 in Marburg am Fachbereich für Evangelische Theologie abschloss. Anschließend lehrte er über 30 Jahre an der jesuitischen Xavier University in Cincinnati, Ohio. Studien- und Vortagsreisen in vielen Ländern verschiedener Kontinente führten jedoch auch zu intensivem Kontakt Knitters mit Menschen anderer Religionen.

In den meisten seiner Publikationen sind der religiöse Pluralismus und der interreligiöse Dialog die zentralen Themen, wie etwa im 1985 erschienenen Werk „No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions“.

In dem vorliegenden Aufsatz fordert Knitter den Dialog zwischen der pluralistischen Theologie der Religionen und der Befreiungstheologie, da ein interreligiöser Dialog, der sich nicht der Armut und Unterdrückung in der Welt als primärer Sorge widmet, zu einer rein mystischen Angelegenheit bzw. einem „hyperakademischen Dialog“ nicht authentischer Religionen verkomme.

Miriam Buse

Befreiungstheologie der Religionen

1987

Unter den vielen „Zeichen der Zeit“, die die Kirchen heute herausfordern, gibt es zwei, die besonders dringliche Anforderungen an die Christen stellen, nämlich die Erfahrung der *vielen Armen* und die Erfahrung der *vielen Religionen*. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die kreativsten und lebendsten Ausdrucksformen christlichen Lebens und Denkens heute die Theologie der Religionen und die Theologie der Befreiung sind, die auf das Problem des religiösen Pluralismus beziehungsweise auf das größere und drängendere Problem von Leiden und Unrecht antworten.

Vertreter dieser Theologien sind jedoch in zwei unterschiedlichen Quartieren der christlichen Kirche aufgewachsen und leben auch weiterhin dort. Nicht, daß es natürliche Barrieren zwischen ihnen gäbe, es ist nur so, daß sie in Anbetracht ihres aktiven Lebens und ihrer zahlreichen Interessen weder Zeit noch Gelegenheit hatten, einander kennenzulernen. Seit einigen Jahren gibt es jedoch Anzeichen dafür, daß die alten Quartiere sich wandeln oder ausdehnen. Heute können und müssen Angehörige dieser beiden theologischen Lager einander kennenlernen, voneinander lernen und bei ihren verschiedenen Projekten zusammenarbeiten. Wenn sie dies tun können, werden sie fähig sein, so glaube ich, noch kreativer und wirkungsvoller zum Leben der Kirche und der Welt beizutragen.

In diesem Aufsatz möchte ich zu zeigen versuchen, warum ein Dialog zwischen Befreiungstheologen und Religionstheologen notwendig ist, und was er verspricht. In Anbetracht meiner eigenen Identität als Religionstheologe und besonders in Anbetracht des Themas dieses Buches¹ wird mein Hauptaugenmerk auf dem liegen, was die Theologie der Religionen von der Theologie der Befreiung lernen muß. Besonders hoffe ich, zeigen zu können, wie Prinzipien und Leitlinien der Befreiungstheologie uns helfen können, uns auf das hinzubewegen, was im Untertitel dieses Buches eine „pluralistische Theologie der Religionen“ genannt wird. Bei dem Versuch, Autoren für dieses

1 Anmerkung des Übersetzers: Der Aufsatz entstammt dem von J. Hick und P. F. Knitter herausgegebenen Sammelband „The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions“. Maryknoll (1987).

Buch zu verpflichten, haben John Hick und ich entdeckt, daß es eine eindrucksvolle Phalanx von Unsicherheiten, Zurückhaltung und Einwänden gibt, der man ins Auge sehen muß, wenn man die Behauptung unterstützen oder auch nur erkunden möchte, andere religiöse Traditionen und religiöse Gestalten könnten in gleicher Weise gültig sein wie Christus und das Christentum. Einige der Fragen, die Autoren davon abgehalten haben, an unserem Projekt teilzunehmen, waren: „Ist dieser Schritt wirklich notwendig?“, „Ist er angebracht?“, „Wird er den interreligiösen Dialog fördern oder wird er ihn schwächen?“ Und besonders: „Kann man diesen Schritt tun, ohne aufzugeben oder zu verwässern, was für das christliche Leben und Zeugnis wesentlich ist?“

Ich möchte zu bedenken geben, wie uns Einsichten und Vorgehensweisen der Theologie der Befreiung helfen können, uns mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, wenn nicht gar, sie zu beantworten. Doch zunächst möchte ich den Hintergrund dafür skizzieren, warum die theologischen Quartiere der Befreiung und des religiösen Pluralismus ineinander übergehen.

Die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Theologen der Befreiung und der Religionen

1. Es wird zunehmend deutlich, wie dringend die Theologie der Befreiung und die Theologie der Religionen einander brauchen. Erstens hat das vergangene Jahrzehnt aus der Sicht derer, die mit Befreiung befaßt sind, gezeigt, welche bedeutende und mächtige Rolle die Religion zum Guten und zum Bösen spielen kann, indem sie soziale Veränderung bewirkt. (Man beachte das ganze Spektrum vom schiitischen Islam in der iranischen Revolution über die „Moral Majority“ bei der Einsetzung und Unterstützung der Reagan-Administration bis hin zu den christlichen Basiskirchen bei der Einführung der Revolution in Nicaragua und ihrem Kampf um die Revolution in El Salvador.) Einige würden sogar die breiten philosophisch-anthropologischen Behauptungen Arnold Toynbees und Wilfred Cantwell Smiths unterstützen, daß die Menschheit *nur* durch die Vision, die Motivation und die Kraft, die aus religiösen Symbolen und religiöser Erfahrung kommt, fähig sein wird, ihren angeborenen widerstrebenden Egoismus zu überwinden; nur durch Hoffnung und aufopfernde Liebe, die aus religiöser Erfahrung hervorgehen, werden

Menschen fähig sein, „die Kraft aufzubringen, die Hingabe, die Vision, die Entschlossenheit, die Fähigkeit, Enttäuschungen zu überleben, die notwendig sein werden – die notwendig sind – für die Herausforderung“, eine bessere und gerechtere Welt zu bauen.² Und dies impliziert, was besonders lateinamerikanische Befreiungstheologen schärfer sehen müssen, daß die Befreiungsbewegung nicht nur Religion, sondern *Religionen* braucht! Ökonomische, politische und besonders nukleare Befreiung ist eine viel zu große Aufgabe für eine einzelne Nation, Kultur oder Religion. Eine kulturübergreifende, interreligiöse Zusammenarbeit in der Befreiungspraxis und ein Austausch der Befreiungstheorie ist erforderlich. Dies wird überzeugend von Harvey Cox in seinem Buch „Religion in the Secular City“ vertreten. Nachdem er den größten Teil seines Buches darauf verwandt hat zu zeigen, daß die höchsten Hoffnungen auf eine Bedeutung des Christentums in der säkularen Stadt nicht im Fundamentalismus, sondern in der Befreiungstheologie liegen, dringt er in einem abschließenden Kapitel darauf, daß die Befreiungstheologie nur dann fähig sein wird, ihre Aufgabe zu erfüllen, wenn sie „aus ihren regionalen Begrenzungen“ des westlichen Christentums ausbricht und es lernt, „nicht nur die religiöse Erfahrung ihrer eigenen einheimischen Bevölkerungsgruppen ernst zu nehmen, sondern auch die Erfahrung der Weltreligionen“.³

In der Tat, wenn die Befreiungstheologie in Asien und nicht nur in Lateinamerika Fuß fassen will, dann hat sie keine andere Wahl, als sich dem Dialog mit den östlichen Religionen zu öffnen. Aloysius Pieris aus Sri Lanka erinnert seine lateinamerikanischen Kollegen: „Der Einbruch der Dritten Welt (mit ihren Forderungen nach Befreiung) ist zugleich der Einbruch der nichtchristlichen Welt. Die große Mehrheit der Armen Gottes greift ihren letzten Sinn und symbolisiert ihren Kampf für Freiheit in der Sprache der nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Daher ist eine Theologie, die nicht aus diesem oder durch dieses nichtchristliche Menschsein (und seine Religionen) spricht, der Luxus einer christlichen Minderheit“.⁴

2 W. C. Smith, *The Faith of Other Men*: New York (1962) 127.

3 H. Cox, *Religion in the Secular City*. Toward a Postmodern Theology: New York (1984) 223f.

4 A. Pieris, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*: V. Fabella/S. Torres (eds.), *Irruption of the Third World*. Challenge to Theology: Maryknoll (1983) 113–114.

Mit anderen Worten, eine rein christliche Befreiungstheologie leidet unter der gefährlichen Begrenzung durch Inzucht und den Rückgriff auf nur eine Vision des Reiches. Eine Begegnung mit dem befreienden Potential des Buddhismus und des Hinduismus wird lateinamerikanischen Theologen beispielsweise offenbaren, daß sie vielleicht durch die negative Sicht der Religion überbeeinflusst worden sind, die von den beiden „mächtigen Karlen“ des Westens vorgetragen wurden – von Karl Barth, der die Fähigkeit der Religion leugnete, Offenbarung zu vermitteln, und von Karl Marx, der nicht sah, inwiefern Religion ein Instrument der Revolution sein kann. Zu viele lateinamerikanische Befreiungstheologen (z. B. Segundo und Sobrino) sind gegenüber den „befreienden und revolutionären Potentialen nichtchristlicher Religionen“⁵ verschlossen. Eine weltweite Befreiungsbewegung braucht einen weltweiten interreligiösen Dialog.

2. Andererseits, und das ist sogar noch deutlicher und unbequemer, begannen Religionstheologen in den vergangenen Jahren zu erkennen, wieviel sie von der Theologie der Befreiung nicht nur lernen können, sondern lernen müssen. Eine wachsende Zahl von Theologen der Ersten Welt in Wissenschaft und Kirchen fühlen sich durch die bevorzugte Parteinahme der Befreiungstheologen für die Armen und die „Unpersonen“ erschüttert und herausgefordert. Die Theologen der Ersten Welt sind sich wohl bewußt, daß ihre interreligiösen Dialoge oft auf Gipfeln stattgefunden haben, die über Favelas und Todeschwadronen hinwegsehen. Dank der Ermahnungen und Beispiele ihrer im Befreiungskampf engagierten Nächsten erkennen die Theologen, die sich für den Dialog einsetzen, daß *die* Religion keine authentische Religion ist, die sich nicht der Armut und der Unterdrückung, die unsere Welt heimsuchen, als primärer Sorge widmet. Dialog zwischen nicht authentischen Religionen wird leicht zu einem rein mystischen Unternehmen oder einem interessanten Zeitvertreib, den sich nur Mystiker oder Gelehrte der Ersten Welt leisten können. Es fehlt Wesentliches in einem solchen jenseitigen oder hyperakademischen Dialog.

Theologen, die im interreligiösen Dialog engagiert sind, erkennen auch die Grenzen und Gefahren einer zu enthusiastischen Betonung des Pluralismus. Offene Toleranz anderen gegenüber und eifrige Akzeptanz der Vielfalt kann allzuleicht dazu verleiten, vielleicht

unwissend das zu tolerieren, was Langdon Gilkey in seinem Aufsatz „das Intolerable“ genannt hat.⁶ Dialog und Pluralismus sollten weder die erste Sorge noch Selbstzweck sein. Dorothee Sölle zeigt die Grenzen von Pluralismus und Toleranz auf: „Die Grenzen der Toleranz werden an den Opfern der Gesellschaft offenbar. Die Toleranz endet immer da, wo Menschen verstümmelt, ihrer Würde beraubt, zerstört und vergewaltigt werden.“⁷ Befreiungstheologen würden betonen: Wir machen uns nicht *primär* auf den Weg, um Vielfalt und Dialog zu genießen, wenn wir andere treffen und anderen Religionen begegnen, sondern um Leiden und Unterdrückung zu beseitigen – nicht nur, um Mildtätigkeit zu üben, sondern vor allem, um für Gerechtigkeit zu arbeiten. Gerechtigkeit, so wird uns gesagt, hat Vorrang vor Pluralismus, Dialog und sogar Mildtätigkeit.

Im Lichte des gegenwärtigen Zustands unserer Welt scheinen es daher sowohl grundlegende humanitäre Anliegen als auch die Soteriologien der meisten Religionen zu gebieten, daß eine *bevorzugte Parteinahme für die Armen und die Nicht-Personen* sowohl die *Notwendigkeit* als auch den *primären Zweck* des interreligiösen Dialogs begründet.⁸ Religionen müssen gemeinsam sprechen und handeln, weil sie nur so einen entscheidend wichtigen Beitrag zur Beseitigung der Unterdrückung leisten können, die unsere Erde vergiftet. Dialog ist daher kein Luxus für religiöse Müßiggänger, noch ist er eine „Top-Priorität“, nachdem wir uns um die wesentlichen Dinge gekümmert haben. Interreligiöser Dialog ist wesentlich für weltweite Befreiung.

Unter der Voraussetzung, daß Befreiungstheologen und Theologen des interreligiösen Dialogs einander viel zu sagen haben, möchte ich mich nun darauf konzentrieren, wie uns die Befreiungstheologie helfen kann, das neue Gebiet einer pluralistischen Theologie der Religionen

zu erkunden. Genauer gesagt, ich möchte zeigen, 1. wie die Methode des befreiungsorientierten Denkens einen Kontext und einen Ausgangspunkt für einen Dialog bereitstellt, der absolutistische Positionen vermeidet und die genuinen Unterschiede und die Gültigkeit anderer respektiert und gleichwohl nicht die „glitschigen Hänge des Relativismus“ hinabrutscht, und ich möchte zeigen, 2. wie die Bestandteile der Befreiungstheologie uns befähigen können, „angemessen“ auf eine pluralistische (d.h. über eine exklusivistische und inklusivistische hinausgehende) Christologie zuzugehen, ohne den Kontext und die Kraft der christlichen Tradition oder des Zeugnisses aufzugeben.

Ich werde das „blanke Gerippe“ dessen, was eine Befreiungstheologie der Religionen sein könnte, darbieten. Wenn ich das tue, illustriere ich, wie ich annehme, was Befreiungstheologen seit langem sagen, nämlich, daß ihre theologische Methode nicht nur für Lateinamerika oder die Dritte Welt gedacht ist, sondern daß sie die Art und Weise beeinflussen kann und sollte, in der Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen in der Ersten Welt praktiziert wird. Von ihrem Ansatz und ihrer Methode her ist die Befreiungstheologie für die gesamte Kirche gedacht.

Grundlagen für einen pluralistischen, nicht-relativistischen Dialog

Theologen, die behaupten, das Christentum bedürfe einer neuen Weise, sich auf andere Religionen zu beziehen, versuchen einen interreligiösen Dialog voranzutreiben, der genuin *pluralistisch* sein wird – einen Dialog, der im voraus festgelegte absolutistische oder endgültige Positionen vermeiden wird, um zuzulassen, daß alle Teilnehmer eine gleichermaßen gültige Stimme haben und daß jeder Teilnehmer wirklich soviel wie möglich von dem hören kann, was der andere sagt. Doch die Vorkämpfer eines solchen pluralistischen Dialogs sind sich wohl der Gefahr bewußt, daß diese Art des Gesprächs leicht auf einen relativistischen Brei hinauslaufen kann, bei dem Vielfalt Beliebigkeit bedeutet und niemand wertende Urteile fällen kann. Es gibt drei Wege, auf denen eine Befreiungstheologie der Religionen Dialogtheologen helfen kann, den Reichtum des Pluralismus zu bewahren, ohne zuzulassen, daß er sich in relativistischen Brei auflöst.

6 L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*: J. Hick/P. F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll (1987) 44.

7 D. Sölle, *Strength of the Weak. Toward a Christian Feminist Identity*. Philadelphia (1984).

8 Weiter unten werde ich nachdrücklich darlegen, daß gemeinsame befreiende Praxis, die aus gemeinsamer bevorzugter Parteinahme für die Unpersonen hervorgeht, nicht nur den *primären Zweck*, sondern auch eine *Bedingung der Möglichkeit* und den *ersten wesentlichen Schritt* für den interreligiösen Dialog begründet. Befreiende Praxis ist in gewissem Sinne die Substanz des Dialogs unter den Weltreligionen – das, woraus gemeinsames Gebet, gemeinsame Meditation und gemeinsame Reflexion und Lehre entspringen können.

1. Befreiungstheologen begeben sich mit einer „Hermeneutik des Mißtrauens“ in den hermeneutischen Zirkel, d. h. in den fortgesetzten Versuch, das Wort Gottes auszulegen und zu hören. Sie erinnern sich selbst argwöhnisch daran, wie leicht, ja, wie unvermeidlich Auslegungen der Schrift und Lehraussagen zur *Ideologie* werden, zu einem Mittel, die eigenen Interessen auf Kosten anderer durchzusetzen. Allzuoft ist die Wahrheit, die wir als „Gottes Willen“ oder als göttlich offenbart verkünden, in Wirklichkeit unser eigener getarnter, unbewußter Wille, den *status quo* aufrecht zu erhalten oder unsere eigene Kontrolle der Lage oder unsere eigene kulturelle und ökonomische Überlegenheit zu verteidigen. Ein solcher subtiler Mißbrauch der lebendigen Tradition ist, wie die Befreiungstheologen uns sagen, eine ständig lauernde Gefahr in jeglicher Lehre, wenn nicht ein getarntes Faktum. Daher ist ihr erster Schritt, wenn sie die Aufgabe der Auslegung des Wortes Gottes anfassen, mißtrauisch zu sein und die Ideologien aufzuspüren, die in einem gegebenen christlichen Kontext wirksam sein mögen. Ideologisierte Lehre und Praxis müssen zuerst entdeckt und revidiert werden, bevor Gottes Stimme in der Tradition und in der Welt wirklich gehört werden kann.⁹

Religionstheologen müssen viel von einer solchen Hermeneutik des Mißtrauens lernen. Sie würde als ersten Schritt von ihnen verlangen, bei der Ausarbeitung einer christlichen Theologie anderer Religionen oder bei der Begegnung mit anderen Gläubigen hermeneutisch gegenüber ihren vorgegebenen christlichen Positionen bezüglich derer draußen mißtrauisch zu sein. Wie weit hat die traditionelle Theologie der Religionen und insbesondere ihre christologische Basis dazu gedient, ein unbewußtes Verlangen zu bemänteln oder zu entschuldigen, Überlegenheit zu bewahren, zu herrschen oder zu kontrollieren oder andere Traditionen kulturell oder religiös abzuwerten? Warum haben Christen eigentlich so sehr darauf bestanden, an der Lehre des *extra ecclesiam nulla salus* („außerhalb der Kirche kein Heil“) festzuhalten, oder warum haben sie auf der Behauptung bestanden, daß Christus die endgültige Norm für alle anderen Religionen sein muß? Es kann

9 J. L. Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll (1976) 7–9. In einem anderen Sinn können und sollten Ideologien nicht vermieden werden; sie sind nicht notwendigerweise dem Wort Gottes entgegengesetzt. Befreiungstheologen behaupten, daß eine göttliche Ideologie sich durch die Bibel zieht: Gott hat sich auf die Seite der Armen geschlagen. Siehe ebenda 97–124; *ders.*, Faith and Ideologies: Maryknoll (1984) 87–129.

sicher nicht geeignet werden, daß in der Vergangenheit solche Lehren und solche Christologie dazu benutzt wurden; die Unterordnung und Ausbeutung anderer Kulturen und Religionen zu rechtfertigen.

Selbst wenn es weder bewußt noch unbewußte Absicht der Christen ist, bestimmte Lehren dazu zu benutzen, andere Kulturen zu unterwerfen oder ihre religiösen Gefühle zu verletzen, so unterliegen diese Lehren dennoch dem hermeneutischen Mißtrauen der Befreiungstheologen, wenn die Wirkungen dieser Lehren so *sind*. „Orthodoxe“ Lehren, die unethische Früchte bringen, sind, um das mindeste zu sagen, hochgradig verdächtig. Größtenteils können westliche Christen nur im Dialog und durch die Stimmen anderer Kulturen und Religionen beginnen, solches Mißtrauen zu fühlen. Dritte-Welt-Theologen aus Asien beispielsweise teilen uns in keineswegs unsicheren Begriffen mit, daß die Ernte missionarischer Expansion in nicht-europäische Kulturen hinein eine Fülle unethischer Früchte trägt. Sie weisen daraufhin, wie traditionelle Modelle eines christlichen Verständnisses anderer Religionen – sogar die eher inklusivistischen (Rahners „anonymes Christentum“) und liberalen (Küngs „kritischer Katalysator“) Modelle¹⁰ – eine „krypto-kolonialistische Theologie der Religionen“ und den „kulturellen Imperialismus des Westens“ fördern.¹¹

Solche liberalen, inklusivistischen Modelle für den Dialog mit anderen Religionen ähneln stark dem *Entwicklungsmodell* der Ersten Welt zur Förderung wirtschaftlichen Wohlergehens der Dritten Welt. Wie Befreiungstheologen gezeigt haben, führt solche „Entwicklung“ auf subtile, doch wirksame Weise eher zu weiterer wirtschaftlicher Abhängigkeit und Unterordnung als zu wirklicher *Befreiung*. Dies ist in der Tat eine Form des Neokolonialismus. Und wie Tissa Balasuriya schonungslos sagt, führt das dazu, daß man mißtrauisch wird: „Kann das Selbstverständnis von Kirchen, die sexistische, rassistische, reli-

10 K. Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln (1970) 498–515; *ders.*, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“: Schriften zur Theologie X, Einsiedeln (1972) 531–546; H. Küng, *Christ sein*: München 11. Aufl. (1974) 102–104.

11 A. Pieris, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*: V. *Fabella/S. Torres* (eds.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*: Maryknoll (1983) 114; *ders.*, *Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures*, e.g., in Asia: E. *Schillebeeckx/J. B. Metz* (eds.) *Concilium* 153 (1982) 67; J. *Puhadram*, *Christian Faith and Life in a World of Religious Pluralism*: C. *Geffrey* J.-P. *Josua* (eds.) *Concilium* 135 (1980) 103–105.

giöse Unterdrückung und die Unterdrückung von Klassen legitimieren, theologisch wahr sein?"¹²

Genau dieses „hermeneutische Mißtrauen“ gegenüber traditioneller christlicher Theologie der Religionen und speziell gegenüber ihrer christologischen Grundlage treibt viele christliche Theologen dazu, nach einer pluralistischen Theologie der Religionen zu suchen.

2. Wenn die Hermeneutik des Mißtrauens der Befreiungstheologen den Religionstheologen dazu verhelfen kann, die ideologischen Hindernisse für einen wirksameren Dialog beiseite zu räumen, dann kann ein anderer Grundstein der Befreiungstheologie – die bevorzugte Parteinahme für die (oder das hermeneutische Privileg der) Armen – helfen, die komplexen und umstrittenen Fragen bezüglich der Voraussetzungen und des Vorgehens im interreligiösen Dialog zu klären. Manche gelehrte Debatte hat sich um die „Bedingungen der Möglichkeit des Dialogs gedreht“ – d. h. darum, wie wir religiösen Pluralismus verstehen sollten und wie wir im Gespräch so vorgehen, daß jeder beides hat: sowohl *das volle Recht zu sprechen*, als auch die *echte Fähigkeit zu hören*. Die traditionelle Sichtweise war, daß fruchtbarer interreligiöser Dialog wenigstens hypothetisch die Annahme eines gewissen *gemeinsamen Grundes* erfordert, der von allen Religionen geteilt wird – vielleicht eine „gemeinsame Substanz“ innerhalb aller Traditionen (à la A. Toynbee) oder ein „universaler Glaube“ (à la W. C. Smith, B. Lonergan) oder ein gemeinsames, doch undefinierbares „mystisches Zentrum“ (à la W. T. Stace, F. Schuon, T. Merton).¹³

Zeitgenössische Kritiker warnen jedoch davor, irgendetwas Gemeinsames in den Religionen als Grundlage für den Dialog vorzusetzen. Philosophen wie Richard Bernstein und Richard Rorty ebenso wie philosophisch orientierte Theologen wie Francis Schüssler Fiorenza und George Lindbeck¹⁴ formulieren ihre Warnungen bezüg-

lich der Gefahren der „Letztbegründungsideologie“ (foundationalism) oder des „Objektivismus“. In den Worten Bernsteins: „Unter ‚Objektivismus‘ verstehe ich die grundlegende Überzeugung, daß es eine dauernde ahistorische Matrix oder einen Rahmen gibt oder geben muß, auf den wir uns letztlich beziehen können, wenn wir das Wesen der Rationalität, des Wissens, der Wahrheit, der Wirklichkeit, des Gutseins, des Rechtseins (und der religiösen Erfahrung) bestimmen ... Objektivismus ist eng verwandt mit der ‚Letztbegründungsideologie‘ (foundationalism) und der Suche nach einem archimedischen Punkt. Der Objektivist glaubt, daß wir radikalen Skeptizismus nicht vermeiden können, es sei denn, wir können Philosophie, Wissen oder Sprache (interreligiösen Dialog) in rigoroser Weise begründen.“¹⁵

Wir werden von Philosophen gedrängt, der sirenenhaften Verführung des Objektivismus zu widerstehen und unsere Suche nach Grundlagen oder einem „gemeinsamen Grund“ über oder außerhalb der Vielfalt der Ansichten mutig aufzugeben. Philosophische Reife verlangt zu akzeptieren, daß alles Wissen „theoriegeladen“ ist; unterschiedliche Gesellschaften haben unterschiedliche Plausibilitätsstrukturen; jede Religion spricht innerhalb ihres eigenen „Sprachspiels“; die „Protokollaussagen“ der Positivisten – die behaupten zu berichten, was *jeder* beobachten würde – existieren vielleicht gar nicht. So scheint es, daß es keine gemeinsame Substanz oder keinen gemeinsamen Grund gibt, „keinen Weg von ‚außerhalb‘ einer Tradition, um ihren Sinn und die Wahrheitsansprüche zu beurteilen, die innerhalb derselben erhoben werden. Verschiedene religiöse Traditionen und Schemata des Glaubens oder Unglaubens spiegeln Rahmenbedingungen, die letztlich inkommensurabel sind.“¹⁶

Aus einer etwas praktischeren Perspektive der Erfahrung spiegeln Theologen wie John Cobb und Raimundo Panikkar diese Philosophen wider. Wenn wir wirklich den Pluralismus ernst nehmen wollen, so ermahnen sie uns, dann müssen wir unsere Suche nach einer „universalen Theorie“ oder einer „gemeinsamen Quelle“ der Religion oder sogar nach „einem Gott“ innerhalb aller Religionen aufgeben. In sei-

F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*. Jesus and the Church: New York (1984) 285–311; G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-liberal Age*: Philadelphia (1985).

15 R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*: Philadelphia (1983) 8.

16 T. B. Oman, *Relativism, Objectivism and Theology*: Horizons 13 (1986) 299.

12 T. Balauriya, *A Third World Perspective: V. Fabella/S. Torres* (eds.), *Doing Theology in a Divided World*: Maryknoll (1985) 202.

13 A. Toynbee, *The Task of Disengaging the Essence from Non-essentials in Mankind's Religious Heritage: An Historian's Approach to Religion*, New York (1965) 262–283; W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*: New York (1964) Kap. 6 u. 7; B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*: New York (1972) 101–124; W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*: Philadelphia (1960); F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*: New York (1975); T. Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*: N. Burton et al. (eds.) New York (1975) 309–317.

14 R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*: Philadelphia (1983); R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*: Princeton (1979);

nem Aufsatz in diesem Band nimmt Panikkar kein Blatt vor den Mund: „Pluralismus läßt kein universales System zu. Ein pluralistisches System wäre ein Selbstwiderspruch. Die Inkommensurabilität unbedingter Systeme ist unüberbrückbar.“¹⁷ John Cobb tadelt John Hick, Wilfred Cantwell Smith und mich: „Das Problem ist die Suche nach dem, was gemeinsam ist. Den Pluralismus wirklich zu akzeptieren heißt, diese Suche aufzugeben. Wenn unsere liberalen Theisten wirklich offen sein wollen, sollten sie einfach offen sein. Die Offenheit wird behindert durch das Bedürfnis, im voraus festzustellen, was wir gemeinsam haben.“¹⁸

Nach diesen Kritikern besteht die Gefahr darin, daß wir wegen unseres Verlangens, eine gemeinsame Substanz oder ein gemeinsames Zentrum nachzuweisen oder herauszuarbeiten, allzu leicht übersehen, was in anderen Religionen wirklich verschieden und daher furchterregend ist. Wie John Cobb vorgeschlagen hat, mag es nicht ein „Unbedingtes“ innerhalb oder hinter allen Weltreligionen geben; es mag sein, daß es zwei gibt – und wir fürchten uns, uns diesem Faktum zu stellen.¹⁹ John Hick hat auch einige schmerzlich treffende Kritik gegen John Hick und mein theozentrisches Modell für einen christlichen Zugang zu anderen Religionen gerichtet. Ich muß gestehen, er hat ziemlich überzeugend gezeigt, daß man anderen Gläubigen, die wie viele Buddhisten nicht einmal über Gott reden möchten oder die das Unbedingte als *Sunyata* erfahren, was nichts oder wenig mit dem zu tun hat, was Christen erfahren und Gott nennen, implizit und unbewußt doch noch immer imperialistisch unser Verständnis der Gottheit oder des Letzten überstülpt, wenn man Gott an Stelle der Kirche oder Christi als gemeinsame Basis für den Dialog vorschlägt.²⁰

Das Argument der Kritiker ist deutlich. Doch wenn sie dieses Argument vorbringen, wenn sie vor den Fallen der „Letztbegrün-

dungsideo-logie“ (foundationalism) und gemeinsamer Substanzen warnen, warnen sie auch vor der gleichfalls drohenden Falle des „radikalen Skeptizismus“ oder eines Relativismus, der Religionen oder Kulturen so in ihre eigenen Sprachspiele oder Plausibilitätsstrukturen einschließt, daß jede Kommunikation zwischen ihnen abgeschnitten wird. Die oben erwähnten Philosophen und Theologen glauben paradoxerweise alle fest an die Möglichkeit und den Wert der Kommunikation und des Dialogs zwischen offensichtlich „inkommensurablen“ Traditionen. Sie suchen einen schwierigen, paradoxen Weg zwischen „foundationalism“ und Relativismus; obwohl es keine vorweg begründeten gemeinsamen Grundlagen gibt, können wir doch miteinander reden und einander verstehen.

Wie dies jedoch funktioniert, ist nicht klar. Cobb und Panikkar (auch Bernstein) scheinen sich eines Habermas'schen Ansatzes zu bedienen; sie werfen sich einfach kaltblütig in den Dialog und vertrauen darauf, daß in der Praxis der Kommunikation selbst der gemeinsame Grund oder gemeinsame Ansichten entdeckt oder geschaffen werden. Obwohl dieser gemeinsame Grund keineswegs fester Boden ist, obwohl er „schwankender Grund“²¹ bleibt, kann er ausreichen, die Inkommensurabilität zu überwinden (z. B. zwischen *Sunyata* und Gott) und kann zu gegenseitigem Verständnis führen, und sogar (wie Cobb uns sagt) zu der „gegenseitigen Transformation“ von Religionen.

Indem sie ihren Glauben an den Wert des Dialogs bekräftigen, versuchen nun viele der Autoren, die zuvor jeden Anschein eines „gemeinsamen Grundes“ vermeiden, zu zeigen, was den Dialog möglich und wertvoll macht und wie man bei der Kommunikation vorgehen sollte. Ich muß sagen, wenn sie dies tun, klingt es so, als suchten sie nach etwas „Gemeinsamem“ in der Religionsgeschichte oder in religiöser Erfahrung. Obwohl er jegliche universale Theorie für Religionen in Abrede stellt, beruft Panikkar sich doch auf eine Aspiration (im wörtlichen Sinne eines *Arems*) oder eine Inspiration (als ein Geist) für alle Religionen.²² Bernstein schlägt ein auf Vernunft gegründetes dialogisches Modell vor, daß von der Vielfalt der Stimmen geteilt wer-

21 M. K. Taylor, In Praise of Shaky Ground. The Liminal Christ and Cultural Pluralism: *Theology Today* 43 (1986) 36–51.

22 R. Panikkar, A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality? L. Swidler (ed.), *Toward a World Theology of Religions*: Maryknoll (1987).

17 R. Panikkar, The Jordan, the Tiber, and the Ganges: J. Hick/P. F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*: Maryknoll (1987) 110; s. auch *ders.*, A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality? L. Swidler (ed.), *Toward a World Theology of Religions*: Maryknoll (1987).

18 J. Cobb, The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding: L. S. Rortner (ed.) *Religious Pluralism*: Notre Dame (1984) 172.

19 J. Cobb, Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism: Philadelphia (1982) 86–90, 110–114; *ders.*, Buddhist Emptiness and the Christian God: *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1979) 11–25.

20 J. Cobb, Beyond Dialogue 41–44.

den kann.²³ Andere Philosophen berufen sich auf einen universalen menschlichen „Brückenkopf“ geteilter Wahrnehmungen und logischer Standards, die eine Grundlage für die Übersetzung zwischen (unterschiedlichen) Perspektiven bereitstellen.²⁴ Obwohl er Buddhismus und Christentum als zwei klar unterschiedene Wege ansieht, vertraut Heinrich Ort darauf, daß sie durch „dieselben Wälder“ führen oder durch eine gemeinsame „Nachbarschaft“.²⁵

Diese Autoren spüren, daß die verschiedenen Religionen im letzten Sinn nicht Äpfel und Orangen sein können, denn wenn sie es wären, wie könnten sie, oder warum sollten sie miteinander reden und arbeiten? Jeder, der den Wert des interreligiösen Dialogs bekräftigt, bestätigt implizit, daß es etwas gibt, das die Religionen der Welt verbindet. Aber das Problem ist, wie kann es gezeigt werden? Wie kann es entdeckt werden? Wie kann man kreativ damit arbeiten?

An dieser Stelle kann eine Befreiungstheologie der Religionen sehr hilfreich sein. Wenn es schon keinen im voraus begründeten gemeinsamen Grund oder keine gemeinsame Substanz gibt, auf die wir uns vor dem Dialog berufen können, gibt es vielleicht einen gemeinsamen *Zugang* oder einen gemeinsamen *Kontext*, mit dem wir den Dialog beginnen können, um unseren gemeinsamen „schwankenden Grund“ zu schaffen. Für Befreiungstheologen wäre dieser gemeinsame Kontext die *bevorzugte Parteinahme für die Armen und die Unpersonen* – d. h. die Entscheidung, mit den *Opfern* dieser Welt und für sie zu arbeiten. Wie es Harvey Cox mit typischer Klarheit ausdrückt: „Für Befreiungstheologen ist der Kampf für die Armen die Grundlage des interreligiösen Dialogs.“²⁶

Der Grund dafür, daß die bevorzugte Parteinahme für die Armen eine solche Basis bereitstellt, hat mit den epistemologischen Behauptungen der Befreiungstheologie zu tun – d. h. mit dem hermeneutischen Privileg der Armen. „Lateinamerikanische Befreiungstheologie,

Black Theology und feministische Theologie behaupten alle, daß die Erfahrung der Unterdrückten eine privilegierte hermeneutische Grundlage ist und daß die Identifikation mit den Armen der erste Akt zum Verständnis entweder der Bibel oder unserer heutigen Welt sei.“²⁷ Und wir könnten hinzufügen: Es ist „der erste Akt religiös Gläubiger, einander zu verstehen“. Die Befreiungstheologen sagen uns, daß ohne Hingabe an die Unterdrückten unsere Erkenntnis defizitär bleibt – unsere Erkenntnis unserer selbst, anderer und des Unbedingten. Dies soll nicht implizieren, daß wir die Wahrheit nur in solcher Hingabe kennen können, vielmehr heißt das, daß ohne diese Parteinahme für die Armen die Wahrheit, die wir kennen, bestenfalls unvollkommen, defizitär und gefährlich ist.

Wegen ihrer hermeneutischen Priorität und Stärke bildet die bevorzugte Parteinahme für die Unterdrückten daher (wenigstens in der gegenwärtig existierenden Welt) die wirksame Bedingung der Möglichkeit des Dialogs – also das, was unterschiedlichen Religionen ermöglicht, miteinander zu sprechen und einander zu verstehen. In anderen Worten, wenn die Religionen der Welt Armut und Unterdrückung als gemeinsames Problem anerkennen können und wenn sie eine gemeinsame Verpflichtung (in unterschiedlichen Formen ausgedrückt) übernehmen können, solche Übel zu beseitigen, werden sie eine Basis haben, von der aus sie über ihre Inkommensurabilitäten und Unterschiede hinausgehen können, um aufeinander zu hören, einander zu verstehen und möglicherweise in diesem Prozeß verändert zu werden.

Es ist wichtig, die Unterschiede zwischen dem, was hier vorgeschlagen wird, und dem „Objektivismus“ und „Foundationalismus“ zu erkennen. Die grundlegende Parteinahme für die Armen und Unpersonen dient nicht als „Grundlage“ oder „archimedischer Punkt“ oder feuersicheres Kriterium für Urteile, sondern als Zugang, Kontext und Ausgangspunkt, der selbst zu klären ist, während er neuen gemeinsamen Boden für das Verstehen klärt und schafft.

Wenn dies alles Sinn hat, können wir, denke ich, einen Schritt weiter gehen. Statt nach „einem Gott“ oder „einem Unbedingten“ oder einer „gemeinsamen Substanz“ oder einem „mystischen Zentrum“ in allen Religionen zu suchen, können wir einen *gemeinsamen Ort religiöser*

23 R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*. Science, Hermeneutics and Praxis: Philadelphia (1983), 172.

24 M. Hollis, *The Social Destruction of Reality*: M. Hollis/S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*: Cambridge (1984) 67–86; S. Lukes, *Relativism in its Place*: ebenda 261–305.

25 H. Ott, *The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, the Concept of a "Dialogical Theology" and the Possible Contribution of Heideggerian Thought*: Japanese Religions (Sept. 1980) 87–91, 96.

26 H. Cox, *Religion in the Secular City*. Toward a Postmodern Theology: New York (1984) 230

27 L. Cormie, *The Hermeneutical Privilege of the Oppressed*: Catholic Theological Society of America Proceedings 33 (1978) 78.

Erfahrung anerkennen, der nun allen Religionen der Welt zugänglich ist. Innerhalb des Kampfes für Befreiung und Gerechtigkeit, den sie mit den und für die vielen verschiedenen Gruppen unterdrückter Menschen führen, können Gläubige unterschiedlicher Traditionen gemeinsam und doch verschieden erfahren, was ihre Entschlüsse begründet, ihre Hoffnungen inspiriert und ihre Handlungen leitet, um Ungerechtigkeit zu überwinden und Einheit zu fördern. Aloysius Pieris weist darauf hin, daß in unserer gegenwärtigen Welt der Kampf für Befreiung und Veränderung dieser Welt eine interkulturelle und interreligiöse Grundlage für Definition und Mitteilung religiöser Erfahrung zwischen allen Religionen abgibt: „Ich schlage vor, daß der religiöse Instinkt als revolutionärer Drang, als psychosozialer Impuls definiert wird, eine neue Menschheit hervorzubringen ... Es ist dieser revolutionäre Impuls, der die Substanz des *homo religiosus* begründet und daher definiert.“²⁸

Vielleicht kann der Kampf für Gerechtigkeit eher als das Kloster oder der Berg des Mystikers die Arena werden, in der Hindus und Muslime, Buddhisten, Christen und Juden spüren, was sie vereint, wo sie beginnen können, darüber zu sprechen. Eine Kommunikation über die Lehre zwischen Gläubigen verschiedener Wege ist nicht nur durch das möglich, was Thomas Merton eine *Kommunikation der mystisch-kontemplativen Erfahrung*²⁹ nannte, sondern auch und besonders durch eine *Kommunikation der befreienden Praxis*. In den Worten von M. M. Thomas: „Die gemeinsame Antwort auf die Probleme der Humanisierung der Existenz in der modernen Welt ist in unserer Zeit der fruchtbarste Eingangspunkt für ein Treffen der Religionen in der *spirituellen Tiefe*, eher als irgendeine gemeinsame Religiosität oder ein gemeinsames Gefühl für das Göttliche.“³⁰

Eine solche Behauptung entspricht dem Insistieren der Befreiungstheologen darauf, daß lehrmäßige Klarheit nur innerhalb befreiender Praxis und durch sie erreicht werden kann. Um daher in

28 A. Pieris, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*: V. Fabella/S. Torres (eds.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*: Maryknoll (1983) 134.

29 T. Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*: N. Burton et al. (eds.) New York (1975) 309–317.

30 M. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths*, zitiert nach R. H. Drummond, *Toward a New Age in Christian Theology*: Maryknoll (1985) 129, Hervorhebung von P. F. Knitter.

die schwierige Diskussion darüber eintreten zu können, ob es eine „gemeinsame Substanz“ oder einen „gemeinsamen Grund“ in allen Religionen gibt, um wissen zu können, ob „Gott“ und „*Sumyata*“ am Ende etwas gemeinsam haben könnten, müssen wir nicht nur zusammen beren und meditieren, sondern vor allem zusammen mit den Unterdrückten und für sie agieren. John Cobb hat daher recht: Vor dem Dialog können wir nicht wissen, was den Religionen „gemeinsam“ ist – aber Dialog wird nun nicht nur als gemeinsames Gespräch oder Gebet verstanden, sondern als gemeinsame Praxis. „Für Befreiungstheologen“, so sagt uns Harvey Cox in westlichen Bildern, „liegt diese unsichtbare Realität (die hypothetische, transzendente Einheit der Religionen) voraus, nicht unter der Oberfläche oder hinter uns. Sie ist eschatologisch, nicht ursprünglich. Sie erfordert gläubige Liebe und Dienst, nicht esoterische Einsicht.“³¹

Dieses Verständnis der zentralen Rolle der bevorzugten Parteinahme für die Armen und Unpersonen innerhalb des interreligiösen Dialogs bedeutet, daß die Evolution christlicher Haltungen gegenüber anderen Religionen, die ich in meinem Buch *No Other Name?* beschrieben habe, unvollständig ist. Die Evolution, so schlage ich vor, wird zu einer anderen Stufe berufen. Wenn christliche Haltungen sich vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus und zum Theozentrismus entwickelt haben, so müssen sie sich nun auf das zu bewegen, was in christlicher Sprache eine „Orientierung auf das Reich Gottes“ oder universaler „Heilsorientierung“ genannt werden könnte. Für Christen besteht das, was die Grundlage und das Ziel des interreligiösen Dialogs bildet, was gegenseitiges Verstehen und Zusammenarbeit zwischen den Religionen (die „Bedingung der Möglichkeit“) ermöglicht, und was die Religionen im gemeinsamen Diskurs und gemeinsamer Praxis vereint, nicht darin, wie sie auf die Kirche (unsichtbar durch die „Taufe des Verlangens“) oder auf Christus (anonym [Rahner] oder normativ [Küng]) bezogen sind, noch auch darin, wie sie auf Gott antworten oder ihn denken, sondern vielmehr darin, wie weit sie *Soteria* vorantreiben (im christlichen Bild: die *Basileia*) – wie weit sie bei der Förderung menschlichen Wohlergehens engagiert sind und Befreiung zusammen mit den Armen und den Unpersonen und für sie herbeiführen.

Eine christliche Befreiungstheologie der Religionen wird daher als den „gemeinsamen“ (doch noch immer „schwankenden“) Grund oder Ausgangspunkt für religiöse Begegnung nicht *Theos*, das unaussprechliche Mysterium des Göttlichen, sondern vielmehr *Soteria*, das „unaussprechliche Mysterium des Heils“³², vorschlagen. Ein solcher heilsorientierter Ansatz ist, wie es scheint, weniger anfällig (doch niemals völlig immun) gegen ideologischen Mißbrauch, da er nicht seine eigenen Ansichten von Gott oder dem Letzten anderen Traditionen aufzwingt; auf diese Weise stellt er eine Antwort auf Cobbs Kritik des Theozentrismus dar. Ein heilsorientierter Zugang zu anderen Religionen scheint auch im Hinblick auf die Daten der vergleichenden Religionswissenschaft ehrlicher zu sein. Denn obwohl die Religionen der Welt eine divergente Verschiedenheit von Modellen für das Unbedingte beinhalten – theistische, meta-theistische, polytheistische und atheistische –, bleibt die gemeinsame Stoßrichtung jedoch *soteriologisch*, die Sorge der meisten Religionen richtet sich auf *Befreiung* (*vimukti*, *moksha*, *nirvana*), nicht so sehr auf die Spekulation über einen hypothetischen (göttlichen) Befreier³³.

In seiner Kritik am ersten Entwurf dieses Aufsatzes warnte John Cobb jedoch weiterhin: „Einseitig eine solche Bedingung (d.h. die bevorzugte Parteinahme) von christlicher Seite für den Dialog aufzustellen, ist eine Fortsetzung des Imperialismus, dem Knitter entgegentritt ... er scheint zu sagen, daß der Dialog nur mit denen sucht, die sein Verständnis des Heils teilen.“ Cobbs Ermahnungen sind wichtig. Sie helfen klarzustellen, daß die bevorzugte Parteinahme für die Unterdrückten nicht als eine *absolute Bedingung* für den interreligiösen Dialog *erzungen* werden kann; vielmehr wird sie als *Einladung* zu einem authentischen und effektiven Dialog angeboten oder vorge schlagen. Ich *fordere* nicht, daß andere Religionen die Sorge für das Leiden unterdrückter Völker als einen Ausgangspunkt für die interreligiöse Begegnung akzeptieren; aber ich vermute und ich gebe zu bedenken, daß sie es können und auch wollen. Meine Vermutungen werden gestützt durch die Behauptung von Pieris, daß die Religionen der Welt viel mehr gemeinsame Ausgangspunkte in ihren Soteriologien teilen als in ihren Theologien. Wie im nächsten Abschnitt betont

wird, sage ich, wenn ich *Soteria* als Kontext oder Ausgangspunkt für den Dialog vorschlage, damit gewiß nicht, daß es nur einen Weg gibt, „Heil“ zu verstehen, oder daß mein christliches Verständnis davon endgültig oder normativ ist. Man beginnt auf „schwankendem“ Grund, der im Dialog gefestigt werden muß; *nachdem* man begonnen hat, kann der Ausgangspunkt geklärt oder korrigiert werden. Aber man *hat* keinen Ausgangspunkt.

3. Harvey Cox faßt die praktischen Vorteile eines soteriologischen Ansatzes zusammen und deutet einen weiteren Beitrag an, den er zu einer Befreiungstheologie der Religionen liefern kann: „Im Lichte dieser am Reich Gottes ausgerichteten Sichtweise ... verschiebt sich die ganze Bedeutung der Diskussion zwischen Menschen verschiedener Religionen. Der Zweck des Gesprächs wird ein anderer. Interreligiöser Dialog wird weder zu einem Selbstzweck noch zu einer ausschließlich religiösen Suche, sondern zu einem Schritt in Vorwegnahme der Gerechtigkeit Gottes. Er wird zur Praxis. Ähnlichkeiten und Unterschiede, die erstmals als wichtig erschienen, schwinden, wenn die wirklichen Unterschiede – zwischen denen, deren heilige Geschichten gebraucht werden, um Herrschaft zu perpetuieren, und denen, deren Religion sie für den Kampf gegen Herrschaft stärkt – klarer hervortreten.“³⁴

„Die wirklichen Unterschiede treten klarer hervor“ – Cox deutet an, wie die bevorzugte Parteinahme für die Unterdrückten Akademikern und auch Teilnehmern im Dialog helfen kann, ein weiteres Problem in der Diskussion über religiösen Pluralismus anzupacken: Wie kann man einen radikalen Skeptizismus oder einen erstickenden Relativismus vermeiden, wenn die unabhängige Gültigkeit aller Traditionen und die Gefahr betont wird, die Wahrheit des anderen nach den je eigenen unangemessenen Kriterien zu richten? Wie ist man fähig, entschlossen dem zu widerstehen, was Langdon Gilkey in seinem Beitrag in diesem Band „unerträgliche Formen der Religion und des Religiösen“³⁵ genannt hat? Bisher habe ich erörtert, wie die verschiedenen Religionen einander *verstehen* können. Gibt es auch eine Möglichkeit, daß sie einander *beurteilen* können? In ihren Religionsstudien und -gesprächen erkennen sogar Akademiker, daß sowohl der Zustand

34 H. Cox, Religion in the Secular City 238.

35 L. Gilkey, Plurality and its Theological Implications: J. Hick/P. F. Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions: Maryknoll (1987) 44.

32 A. Pieris, Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures, e.g., in Asia: E. Schillebeeckx/J. B. Metz (eds.) Concilium 153 (1982) 67.

33 A. Pieris, The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology 133.

unserer Welt als auch die Natur des menschlichen Geistes (Lonergan sagt uns, daß Verstehen nichts als eine Stufe zum Urteil ist) es erfordern, daß wir Urteile darüber bilden, wenn auch nur vorläufig, was wahr und falsch, gut oder schlecht – oder wenigstens darüber, was vorzuziehen ist. Wir können, in John Hicks Worten gesagt, der Notwendigkeit nicht ausweichen, „Religionen zu benoten“.³⁶

Doch solche bewertende Urteile zu fordern bedeutet, Ängste vor der Letztbegründungsideologie, dem Neokolonialismus und ideologischem Mißbrauch neu zu wecken. Wo können wir Kriterien für eine Beurteilung oder „Benotung“ finden – Kriterien, die eine eingebaute Sicherung gegen die Verkehrung in ausbeuterische Werkzeuge haben und die allgemeine Zustimmung in der Wissenschaft und in der interreligiösen Begegnung finden können? Lehrmäßige Kriterien, die sich auf die Qualitäten des Letzten oder die Aktivität eines universalen Logos, oder die Gegenwart eines anonymen Christus oder Buddha beziehen, erweisen sich als zu umstritten und anfällig für Ideologie. Kriterien aus der mystischen Erfahrung – Mertons „Kommunion vor Kommunikation“ – sind hilfreich, aber letztlich oftmals schwer anzuwenden.

Könnte eine heilsorientierte Grundlage – die bevorzugte Parteinahme für die Armen und Unpersonen – allgemeine Kriterien bereitstellen, auf die sich eine Vielzahl von Religionen einlassen könnte, um sie als Grundlage dafür zu gebrauchen, sich selbst zu benoten? Hick selbst schlägt das Kriterium der „soteriologischen Effektivität“ vor – das, was „jene grenzenlos bessere Qualität menschlicher Existenz“ fördert, „die aus dem Übergang von der Selbstbezogenheit zur Realitätsbezogenheit erwächst“.³⁷ Stanley Samartha ist der Meinung, daß die Religionen der Welt eine „globale Ethik“ oder einen „Konsens des Gewissens“ formulieren können, der kein „religiöser Obstsalar“ sei, sondern „ein Reihe von Prinzipien über Fragen des Teilens von Macht und Ressourcen innerhalb nationaler Gemeinschaften und international in der Weltgemeinschaft“.³⁸ Hans Küng hat vorgeschlagen, daß der erste Bestandteil einer „ökumenischen Kriteriologie“ zur Bestimmung „wahrer Religion“ das *Humanum* sei – jene „grundlegen-

den Werte und grundlegenden Bedürfnisse“, die wesentlich für das Menschsein sind. „Sollte es nicht möglich sein, mit Berufung auf die gemeinsame Menschlichkeit aller ein allgemeines, grundlegendes ethisches Kriterium zu formulieren, das auf dem *Humanum* beruht, dem wahrhaft Menschlichen, konkret auf menschlicher Würde und den grundlegenden Werten, die ihr zukommen?“³⁹

Eine Befreiungstheologie der Religionen würde solche Vorschläge begrüßen, aber sie würde vor ihrem gefährlichen Mangel an Genauigkeit warnen. Über *wessen Humanum* reden wir? Oder wie Befreiungstheologen hartnäckig fragen: Wer ist der Gesprächspartner dieser Theologen? „Soteriologische Effektivität“, „eine globale Ethik“, das *Humanum* müssen bevorzugt auf die Unterdrückten, die Marginalisierten, die Machtlosen in unserer Welt bezogen werden, und das heißt, daß diese Kriterien in der wirklichen Praxis der Befreiung zu Gunsten der Unterdrückten formuliert und konkretisiert werden müssen. Sonst laufen solche Kriterien Gefahr, in eine unwirksame Theorie oder Ideologie der Ersten Welt zu versinken. Können die Religionen der Welt der Notwendigkeit und dem Wert solcher befreienden Kriterien zustimmen? Die Erklärung der Weltkonferenz über Religion und Frieden in Kyoto (1970) ist ein hoffnungsvolles Zeichen; unter den Überzeugungen, die die Religionen „gemeinsam besitzen“, war „ein Gefühl der Verpflichtung, auf der Seite der Armen und Unterdrückten gegen die Reichen und die Unterdrückten stehen zu sollen“.⁴⁰

Solche heilsorientierten Kriterien brauchen, obwohl sie auf die Armen und die Nichtpersonen bezogen sind, nicht zu einer neuen Form der Letztbegründungsideologie oder zu einem archimedischen Punkt in der Ethik außerhalb der Praxis der Befreiung und des Dialogs zu führen. Wie schon betont, gehen wir nicht von im voraus stabilisierten Absoluta aus. In ihrem Beitrag zu diesem Band hat Marjorie Suchocki erhellend die Komplexität und hartnäckige Vielgestaltigkeit auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis der „Gerechtigkeit“ gezeigt.⁴¹ Heilsorientierte Kriterien dienen daher eher als *heuristische Werkzeuge*, nicht als definierte Grundlage. Die Kriterien dafür, welche Elemente zu echter, vollständiger Befreiung beitragen,

36 J. Hick, On Grading Religions: Religious Studies 17 (1981) 451–467.

37 J. Hick, On Grading Religions 267, s. auch 461–464; vgl. auch J. Hick, The Non-Absoluteness of Christianity: J. Hick/P. F. Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions: Maryknoll (1987) 16–36.

38 S. Samartha, Courage for Dialogue: Maryknoll (1982) 126–167.

39 H. Küng, What Is the True Religion? Toward a Three-dimensional Ecumenical Critique: L. Suidler (ed.), Toward a World Theology of Religions: Maryknoll (1987).

40 Ebenda.

41 M. H. Suchocki, In Search of Justice: J. Hick/P. F. Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions: Maryknoll (1987) 156–160.

können nur in der wirklichen Praxis des Kampfes zur Überwindung von Leid und Unterdrückung und nur in der Praxis des Dialogs erkannt werden. Was sind die Gründe des Leidens, der Unterdrückung? Wie können sie am besten ausgeschaltet werden? Welche Art sozio-kultureller Analyse ist nötig? Welche Art persönlicher Verwandlung oder Veränderung des Bewußtseins ist erforderlich? Die bevorzugte Parteinahme für die Armen stellt keine vorgefertigten Antworten auf solche Fragen bereit. Und doch ist der Ausgangspunkt für eine gemeinsame Bemühung um Antworten in der grundlegenden Parteinahme für die Unterdrückten und die Verpflichtung ihnen gegenüber gegeben.⁴²

Weiterhin sollte man nicht erwarten, wie Hick angedeutet hat, daß man in der Lage ist, eine Note *in globo* für eine ganze Religion zu geben oder Religionen in einer Art ethischen Hierarchie zu klassifizieren, wenn man die heilsorientierten Kriterien der Befreiungstheologie in interreligiösen Gesprächen anwendet.⁴³ Wie W. C. Smith deutlich

42 Ich glaube, daß dies auf die Bedenken John Cobbs in seinem Kommentar zum ersten Entwurf dieses Artikels eingeht: „Wenn sie (die Hindus und Buddhisten) an Befreiung denken, dann haben sie anderes im Sinn als sozialen Wandel, und wie würden uns dieses andere Interesse gern mitteilen. Sie glauben, es sei von äußerster Wichtigkeit für jeden, unabhängig von seiner Wirkung auf die äußeren sozialen Bedingungen. Sollten wir uns weigern, zu hören, weil nach unserem Urteil die Notlage der Armen nun wichtiger ist als die Befreiung des Frommen?“ Natürlich nicht! Mir eini- ger Zurückhaltung gegenüber Cobbs Ausschluß jeglichen sozialen Wandels aus jedem hinduistischen und buddhistischen Verständnis von Befreiung würde ich anerkennen, daß Christen, die sich um soziale Befreiung bemühen, das östliche Insistieren darauf hören sollten, daß solche Befreiung unmöglich oder vergänglich ist ohne Erleuchtung oder religiöse Befreiung – daß man daher auch eine gewisse „bevorzugte Parteinahme“ für persönliche Erleuchtung vollziehen muß. Gleichzeitig hoffe ich, daß Buddhisten und Hindus anerkennen werden (wie es viele tun), daß Erleuchtung, obwohl sie gültig ist ohne Wirkung auf soziale Bedingungen, in der Welt von heute solche Wirkungen besonders für die herbeiführen kann und muß, die am meisten in dieser Welt leiden. Doch was ist mit Religionen, die eine Beziehung zwischen Verwandlung dieser Welt und persönlichem Heil oder Erleuchtung leugnen, die ihre Anhänger dazu aufrufen, jegliches Bemühen für diese Welt aufzugeben und sich nur auf die nächste Welt zu konzentrieren? Im Hinblick auf seinen Beitrag zu diesem Buch würde *Gilkey* dies vielleicht als Beispiel für *unerrätliche* Religion bezeichnen. Wenn es, wie wir oben sagen, Grenzen der Toleranz gibt, dann gibt es auch Grenzen des Dialogs. Höchstens jedoch unserer gegenwärtigen Welt „vorziehen“, nicht mit solchen jenseitsbezogenen Religionen in einen Dialog einzutreten. Wenn oder falls dazu Zeit ist, kann ein solcher Dialog in Zukunft aufgenommen werden.

43 J. Hick, *On Grading Religions*: Religious Studies 17 (1981) 465–467.

gemacht hat, überschreitet die Wirklichkeit der Religion unsere rationalen, westlichen Konstrukte von „Religion“.⁴⁴ Wenn jedoch die Kriterien befreiender Praxis angewendet werden und beispielsweise gefragt wird, wie ein spezieller Hinduglaube oder ein christliches Ritual oder buddhistische Praxis menschliches Wohlergehen fördert und zur Beseitigung von Armut und zur Förderung von Befreiung führt, könnten wir in der Lage sein, im Blick auf verschiedene religiöse Ansprüche oder Praktiken zu gemeinsamen Urteilen über „wahr“ und „falsch“ zu kommen oder darüber, was vorzuziehen sei.

Wenn *Soteria* als Quelle ethischer Kriterien für den interreligiösen Dialog hochgehalten wird, braucht man nicht ideologisch naiv zu sein. Obwohl es allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich der Förderung von Gerechtigkeit und Beseitigung von Unterdrückung geben mag, wird jede Religion oder Tradition ihr eigenes Verständnis davon haben, was *Soteria* und Befreiung mit sich bringen. Wie Gavin D'Costa in seiner Kritik meines Buches hierzu gezeigt hat, bleibt jeder theozentrische oder heilsorientierte Ansatz in gewissem Sinne von Natur aus chrisozentrisch (oder buddhazentrisch, krischnazentrisch, koranozentrisch).⁴⁵ Wir haben alle unsere besonderen Sichtweisen, unsere Perspektiven oder verschiedenen Mittler. Die Kriterien, nach denen wir verstehen, was Befreiung bedeutet oder was echte oder vorgeschäufte Befreiung ausmacht, werden von unseren besonderen Mittlern bereitgestellt. Das Universale, sei es *Theos* oder *Soteria*, wird daher immer durch ein partikulares Symbol oder einen partikularen Mittler erfahren, verstanden und beantwortet. Keinesfalls wird Christus zurückgelassen; er bleibt für Christen der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Was aber den heilsorientierten Ansatz vom chrisozentrischen oder theozentrischen unterscheidet, ist die ausdrückliche Anerkennung dessen, daß vor dem Mysterium der *Soteria* kein Mittler oder Symbol system absolut ist. Die Perspektive der *Soteria*, die von irgendeinem Mittler gegeben wird, bleibt immer offen für Klärung, Vervollständigung, vielleicht Verbesserung durch die Sichtweisen anderer Mittler. Wiederum ist also das Absolute, das, was allem anderen dient und es klärt, nicht die Kirche oder Christus oder gar Gott, sondern vielmehr

44 W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*: New York (1964) 109–138.

45 G. D'Costa, *Review of No Other Name?*: Modern Theology 2 (1985) 83–88; s. auch G. D'Costa, *An Examination of the Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions*: Scottish Journal of Theology 39 (1986) 211–224.

das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Und obwohl Christen das Reich Gottes *durch* Christus verstehen und ihm durch ihn dienen, wird ihnen alles andere einschließlich eines deutlicheren, vielleicht berichtigten Verständnisses des Reiches Gottes *und* Christi zufallen, wenn sie zuerst das Reich und seine Gerechtigkeit suchen. Dies führt uns zu einer Überlegung darüber, wie die Methode der Befreiungstheologie zur Klärung der christologischen Komponente einer Theologie der Religionen beitragen kann.

Befreiungstheologie der Religionen und die Einzigartigkeit Christi

Außer bei der Klärung des Kontexts und des Ausgangspunkts für einen echten pluralistischen interreligiösen Dialog – jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus – kann die Methode der Befreiungstheologie auch dabei helfen, das noch verwickeltere Problem der Einzigartigkeit Christi zu lösen. Wie es scheint, müssen Christen ihr traditionelles Verständnis von Jesus Christus als der endgültigen, definitiven, maßgeblichen Stimme Gottes überarbeiten oder sogar aufgeben, um im voraus festgelegte absolutistische Positionen zu vermeiden, die einen echten pluralistischen Dialog verhindern. Können sie das tun und sich noch Christen nennen? Um zu zeigen, wie eine Befreiungstheologie der Religionen helfen kann, auf solche christologischen Verlegenheiten zu antworten, trage ich die folgenden vier Überlegungen vor.

1. Wie schon erwähnt, besteht die Befreiungstheologie darauf, daß Praxis sowohl der *Ursprung* als auch die *Bestätigung* der Theorie oder der *Lehre* ist. Alle christlichen Glaubensaussagen und Wahrheitsbehauptungen müssen aus der Praxis oder gelebten Erfahrung dieser Wahrheiten erwachsen und dann durch sie wiederum bestätigt werden. Nach der Befreiungstheologie kennt man nicht zuerst die Wahrheit und wendet sie dann in der Praxis an; vielmehr wird Wahrheit in der Aktion, im Handeln wirklich erkannt und bestätigt. Was dies für die Christologie bedeutet, ist von Theologen wie Jon Sobrino und Leonardo Boff klar gemacht worden: Wir können nicht eher erkennen, wer Jesus von Nazareth ist, bis wir ihm nachfolgen, indem wir seine Botschaft in unserem Leben praktizieren.⁴⁶ In diesem Prozeß wurden

46 J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*: Maryknoll (1978) 346–395; L. Boff, *Jesus Christ Liberator*: Maryknoll (1978) 32–48, 264–296.

die neutestamentlichen Titel Jesu formuliert; sie sind die Frucht, die frohe Botschaft, die aus der Erfahrung der Nachfolge erwuchs. Und weil diese Erfahrung sich entsprechend den verschiedenen Gemeinschaften und Kontexten der frühen Kirchen veränderte, wucherten die Titel für Jesus.

Praxis war daher der Ausgangspunkt jeder Christologie. Und sie bleibt das Kriterium jeder Christologie, denn was wir über Jesus wissen oder sagen, muß in wechselnden Kontexten der Geschichte beständig in der Praxis des Lebens seiner Vision bestätigt, geklärt und vielleicht korrigiert werden. In diesem Sinne ist daher nichts endgültig, was wir über Jesus sagen. Wie Leonardo Boff uns sagt, „kann kein Christus begelegter Titel verabsolutiert werden“.⁴⁷

Was dieser Primat der Praxis für eine Christologie des interreligiösen Dialogs bedeutet, ist in einer Bemerkung Jon Sobrinos impliziert: Jesu „Universalität kann nicht auf der Grundlage von Formeln oder Symbolen demonstriert oder bewiesen werden, die in sich universal wären: z. B. dogmatische Formeln, das Kerygma als Ereignis, die Auferstehung als universales Symbol der Hoffnung usw. Die wirkliche Universalität Jesu zeigt sich nur in ihrer konkreten Verkörperung“.⁴⁸

In anderen Worten, die christliche Überzeugung und Verkündigung, daß Jesus Gottes endgültiges und maßgebliches Wort für alle Religionen ist, kann nicht nur auf traditioneller Lehre oder persönlicher, individueller Erfahrung beruhen. Nur auf der Grundlage dessen, daß man uns dies gesagt hat oder daß wir ihn als solchen in unserem eigenen Leben erfahren haben, können wir nicht wissen, daß Jesus Gottes letztes oder maßgebliches Wort ist. Vielmehr kann die Einzigartigkeit Jesu nur „in ihrer konkreten Verkörperung“, nur in der Praxis historischer und sozialer Beteiligung erkannt und bekannt werden. Das heißt konkret, daß wir nicht erfahren und bekennen können, was die Einzigartigkeit und Normativität Christi bedeuten, es sei denn, wir sind in der Praxis des christlichen Dialogs mit anderen Religionen engagiert und wenden in der Nachfolge Christi seine Botschaft im Dialog mit anderen Gläubigen an. Aber hat solche Praxis stattgefunden? Haben Christen aktiv von anderen Religionen gelernt und mit ihnen in solchem Ausmaß zusammengearbeitet, daß sie die Einzigartigkeit und Normativität Jesu gegenüber allen anderen erfahren

47 L. Boff, a. a. O. 229–231.

48 J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* 9–10.

haben? Ist ihre Praxis des Dialogs mit anderen Gläubigen ausgedehnt genug gewesen, um den universalen Anspruch zu erheben, daß Jesus diese anderen Religionen übertrifft und daher maßgeblich für sie ist? Ich glaube nicht.

Obwohl es zutrifft, daß die Kirche über Jahrhunderte hinweg „zu allen Völkern“ und Religionen gegangen ist, haben erst in diesem Jahrhundert die katholische Kirche im Vatikanum II und die protestantischen Kirchen durch den Ökumenischen Rat der Kirchen einen bewußten, ausgedehnten Dialog mit anderen religiösen Traditionen aufgenommen. Aus der Perspektive der Befreiungstheologie müssen Christen daher zugeben, daß es mindestens im Augenblick *unmöglich* ist, Ansprüche auf die Endgültigkeit und Normativität Christi oder des Christentums zu erheben. Das heißt, wir haben die „Erlaubnis“ – vielleicht sogar die Verpflichtung –, in einen Dialog mit anderen Gläubigen einzutreten, ohne unsere traditionellen Ansprüche („kein anderer Name“ oder „ein Mittler“) zu erheben. Wenn wir diesen Schritt vollziehen, werden wir durch Leonardo Boff's Hinweis gestärkt und getröstet, daß kein christologischer Titel absolut ist; sogar jene Titel, die Endgültigkeit und Normativität für Jesus beanspruchen, müssen möglicherweise auf Grund unserer Praxis des Religionsdialogs revidiert werden.

2. Ein weiterer verwandter Bestandteil der Befreiungstheologie – der *Primat der Orthopraxis vor der Orthodoxie* – versichert Christen, daß Ansprüche auf die Endgültigkeit Christi oder des Christentums auch nicht *notwendig* sind, wenn sie gegenwärtig nicht möglich sind. Das vorrangige Interesse einer heilsorientierten Befreiungstheologie der Religionen ist nicht der „rechte Glaube“ an die Einzigartigkeit Christi, sondern die „rechte Praxis“ der mit anderen Religionen gemeinsamen Förderung des Reiches Gottes und seiner *Soteria*. Klarheit darüber, ob und wie Christus der eine Herr und Retter ist, mag ebenso wie Klarheit über jede andere Lehre wichtig sein, aber sie ist der Wahrnehmung der bevorzugten Parteinahme für die Armen und Unpersonen nachgeordnet. Orthodoxie wird nur dann eine drängende Frage, wenn sie für die Orthopraxis notwendig ist, nämlich dafür, die bevorzugte Parteinahme für die Armen wahrzunehmen und das Reich Gottes voranzutreiben. Solange rechtgläubige Klarheit für solche Zwecke nicht nötig ist, kann sie warten.

Ich meine, sie kann warten. Christen *brauchen* keine rechtgläubige Klarheit und Gewißheit bezüglich Jesu als des „einen“ oder „endgültigen“.

gen“ oder „universalen“ Retters, um die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu erfahren und sich ihr völlig hinzugeben. Christen *wissen* auf Grund ihrer Praxis der Nachfolge Jesu, daß seine Botschaft ein sicheres Mittel ist, Befreiung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu bewirken, daß sie ein wirksamer, hoffnungsvoller, universal bedeutsamer Weg der Verwirklichung der *Soteria* und der Förderung des Reiches Gottes ist. Nicht zu wissen, ob Jesus einzigartig und ob er das endgültige oder normative Wort Gottes für alle Zeiten ist, verhindert nicht die Hingabe an die Praxis seiner Nachfolge und die mit anderen Religionen gemeinsame Arbeit am Aufbau des Reiches Gottes. Solche Fragen brauchen jetzt nicht beantwortet zu werden. In der Tat, sie können jetzt nicht beantwortet werden, wie wir gerade sahen. In der Zwischenzeit ist noch viel harte Arbeit zu tun. Nicht die, die „der Herr allein, der Herr allein“ rufen, sondern die, die den Willen des Vaters *tun*, werden in das Reich eingehen (Mt 7,21–23).

Diese christologischen Schlußfolgerungen aus dem Insistieren der Befreiungstheologen auf dem Primat der Orthopraxis vor der Orthodoxie haben Ähnlichkeit mit H. Richard Niebuhrs Empfehlung von 1941, Christen sollten einen *bekennnishaften Ansatz* gegenüber Menschen anderen Glaubens wählen. Er drängte seine christlichen Glaubensgenossen, sich dadurch auf andere Gläubige zu beziehen, daß sie „in einfacher, bekenntnishafter Form aussagen, was uns in unserer Gemeinschaft widerfahren ist, wie wir zum Glauben kamen, wie wir über die Dinge denken und was wir von unserem Blickpunkt aus sehen“. Und heute hätte er vermutlich hinzugefügt: „und dadurch, daß wir praktizieren, was wir glauben“. Niebuhr drängte darauf, daß ein solches Bekenntnis in Wort und Tat nicht durch irgendeinen Versuch, das Christentum „als allen anderen Religionen überlegen zu rechtfertigen“, begleitet zu werden braucht und begleitet werden sollte. Solche „orthodoxen“ Ansprüche auf die Überlegenheit und Normativität Christi über alle Religionen waren nicht nur nicht nötig für das Leben des christlichen Bekenntnisses; sie waren, in Niebuhrs prophetischen Worten, „zerstörend für die Religion, das Christentum und die Seele, als irgendein feindlicher Angriff es jemals sein kann“.⁴⁹

3. Die oben beschriebenen Möglichkeiten, die bevorzugte Parteinahme für die Armen als Arbeitskriterium zur „Benotung von Religionen“ zu gebrauchen, enthalten weitere christologische Implikatio-

49 H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*: New York (1962) 39, 41.

nen. Wenn befreiende Praxis mit den und für die Armen und Unpersonen ein Indikator und Maßstab wahrer Offenbarung und religiöser Erfahrung ist, dann müssen Christen, ob sie es mögen oder nicht, nicht nur entscheiden ob, sondern *inwieweit* andere religiöse Bekenntnisse und Handlungsweisen echte „Wege des Heils“ sind – und weiter, ob und *inwieweit* andere religiöse Gestalten echte Befreier und „Retter“ sind. In anderen Worten, die heilsorientierten Kriterien für den Religionsdialog, die in der bevorzugten Parteinahme für die Unterdrückten enthalten sind, bieten Christen die Werkzeuge zur kritischen Überprüfung und möglicherweise zur Revision des traditionellen Verständnisses der Einzigartigkeit Christi an.

Einfach ausgedrückt, an ihren ethischen, soteriologischen Früchten werden wir sie erkennen – wir werden in der Lage sein zu beurteilen, ob und inwieweit andere religiöse Wege und ihre Mittler heilbringend sind. Urteile können in verschiedene Richtungen gehen. Bei der Anwendung der Kriterien befreiender Praxis in ihren akademischen und persönlichen Begegnungen mit Andersgläubigen mögen christliche Theologen finden, daß ihnen – und vielleicht auch anderen Gläubigen –, obwohl es auch andere „Retter“ in anderen Traditionen gibt, doch noch immer Jesus der Nazarener als der einzigartige und irgendwie besondere Befreier erscheint, als der, der alle anderen Bemühungen um *Soteria* vereint und erfüllt. Oder Christen könnten entdecken, daß andere Religionen und religiöse Gestalten einen Weg und eine Vision der Befreiung anbieten, die denen Jesu gleichen, daß es unmöglich ist, Retter oder erleuchtete Wesen im Sinne einer Klassifizierung zu „benoten“. Zum Beispiel könnten sie schließen, daß die befreiende, verändernde Kraft der buddhistischen Begriffe der Erleuchtung, die auf gemeinsamer Hervorbringung und Mitleid beruhen und in den „Familientreffen“ der Sarvodaya-Bewegung in Sri Lanka praktiziert werden, genauso heilbringend sind wie die Symbole des Reiches Gottes, der Erlösung und der Gnade, wie sie in den *comunidades de base* in Nicaragua gelebt werden. Jesus wäre dann einzigartig zusammen mit anderen einzigartigen Befreier. Er wäre ein universaler Retter mit anderen universalen Rettern. Seine Universalität und Einzigartigkeit wäre weder exklusiv noch inklusiv, sondern komplementär.

Und doch ist es nach heilsorientierter Befreiungstheologie der Religionen letztendlich nicht so wichtig, ob solche Unterscheidungen hinsichtlich der Einzigartigkeit möglicherweise getroffen werden oder

nicht, solange wie wir mit allen Völkern und Religionen zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen (Mt 6,33).

4. Eine Befreiungstheologie der Religionen bietet Hilfe im Umgang mit einem weiteren Hindernis, das denen entgegensteht, die Möglichkeiten erkunden, Christus nicht absolut und endgültig zu verstehen. Der letzte Prüfstein für Gültigkeit und Angemessenheit eines neuen Verständnisses Christi als des „einen unter vielen“, der in einer Beziehung „komplementärer Einzigartigkeit“ zu anderen steht, ist – so könnte man sagen –, ob eine solche Sicht schließlich von den Gläubigen *angenommen* wird. Annahme durch die Gläubigen war das letzte Kriterium für die Gültigkeit der frühen ökumenischen Konzile, und es bleibt heute für Päpste, Konzile und Theologen ein solches Kriterium.⁵⁰ In anderen Worten, christliche Theologen können ihr Geschäft nicht in wohlbehüteten Elfenbeintürmen betreiben; weil sie, wie es der Fall ist, zur „akademischen Öffentlichkeit“ gehören, müssen sie auch fähig sein, sich in der „Öffentlichkeit der Kirche“ verständlich zu machen und einen Platz zu finden.⁵¹

Aber dies ist genau der Grund, warum eine Anzahl sehr aufgeschlossener Theologen glaubt, sie könnten eine pluralistische Theologie der Religionen nicht unterstützen und sich auf eine Sicht Jesu hinbewegen, die seine „ein für allemal“ (*ephapax*, Hebr 9,12) Einzigartigkeit verkleinert. Eine solche Sicht könnte niemals vom „Gefühl der Gläubigen“ angenommen werden. Monika Hellwig und Frans Josef van Beeck bestreben feinfühlig, doch fest darauf, „zu behaupten, Jesus biete uns einen Weg des Heils an, der einer unter vielen ist, hieße der Treue gegenüber den klassischen Aussagen über Jesus in der Bibel und der Tradition nicht gerecht zu werden.“⁵² Avery Dulles behauptet, daß jegliche Verringerung der *lex credendi* bezüglich der „äußersten Einzigartigkeit und Transzendenz dessen, was im Leben Jesu Christi“ geschah, die *lex orandi* der Gemeinschaft schwächen wird. „Wenn dies (die äußerste Einzigartigkeit Christi) verdunkelt wird, dann wird das Christuserlebnis nicht die Art von Gottesdienst hervorrufen, die notwendig ist, um die christliche Gemeinschaft in ihrer lebendigen

50 A. Dulles, *The Magisterium in History. A Theological Reflection*: Chicago Studies 17 (1978) 269.

51 D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*: New York (1981) 3–33.

52 M. Hellwig, *Jesus the Compassion of God*: Wilmington (1983) 133; F. J. van Beeck, *Professing the Uniqueness of Christ*: Chicago Studies 24 (1985) 17–35.

Beziehung zu Gott zu erhalten.⁵³ Und Hans Küng hat mir persönlich und auch öffentlich gesagt, obwohl es logisch sinnvoll sein mag, sich in Richtung auf eine Christologie zu bewegen, die nicht absolut ist, könne er selbst diesen Schritt hauptsächlich aus zwei Gründen nicht vollziehen: Er würde ihn von seiner Glaubensgemeinschaft entfremden und er würde dazu führen, die Tiefe und Festigkeit der persönlichen Verpflichtung von Christen Jesus Christus gegenüber zu verringern.⁵⁴

Alle diese Vorbehalte, die nicht von den Falwells oder Ratzingers stammen, sondern von einigen der liberaleren Denker in unseren Gemeinschaften, beruhen darauf, daß ein Gegensatz zwischen der neuen, nicht-absoluten Sichtweise Christi und dem *sensus fidelium* wahrgenommen wird. Wenn also diese neuen Christologien irgendeine Zukunft in der christlichen Theologie haben sollen, dann bedürfen sie einer besseren *kirchlichen Vermittlung*, damit sie von den Gläubigen „angenommen“ werden können.

Bei der Ausarbeitung einer solchen kirchlichen Vermittlung kann die Befreiungstheologie hilfreich sein. Erstens deshalb, weil die Befreiungstheologen nicht so besorgt sein würden, die Gläubigen aufzurütteln und herauszufordern, obwohl sie äußerst feinfühlig sind hinsichtlich der Arbeit mit und von dem „Verständnis der Gläubigen“ her – Befreiungstheologie ist aus dem Schoß der Basisgemeinden geboren. In den christlichen Basisgemeinden vollzieht sich nicht nur eine Reflexion christlicher Glaubensaussagen, sondern eine Schärfung, ja Transformation des Verständnisses der Gläubigen. Befreiungstheologen betrachten sich selbst nicht nur als Lehrende und Lernende, sondern auch, wenn es nötig ist, als *Propheten*. (Gustavo Gutiérrez hat gesagt: „In den Vereinigten Staaten werde ich Theologe genannt. In Peru bin ich ein Aktivist.“⁵⁵) Befreiungstheologen würden Hellwig und Küng raten, bereit zu sein, die Gläubigen anzutreiben und anzuspornen, statt nur über ihre Erfahrung nachzudenken. (Als ob Küng Ermuti-

gung zum Antreiben und Anspornen nötig hätte!) Wie die amerikanischen Bischöfe kürzlich durch ihre Hirtenbriefe zum Atomkrieg und zur Wirtschaft entdeckt haben, müssen Theologen manchmal vorantreiben, wo die gewöhnlichen Gläubigen Furcht haben, sich voranzutreten. Besonders was die Frage der Einzigartigkeit Christi angeht, habe ich gefunden, daß Furcht und Zurückhaltung der Gemeinde überwunden werden kann – ja, viele Gläubige sind froh darüber, daß sie schließlich jemand antreibt und herausfordert.⁵⁶

Aber die Befreiungstheologie hat mehr anzubieten als eine Ermutigung zur Lösung dieses Problems kirchlicher Vermittlung. Die grundlegende befreiungstheologische Maxime, daß Orthopraxis den Primat gegenüber der Orthodoxie hält, ist nicht nur eine herausfordernde epistemologische Einsicht; sie ist auch ein brauchbares pastorales Instrument zur Vermittlung der neuen, nicht-absoluten Christologien an die Kirche. Wenn der Primat der Orthopraxis verstanden und bekräftigt wird, kann den Gläubigen meines Erachtens geholfen werden zu erkennen, daß sie beim „Empfangen“ dieser neuen Sicht Jesu nicht nur dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Tradition treu bleiben, sondern daß sie auch zu einer noch tieferen Hingabe an Christus und sein Evangelium herausgefordert werden.

Ich vermute, daß z. B. das „Empfinden“ der meisten christlichen Gläubigen – soweit sie durch eine befreiende Praxis ihres Glaubens mit ihrer eigenen Erfahrung in Berührung gebracht werden – mit der oben gemachten Behauptung übereinstimmen wird, daß die richtige Praxis der Nachfolge Jesu und die Arbeit für sein Reich für die christliche Identität wichtiger sind als die rechte Kenntnis über die Natur Gottes oder Jesu selbst. Ich bin ziemlich sicher, daß jene Christen, die herausgefordert und befähigt werden, eine Verbindung zu ziehen zwischen ihrer eigenen Erfahrung, dem Evangelium und befreiender Praxis, zustimmen werden, daß das Wesen des Christseins eher im *Tun* des Willens des Vaters liegt, als im Wissen oder Bestehen darauf, daß Jesus der Eine und Einzige oder der Beste von allen ist. In der Tat, die Psychologie der Liebe und Hingabe scheint es nahezu legen, je tiefer und sicherer die Hingabe eines Menschen an einen bestimmten Weg oder eine Person ist, desto offener ist es für die Schönheit oder Wahrheit anderer Wege und Personen. Christen können zur Einsicht geführt

53 A. Dulles, *The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaption*: Garden City (1977) 78; vgl. *ders.*, *Model of Revelation*: Garden City (1983) 189–192; F. J. van Beeck spricht die gleichen Vorbehalte aus: *Christ Proclaimed. Christology as Rhetoric*: New York (1979) 385–395.

54 H. Küng auf Konferenzen in Philadelphia (Temple University, Oktober 1984) und in Toronto (Toronto University, November 1985).

55 Zitiert in: R. McAfee Brown, *Makers of Contemporary Theology*: Gustavo Gutiérrez: Atlanta (1980) 20.

56 P. F. Knitter, *The Impact of World Religions on Academic and Ecclesial Theology*: Catholic Theological Society of America Proceedings (1985) 160–165.

werden, daß weder ihre Hingabe an Jesus noch ihre Fähigkeit, ihn anzubeten (die *lex orandi*), gefährdet zu werden brauchen, nur weil es andere als ihn geben mag. Warum muß denn etwas „einzig und alleinig“ sein, um unserer Verehrung und Hingabe würdig zu sein? Die christlichen Gläubigen werden auch verstehen, welche solide evangelische Bedeutung ein solcher nicht-absoluter Zugang zu Christus hat: Andere werden sich viel bereitwilliger von Christen überzeugen lassen, die ein einfaches Zeugnis davon ablegen, wie viel ihr Retter wirklich für sie getan hat, als von Christen, die darauf bestehen, daß „unser Retter größer ist als euer“.

Die Anerkennung des Primats der Orthopraxis vor der Orthodoxie kann auch pastoral genutzt werden, um christliche Gläubige zum Verstehen des Wesens der neutestamentlichen Sprache und dessen zu befähigen, was es heißt, dieser Sprache treu zu bleiben. Auf der Grundlage ihrer eigenen Erfahrung des Nachdenkens und Betens über der Schrift können die Gläubigen wirklich verstehen, daß die Kraft und der Zweck der biblischen Sprache zunächst auf eine Lebensweise zielt und nicht auf ein Korpus von Glaubenssätzen. Genauer, der erste Zweck der christologischen Sprache und Titel des Neuen Testaments war nicht, endgültige ontologische Aussagen über die Person und das Werk Jesu zu machen, sondern Männer und Frauen zu befähigen, die Kraft und die Anziehung der Vision Jesu zu spüren und dann „hinzugehen und gleichermaßen zu tun“. Das heißt nicht, daß abgestritten werden soll, daß die Gemeinden des Neuen Testaments versuchten, etwas Wirkliches über Jesus auszusagen. Sie machten kognitive Aussagen über ihn. Aber diese Aussagen waren nicht die primäre Absicht; sie waren in gewissem Sinne Zwecke zu einem Ende – oder besser, Aufrufe zur Jüngerschaft.

In meinem Buch habe ich die neutestamentliche Rede über Jesus als „Überlebens-“ und „Liebessprache“ bezeichnet, um sie von philosophischer Sprache zu unterscheiden.⁵⁷ Es wäre genauer und pastoral wirkungsvoller, die neutestamentlichen Aussagen über Jesus als „Handlungssprache“ (action language) zu bezeichnen. Er wurde nicht *primär* als der „Eine und Einzige“ oder „eingeborene Sohn“ bezeichnet, um uns damit endgültige theologisch-philosophische Aussagen zu geben, und auch nicht *primär*, um andere auszuschließen, sondern die

57 P. F. Knitter, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions: Maryknoll (1985) 182–186.

neutestamentlichen Autoren gebrauchten ihre Sprache des „Ein und Einzige“ vielmehr, um auf Handlungen zu drängen. Wenn nun Christen heute dieselbe Handlung fortsetzen, wenn sie Christus weiterhin nachfolgen und ohne die traditionelle Sprache des „Ein und Einzige“ für das Reich arbeiten können, dann halten sie dennoch an dem zentralen Inhalt der ursprünglichen Botschaft fest. Wenn die Anerkennung der Möglichkeit anderer Retter und Mittler diese Praxis nicht behindert, dann ist sie mit der christlichen Identität und Tradition kompatibel.

In der Tat könnte argumentiert werden, daß heute eine solche Anerkennung anderer notwendig ist, um dem ursprünglichen Zeugnis über Jesus treu zu bleiben. Theologen, die eine pluralistische Theologie der Religionen und eine nicht-absolute Christologie erkunden, tun dies nicht einfach nur um des Neuen oder um eines wahrhaft pluralistischen interreligiösen Dialogs willen, sondern sie tun es vielmehr, weil „die Liebe Christi sie treibt“ (2Kor 5,14). Sie wollen der ursprünglichen Botschaft des Nazareners treu bleiben – dem, dem sich Jesus selbst immer untergeordnet hat: dem Reich der Liebe, der Einigkeit, der Gerechtigkeit.

Um diesem Reich zu dienen und es zu fördern, wollen wir mit anderen dialogisieren und arbeiten und für die Möglichkeit offen sein, daß es andere Lehrer, Befreier und Retter gibt, die uns helfen können, das Reich zu verstehen und dafür in einer Weise zu arbeiten, die noch jenseits dessen liegt, was wir gehört haben oder uns vorstellen können. „Jeder, der *nicht gegen* uns ist, ist *mit* uns“ (Mk 9,40). Der vorliegende Band wurde mit der Vermutung und dem Vertrauen zusammengestellt, daß es andere, vielleicht viele andere, *mit* Jesus gibt – und viele andere religiöse Wege *mit* dem Christentum. Jeder verschieden, jeder einzigartig – aber *miteinander*.