

Paul Knitter

Katholische Religions- theologie am Scheideweg

Die römisch-katholische Religionstheologie sieht sich in diesen Tagen an einem verwirrenden und herausfordernden Scheideweg. In den folgenden Überlegungen versuche ich unter Verwendung einiger Kategorien aus H. R. Niebuhrs *Christ und Kultur* Stufen der Entwicklung innerhalb der katholischen Religionstheologie aufzuzeigen. Dabei soll deutlich werden, daß diese Entwicklung in jüngster Zeit an einem bis dahin nicht ins Auge gefaßten oder nicht ernst genommenen neuen Weg angekommen ist. Die zentrale Frage ist dabei natürlich, ob dieser Scheideweg zu einer Erneuerung christlichen Lebens und christlicher Praxis führen kann oder ob er schließlich in einer Sackgasse der Entwicklung enden wird. Als Antwort auf diese Frage beschließe ich die nachfolgenden Ausführungen mit einer Empfehlung an die katholischen Religionstheologen, der Empfehlung, sich methodisch an der Befreiungstheologie zu orientieren. Was wir brauchen, ist, so denke ich, eine *Befreiungstheologie der Religionen*. Dieser Vorschlag kann hier ebenso wie der nachfolgende Überblick nur in Form einer Skizze dargeboten werden, die dann einer weiterführenden Ausarbeitung und Kritik bedarf. Die beigegefügte Literaturübersicht weist auf diesbezüglich weiterführendes Material hin.

I. Christus im Gegensatz zu anderen Religionen

Die meiste Zeit seiner Geschichte war das Christentum anderen Religionen gegenüber eher

feindlich gesinnt. Obwohl viele der frühen Kirchenväter sich nachdrücklich für eine positive Sicht der Nichtchristen (z. B. mit Hilfe der Vorstellung vom *lógos spermatikós*) einsetzten, kann die vorherrschende theologische Einschätzung anderer religiöser Traditionen, beginnend mit dem fünften Jahrhundert etwa bis hin zum sechzehnten Jahrhundert, zusammengefaßt werden in der fast wörtlich zu verstehenden Feststellung Origenes' und Cyprians: «*Außerhalb der Kirche kein Heil.*» Das Geschenk der Gnade, auf dem Augustinus antipelagianisch bestand, wurde in seiner Seltenheit und Bedingtheit mehr und mehr allein der Kirche zugeschrieben (wie das IV. Laterankonzil 1215 und das Konzil von Florenz 1442 zeigen).

Dank dem Konzil von Trient und Theologen wie Bellarmin und Suarez entwickelte sich im Zeitalter der Entdeckungen aus der *exklusiven* katholischen Haltung gegenüber außerhalb der Kirche Lebenden eine *inklusive* Betrachtungsweise; aus der Formulierung «*außerhalb der Kirche kein Heil*» ging die Formulierung «*ohne die Kirche kein Heil*» hervor. Die rettende Gnade wurde als ein die sichtbaren Grenzen der Kirche überschreitendes Ereignis anerkannt; nur könne sie nicht wirksam werden, ohne in jedem Menschen, den sie berühre, gleichzeitig den stillschweigenden und unbewußten Wunsch nach einer Mitgliedschaft in der Kirche zu wecken. Diese Ansicht setzte sich bis in das gegenwärtige Jahrhundert fort, wo Theologen findige Theorien zu dem Problem ausarbeiten, was einen Menschen zu einem wirklichen Mitglied der Kirche werden lasse, selbst wenn er als solches unsichtbar bleibe, im Stillschweigen verharre oder der Kirche nur tendentiell gewogen sei. Trotz dieser eher positiven Sichtweise wird Christus nach wie vor als Gegensatz zu anderen Religionen begriffen; nur sehr wenige Theologen wagten während der letzten fünf Jahrhunderte die Meinung zu vertreten, daß die universal erreichbare Gnade möglicherweise auch durch andere Religionen vermittelt werden könne.

II. Christus in anderen Religionen

Das Zweite Vatikanische Konzil wagte es, eine solche Anregung zu geben, und eröffnete damit der katholischen Religionstheologie einen Weg, auf dem ein evolutionärer Sprung möglich wird. Zum ersten Mal erkennt eine kirchenamtliche Erklärung nicht nur den Wert und die Rechtsan-

sprüche der Nichtchristen, sondern auch der nichtchristlichen *Religionen* an. Was die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» beinhaltet, machte *Karl Rahner* deutlich: Auch die von anderen Religionen empfohlenen Wege seien (oder könnten sein) «Wege des Heils ... die ausdrücklich in Gottes Heilsplan vorgesehen sind». Rahner, dessen frühere Schriften die Aussage der Konzilsklärung bekräftigten, artikuliert die Hauptlinie der katholischen Religionstheologie. Seine weit hin bekannten Anschauungen beruhen auf einem dreifachen Fundament, auf einer theologischen, einer anthropologischen und einer christologischen Grundlage.

Theologisch: Wenn die Christen Gott einen universalen erlösenden Willen zusprechen, müssten sie gleichzeitig bejahen, daß Gott seine rettende Gnade für einen jeden Menschen bereit halte. *Anthropologisch*: Da die menschliche Natur im wesentlichen einen sozialhistorischen Charakter habe, müsse Gottes Gnadenangebot – an den Christen ebenso wie an den Hindu – eine *kirchliche* Struktur haben, müsse sie sich in einer bestimmten sozialhistorischen Gestalt verkörpern. Selbstverständlich, so Rahner, erwarten wir von den Weltreligionen, daß sie die universale erlösende Gnade in Form einer kirchlichen Vermittlung bereitstellen.

Unter *christologischem* Aspekt hätten die Christen jedoch mehr zum Thema «Gnade» zu sagen: Es handle sich immer um die Gnade Christi. Als der «letzte Grund» oder das ausschlaggebende Ziel allen göttlichen Handelns *ad extra* sei Jesus Christus gleichzeitig *konstituierende Ursache* wie *endgültige Erfüllung* der Gnadenerfahrung eines jeden Menschen. Deshalb seien alle Hindus oder auch Buddhisten, die über ihre Religionen Gnade erführen, «anonyme Christen» – seien sie betroffen von Christus und seiner Kirche und dadurch auf sie hin orientiert. Rahner legte diese Theorie vom anonymen Christentum ausschließlich den Christen zur Kenntnisnahme vor; er beabsichtigte nicht, sie außerhalb der Kirche Stehenden zu verkünden. Er wollte die Christen davon überzeugen, daß Gottes rettende Gegenwart «größer als die Menschen und die Kirche» sei.

So revolutionär Rahners Bestimmung der Anwesenheit Christi in anderen Religionen auch war, so erweist sie sich insgesamt doch als eine nur *partiell* gültige und *vorläufige* Betrachtungsweise. Die anderen Traditionen bewahrten ihre

Gültigkeit *nur* solange, bis das Christentum und die christliche Lehre in Erscheinung träten (was, wie Rahner uns erinnert, sich nicht so leicht bewerkstelligen läßt). *Anonyme Christen* müssten in ausdrückliche und kirchlich voll integrierte Christen umgewandelt werden. Erst dann sei die ihnen angebotene Suche nach einem «absoluten Retter» zufriedengestellt; erst dann eröffne sich ihnen die bestmögliche Chance einer endgültigen Erlösung. Letztendlich hätten die Religionen deshalb keinen Wert an sich, seien sie eine *praeparatio evangelica*, eine Vorbereitung auf die christliche Lehre. Rahners Religionstheologie verkörpert in der Großzügigkeit ihrer neuartigen Perspektive und in ihren sich der Tradition unterwerfenden Einschränkungen die Hauptlinie der römisch-katholischen Auffassung, und sie wird von Theologen wie E. Schillebeeckx, P. Rossano, A. Dulles und R. McBrien gutgeheißen (wenn diese seine Theorie vom anonymen Christentum auch nicht unbedingt ausdrücklich übernehmen).

III. Christus über anderen Religionen stehend

Während der letzten Jahrzehnte gaben eine Reihe von Theologen den Blick auf eine neue Stufe der Entwicklung der Religionstheologie frei. Sie befinden, daß das «Christus in anderen Religionen»-Modell und besonders *die Theorie vom anonymen Christentum mit ihrer Erfahrung Andersgläubiger einfach nicht übereinstimmen*. Diese Theologen können in anderen Überlieferungen weder eine verborgene Anwesenheit Christi entdecken noch ein unbewußtes Suchen nach einem absoluten Retter Jesus. Buddhisten einfach als Christen zu definieren, erscheint ihnen nicht nur als ärgerniserregend, sie befürchten auch, ein solches Vorgehen könne der christlichen Sicht den Blick auf das verstellen, was der Buddhismus an wirklich Neuem und Wertvollem möglicherweise zu bieten hat. Schließlich stelle die Definition des Christlichen als etwas, das in einer nur anonymen und unsichtbaren Weise zugegen sein könne, eine Mißachtung der im wesentlichen sichtbaren sozialen Qualität der christlichen Religion dar.

Entsprechend dieser neuen Betrachtungsweise braucht Christus weder in anderen Religionen vermutet zu werden, damit diese glaubwürdig seien, noch sind die Religionen notwendig daraufhin angelegt, lediglich als Vorbereitung für

die christliche Offenbarung zu dienen. Diese Auffassung sucht andere religiöse Überlieferungen vielmehr als unabhängige Wege zum Heil zu begreifen und anzuerkennen. Christus wird somit weder als der konstituierende Grund der rettenden Gnade gesehen, noch gilt die Kirche als eine für die Erlösung unabdingbare Voraussetzung. Das vorrangige Ziel der Kirche sei nicht, das Gottesreich zu bringen, sondern es *offenbar werden zu lassen und zu fördern*, vom ersten Moment der Schöpfung an, da es Gestalt gewann. Und da Gott wahrscheinlich *mehr zu sagen und zu tun habe, als was in Christus offenbart wurde*, träten Christen in einen Dialog mit anderen Religionen ein, nicht nur, um zu belehren, sondern auch, um zu lernen, möglicherweise sogar etwas zu lernen, wovon sie noch nie zuvor gehört haben.

Auf der Suche nach einer offeneren und positiveren Religionstheologie scheint diese neue Richtung bislang allerdings mehr zu behaupten, als sie theologisch belegen kann. Die meisten Theologen, denen Rahners Art, andere Traditionen von vornherein als nur vorläufig, untergeordnet oder «anonym christlich» zu beurteilen, mißfällt, geben dennoch der Ansicht recht, derzufolge in Jesus Christus Gottes vollständige, endgültige und deshalb *normativ gültige Erlösung für alle Menschen* gegeben ist. Mit anderen Worten, wenn Christus auch nicht mehr als der konstituierende Grund für die göttliche Gnade gilt und deshalb auch nicht mehr um deren Rechtfertigung willen in den verschiedenen anderen Religionen vermutet werden muß, so steht er doch *über* den Religionen als die Norm, die Kriterium zur Beurteilung ihrer Gültigkeit ist und in der sie ihre Erfüllung finden. So mögen die Religionen eine durchaus unabhängige Gültigkeit haben, es bleibt aber eine unzureichende, unerfüllte Gültigkeit.

Zur Stützung der These, *die Normativität und Letztgültigkeit Christi sei aufrechtzuerhalten*, werden verschiedene Gründe angeführt. Küng macht geltend, daß andere Religionen nur mit Hilfe *Christi als ihres «kritischen Katalysators»* imstande seien, sich auf unsere moderne technologisch bestimmte Welt einzulassen. Andere Theologen treten für das Argument ein, daß die Menschheit schließlich in einem historischen Relativismus ersticken müsse, wenn sie sich nicht an einer letztgültigen Norm orientieren könne. Für die Mehrzahl dieser Theologen jedoch gründet das hauptsächliche Motiv, das sie auf der Letzt-

gültigkeit Christi bestehen läßt, in ihrer Treue zur eigenen Tradition und zu der Erfahrung, daß Jesus für die Errettung des Menschen wesentlich ist. Mit anderen Worten, *die Letztgültigkeit und Einzigartigkeit Christi* sei eine *unentbehrliche Gegebenheit des christlichen Glaubens*, die allen Menschen – und sei es nur in Form einer «freundschaftlichen Wette» (Hellwig) – kundzumachen ist. Diese Verstehensweise, die Christus nicht als Gegensatz zu anderen Religionen oder als in ihnen anwesend begreift, ihn aufgrund seiner normativen Bedeutung vielmehr *über* die anderen Religionen stellt, diese Vorstellung ist meiner Meinung nach Allgemeingut heutiger Theologen geworden; sie wird in je verschiedener Weise von Theologen wie H. Küng, H.R. Schlette, M. Hellwig, W. Bühlmann, A. Camps und P. Schoenberg vertreten.

IV. Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen

Hier stehen wir am bereits erwähnten Scheideweg. Einige Theologen, ihre Zahl ist im Zunehmen begriffen, halten einen völlig neuen Zugang zum Verständnis der verschiedenen Religionen nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig. Die meisten dieser Theologen sind altgediente Veteranen des Dialogs. In ihrer Praxis des Hinhörens auf Andersgläubige und des Versuchs, das Wort Gottes, so wie es in Christus vernehmbar wurde, mitzuteilen, fanden sie heraus, daß die *gegenwärtige katholische Religionstheologie in ihren verschiedenen Ausprägungen entweder nicht wirklich weitergeführt oder aber ungewollt in einen Widerspruch zur Ethik geraten ist*. Ein Dialog, in dem einer der Partner – wie lebenswürdig auch immer – darauf besteht, daß er/sie über das normativ gültige und entscheidende Wort bereits verfüge, kann nur enden wie der zwischen einer Katze und einer Maus (Maurier, Puthiadam). Beide Dialogmodelle, das, welches «Christus als allen Religionen innewohnend» sieht, und das, welches «Christus über die anderen Religionen stellt», ähneln sehr dem ersten Modell für *Entwicklungshilfe*, das den Ländern der Dritten Welt den wirtschaftlichen Fortschritt bringen sollte. Wie die Theologen der Befreiungstheologie inzwischen deutlich machten, führt eine solche Entwicklungshilfe jedoch unversehens in vermehrte ökonomische Abhängigkeit und Unterordnung, anstatt eine wirkliche *Befreiung* herbeizuführen. Diese Entwicklungs-

hilfe stellt somit eine Form des Neokolonialismus dar.

Also schlagen diese Theologen ein theologisches Modell vor, das Christus *in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen und religiösen Gestalten* sieht. In noch größerem Maß als die vorgängigen Modelle legt dieses den Nachdruck auf die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit, daß andere nichtchristliche Überlieferungen ihre eigene unabhängige Gültigkeit und ihren eigenständigen Platz unter der Sonne haben, gemeinsam mit Christus und der Christenheit. Dieser Pluralismus entspräche dem Willen Gottes, wie der Mythos vom Turmbau zu Babel nahelege. Das *verum* (das Wahre) müsse nicht identisch sein mit dem *unum* (dem Einen) (Panikkar). Konkreter und weniger genehm ausgedrückt: Buddhismus oder Hinduismus seien für die Erlösungsgeschichte ebenso wichtig wie das Christentum, oder: Andere Offenbarer und Erlöser könnten sich als ebenso bedeutend erweisen wie Jesus von Nazaret. – Ja, hier befinden wir uns an einem Scheideweg.

Ich kann die *verschiedenen theologischen Bezugsrahmen*, die Christus *in die Gemeinschaft* mit anderen Religionen stellen, anstatt ihn im Gegensatz zu diesen oder über ihnen stehend zu sehen, hier nur erwähnen, ohne sie des näheren erläutern zu können.

1. Einige Theologen (Maurier, Puthiadam, Thompson, Knitter) schlagen vor, alle Weltreligionen als einen «*unitive pluralism*» oder eine «Koinzidenz von Gegensätzen» zu verstehen, wobei jede ihre «komplementäre Einmaligkeit» mitbringe. Aus der Sicht ihrer Anhänger sei jede Religion (und religiöse Gestalt) einzigartig und *entscheidend*, und sie sei auch für die anderen Religionen von *universaler Bedeutung*. Einzigartig bedeute mit anderen Worten weder «ausschließend» («im Gegensatz zu» anderen Religionen) noch «allumfassend» (anderen Religionen «innewohnend» oder «über» ihnen stehend), sondern besage im wesentlichen: *verwandt* mit («in Gemeinsamkeit mit») anderen Religionen. Demnach führten nicht einfach nur verschiedene Wege zum Gipfel des Fudschijama, diese zahlreichen Wege müßten sich vielmehr kreuz und quer durchziehen; man müsse voneinander lernen, wenn alle Beteiligten auf ihrer Reise bestehen wollten.

2. Theologen, die in einem *Dialog mit dem Judentum* stehen (Ruether, Pawlikowski), nehmen einen eher christologischen Standpunkt ein.

In dem schmerzlichen Bewußtsein, daß traditionelle Auffassungen von Christus eine «zur Seite drängende» und sich unterordnende Haltung gegenüber dem Judentum förderten, fordern sie die Christen auf, ihren Begriff von Christus als dem *endgültigen* Messias zu mäßigen. Es sei angebrachter, Jesus nicht in einem endgültigen Sinne zu verstehen, sondern als «proleptisch» und antizipatorisch – als auf das Gottesreich hinweisend also, anstatt es vollendend. Man würde also besser daran tun, ihm eine «paradigmatische» Bedeutung zuzuschreiben statt einer «normativen». Normen neigten dazu, sich in «nur»-Vorschriften zu verwandeln und einen «Ausschließlichkeitscharakter» anzunehmen, während es ohne weiteres viele Paradigmen nebeneinander geben könne, die einander ergänzten.

3. Eine andere Vorstellung (Panikkar) macht Gebrauch von der *alten Logoschristologie* und legt besonderen Nachdruck auf die Unterscheidung zwischen dem universalen Christus (oder Logos) und dem historischen Jesus. Gewiß könnten und müßten die Christen darauf bestehen, daß Jesus der Christus sei; sie könnten aber nicht so ohne weiteres erklären, Christus sei mit Jesus identisch. Der Christus bzw. Logos gehe über den historischen Jesus hinaus. Christus könne so auch in anderen religiösen Traditionen und historischen Gestalten in Erscheinung treten – in zwar verschiedener, aber durchaus realer Weise.

4. Eine Möglichkeit, diese neue Sicht zu begründen und zu rechtfertigen bestehe darin, sie als das jüngste Stadium einer «*natürlichen*» Evolution innerhalb der katholischen Religionstheologie zu betrachten, welche sich von einer *Ekklesiozentrik* (Christus bzw. Kirche stehen anderen Religionen gegenüber) über eine *Christozentrik* (Christus ist auch in anderen Religionen anwesend oder steht über diesen) bis hin zu der jetzigen *Theozentrik* entwickelt habe. Die Kirche (da zur Erlangung des Heils unentbehrlich) oder Christus (in seiner normativen Bedeutung für das Heil) seien nicht mehr der Mittelpunkt der Heilsgeschichte. Gott selbst sei als das göttliche Mysterium jetzt vielmehr dieser Mittelpunkt sowie der Ausgangspunkt für den Dialog zwischen den Religionen (Knitter).

Die Befürworter dieser neuen Richtung betonen nachdrücklich, daß sie dem Geist der christlichen Überlieferung treu blieben, da sie weiterhin darauf bestünden, daß *Gott tatsächlich durch*

Jesus gesprochen habe und daß diese Botschaft von allen Menschen gehört werden müsse. «*Tatsächlich besage aber nicht notwendig «allein» durch Jesus. Die Christen könnten sich deshalb im Namen Jesu Christi voll engagieren und gleichzeitig vollkommen offen für die mögliche göttliche Botschaft in anderen Religionen sein. – Oder können sie dies nicht? Wird die christliche Tradition in diesem neuen Modell bewahrt oder verstümmelt? Vielleicht können Einsichten der Befreiungstheologie bei der Beantwortung dieser Fragen behilflich sein.*

V. Eine Befreiungstheologie der Religionen?

Ich möchte gerne aufzeigen, auf welche Weise die Religionstheologen einen gewinnbringenden Gebrauch von der Methode der Theologie der Befreiung machen können, besonders was die Untersuchung und Bewertung des neuen Modells «Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen» angeht. Mit meinen Vorschlägen möchte ich nachdrücklich eine Ausweitung des *Dialogs zwischen den zwei bedeutendsten und kreativsten, wenn auch sehr verschiedenen, Ausdrucksweisen des katholischen Denkens unserer Zeit* empfehlen; es haben noch kaum Gespräche zwischen den *Religionstheologen* (die sich um eine Antwort auf das Problem des religiösen Pluralismus bemühen) und den *Befreiungstheologen* (die eine Antwort auf das umfassendere Problem von Leid und Ungerechtigkeit suchen) stattgefunden. In den letzten Jahren ist jedoch deutlich geworden, wie dringend die beiden Theologien einander brauchen. Die *Befreiungstheologen* sind im Begriff einzusehen, daß eine wirtschaftliche und politische Befreiung, gerade auch eine Befreiung von der atomaren Bedrohung, eine zu große Aufgabe darstellt, als daß sie von einer einzigen Nation, einer einzigen Kultur oder einer einzigen Religion bewerkstelligt werden könnte. Was wir brauchen, ist eine die Kulturen und Religionen übergreifende Teilhabe an der befreiungstheologischen Theorie und Praxis. Die *Religionstheologen* ihrerseits erkennen, daß ein Dialog zwischen den Religionen nicht ein wirklich religiöser Dialog ist, wenn er nicht dem Wohlergehen der Menschheit förderlich ist.

Noch einmal, ich kann nur das «nackte Gerüst» eines möglichen Entwurfs einer Befreiungstheologie der Religionen vorstellen:

1. Die Befreiungstheologen lassen sich von einer «*Hermeneutik des Verdachts*» leiten – des

scharfsinnigen Gewährseins jener Veränderungen einer Lehre, die sie für *ideologische* Entwicklungen anfällig werden lassen und aus ihr ein Vehikel zur Durchsetzung der eigenen Interessen auf Kosten der Interessen anderer machen; eine solchermaßen ideologisierte Lehre bedarf immer von Neuem der Überarbeitung. Übernahme sie eine derartige Hermeneutik, würde eine Befreiungstheologie der Religionen die Korrekturbedürftigkeit der herkömmlichen katholischen Modelle bestätigen; sie würde eine Korrektur der Art und Weise, wie diese Modelle andere Religionen – möglicherweise unbewußt – bisher kleinhielten und unterdrückten, nahelegen.

2. Würden sie bei dem Grundsatz der Theologie der Befreiung, ihrer *bevorzugten Option für die Armen*, ansetzen, könnten die Religionstheologen den theologischen *Ausgangspunkt* und das *Ziel* ihrer Anstrengungen klären, vielleicht auch richtigstellen, mit denen sie den Dialog mit anderen Traditionen herzustellen trachten und diese zu verstehen suchen. Die bevorzugte Option erinnert daran, daß es eine gemeinsame Sorge ist, die es den verschiedenen Religionen ermöglicht, miteinander zu sprechen (Dialog) und einander zu verstehen (Theologie); eine gemeinsame Sorge, die sich in den verschiedensten Anstrengungen manifestiert, die die «Erlösung» und *Befreiung* aller Menschen, besonders aber der Ärmsten und Elendesten unter ihnen, herbeiführen sollen. Das bedeutet, daß die Grundlage und das Hauptinteresse einer jeden theologischen Bewertung anderer Religionen *nicht* auf deren Verwandtschaft zur Kirche (Ekklesiozentrik), zu Christus (Christozentrik) oder gar zu Gott (Theozentrik) beruhen dürfte, sondern sich darauf zu berufen hätte, wie sehr eine Religion der Erlösung der Menschheit – ihrem Wohlergehen – förderlich ist. (Diese Art des Problemzugangs besagt gleichzeitig, daß ein Dialog dort unmöglich, vielleicht sogar wertlos ist, wo eine Religion diese Sorge um das Wohlergehen der Menschheit nicht teilt.)

Die weiter oben erwähnte Evolution der katholischen Religionstheologie muß deshalb die Theozentrik überwinden und sich auf eine *Soteriozentrik* zubewegen. Eine solche Bewegung würde jener berechtigten Kritik gerecht, die bemängelt, daß die Christen nach wie vor stillschweigend und in gewohnter imperialistischer Weise ihre Begriffe von Göttlichkeit auf andere Religionen übertragen; auf Religionen gar, die,

wie der Buddhismus etwa, es vorziehen, nicht von Gott oder einer Transzendenz zu sprechen.

3. Die Theologie der Befreiung besteht darauf, daß die *Praxis* sowohl der *Entstehungsort* als auch das *Bewährungsfeld* einer Theorie oder *Lehre* ist. Alle christlichen Überzeugungen und Wahrheitsansprüche müssen sich aus der Praxis bzw. der gelebten Erfahrung mit Wahrheiten heraus entwickeln, und hier haben sie sich auch zu bewähren. Übertragen auf die Religionstheologen heißt dies, daß die Christen ihre Behauptung, Jesus sei Gottes endgültiges und normativ gültiges Wort, *nur* im Rahmen eines Dialogs mit anderen Religionen und nur aufgrund der durchgehaltenen Praxis eines solchen Dialogs aufrechterhalten könnten. Nur in einer solchen Begegnung könne sich eine Erfahrung der Normativität Christi einstellen und festigen. Eine solche Praxis des Dialogs zwischen den Religionen hat sich allerdings noch nicht etabliert; tatsächlich ist erst ein bescheidener Anfang gemacht worden. Eine Befreiungstheologie der Religionen müßte deshalb einräumen, daß es derzeit *unmöglich* ist, den Anspruch auf die Letztgültigkeit und Normativität Christi oder der Christenheit aufrechtzuerhalten.

4. Das Bestehen der Theologie der Befreiung auf dem *Primat der Orthopraxis gegenüber der Orthodoxie* überzeugt die Christen davon, daß der Anspruch auf eine Letztgültigkeit Christi bzw. des Christentums ebensowenig möglich wie *notwendig* ist. Die vorrangige Sorge einer Religionstheologie sollte nicht dem «richtigen Glauben» an die Einzigartigkeit Christi gelten, sondern der «richtigen Praxis» im Umgang mit anderen Religionen sowie der gemeinsamen Förderung des Gottesreiches und seiner *soteria*. Darüberhinaus *benötigen* die Christen keine orthodoxe Klarheit darüber, ob Jesus nun die «einzige» oder die «letztgültige» oder die «universale»

Norm ist, um die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu erfahren und sich voll für die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu engagieren. Nicht die, welche ausrufen: «Einzigiger Herr! Einzigiger Herr!» werden in das Himmelreich eingehen, sondern die, die den Willen des Vaters *tun* (Mt 7,21-23).

5. Diese *Orthopraxis des Dialogs mit anderen Religionen* und die gemeinsame Anstrengung zur Förderung der *soteria* der Menschheit wird eine Befreiungstheologie der Religionen ergeben, deren Mittel sie in die Lage versetzen, zu beurteilen, ob die verschiedenen Religionen wirklich «Wege zum Heil» bereitstellen und auch, *in welchem Maß* sie dies tun. An ihren ethischen, ihren soteriologischen Früchten werden wir sie erkennen. Mit Hilfe einer solchen ethischen Hermeneutik finden die Theologen möglicherweise Gründe, die Christus als den einzigartigen und normativ gültigen Befreier bestätigen können, – da er es ist, der alle Anstrengungen auf dem Wege zu einer vollständigen Humanität in seiner Person vereint und einlöst. *Oder* man entdeckt vielleicht, daß andere Religionen und religiöse Gestalten Möglichkeiten und Visionen einer Befreiung anbieten, die den von Jesus vertretenen ebenbürtig sind. Jesus stände dann in einer Gemeinschaft mit anderen einzigartigen Befreier, – was ein Anlaß zu christlicher Freude wäre. «Denn wer *nicht* gegen uns ist, der ist *für* uns» (Mk 9,40).

Ob eine Analyse in ihrem Endergebnis tatsächlich derartige orthodoxe Unterscheidungen bezüglich einer Einzigartigkeit oder Endgültigkeit trifft, ist im Sinne einer Befreiungstheologie der Religionen vielleicht weniger wichtig, solange wir gemeinsam mit allen Völkern und Religionen als erstes das Himmelreich und seine Gerechtigkeit suchen (Mt 6,33).

Literatur

Christus in anderen Religionen

- A. Dulles, *Models of Revelation* (New York 1983).
 R. McBrien, *Catholicism* (Minneapolis 1981) 245–277.
 K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln 1962).
 Ders., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg / Basel / Wien 1976).
 P. Rossano, *Christ's Lordship and Religious Pluralism: Christ's Lordship and Religious Pluralism*, G. Anderson und T. Stransky (Hg.) (Maryknoll 1981) 96–110.
 E. Schillebeeckx, *Kirche und Menschheit: CONCILIUM* 1 (1965/1) 29–41.

Christus über anderen Religionen stehend

- W. Bühlmann, *God's Chosen Peoples* (Maryknoll 1983).
 A. Camps, *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions* (Maryknoll 1983).
 M. Hellwig, *Jesus the Compassion of God* (Wilmington 1983) 127–155.
 E. Hillman, *Evangelism in a Wider Ecumenism, Theological Grounds for Dialogue with Other Religions: Journal of Ecumenical Studies* 12 (1975) 1–12.
 H. Küng, *Christ sein* (München / Zürich 1974) 81–108.
 Ders., *Christentum und Weltreligionen* (München 1984).
 H. R. Schlette, *Towards a Theology of Religions* (London 1966).

P. Schoonenberg, *The Church and Non-Christian Religions: The Evolving Church*, D. Flanagan (Hg.) (Staten Island 1966) 89–109.

Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen

P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll 1985).

H. Maurier, *The Christian Theology of the Non-Christian Religions: Lumen Vitae* 21 (1976) 59–74.

R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll 1981) rev. Ed. (deutsch: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986 [Mai]).

J. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian Jewish Dialogue* (New York 1982).

A. Pieris, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology: Irruption of the Third World, Challenge to Theology*, V. Fabelle und S. Torres (Hg.) (Maryknoll 1983) 113–139.

Ders., *Sprechen vom Sohn Gottes in Asien: CONCILIUM* 18 (1982/3) 206–211.

I. Puthiadam, *Christlicher Glaube und christliches Leben in einer Welt religiöser Pluralität: CONCILIUM* 16 (1980/5) 367–378.

R. Ruether, *To Change the World, Christology and Cultural Change* (New York 1981).

W. Thompson, *The Jesus Debate* (New York 1986).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

PAUL KNITTER

Studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an der Universität Marburg. Dort Promotion zum Doktor der Theologie. Als Mitglied der «Gesellschaft vom Göttlichen Wort» (Steyler Missionare) arbeitete er zunächst in der Mission. Seit 1975 Professor für Theologie an der Xavier University in Cincinnati, Ohio (USA). Veröffentlichungen: *Towards a Protestant Theology of Religions* (1974); *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Orbis Books, New York 1985). Außerdem verschiedene Zeitschriftenartikel zu den Themen religiöser Pluralismus und Dialog zwischen den Religionen. Anschrift: Xavier University, Dept. of Theology, 3800 Victory Parkway, Cincinnati, Ohio 45207, USA.

Leroy Rouner

Die Religionstheologie in der jüngeren protestantischen Theologie

I. Konfrontation mit den Weltreligionen – eine Herausforderung für die protestantische Theologie

Die zentrale Frage der jüngeren protestantischen Religionstheologie ist: *Auf welche Weise beeinflusst der Pluralismus der Religionen das christliche Gottesverständnis?* Diese Frage geht aus der verspäteten Erkenntnis hervor, daß unser Welt-dorf auch nichtchristliche Religionen von hohem moralischem Rang und hoher theologischer Kultiviertheit beherbergt; Religionen, die eine Herausforderung für die grundlegenden christlichen Überzeugungen darstellen, da sie von neuem Fragen aufwerfen wie: Wer ist Gott? Was ist sein Wille? Ja sogar: Benötigt eine Religion überhaupt einen Gottesbegriff? *Das protestantische*

Denken hat von jeher seinen kulturellen Horizont ernst genommen, da es die Souveränität eines Gottes betonte, der in der Geschichte wirksam ist. So konnte beispielsweise der *Darwinismus* von der protestantischen Denkweise nicht ignoriert werden, wie es durch die traditionellen Religionen geschah. Die gegenwärtige Konfrontation mit dem Leben und Denken anderer Weltreligionen ist der ehemaligen Konfrontation mit dem Darwinismus vergleichbar. Im Laufe dieser Auseinandersetzung des neunzehnten Jahrhunderts erkannte das protestantische Denken die Wissenschaft als einen Wert an und nicht nur einfach als eine Tatsache der gegebenen Verhältnisse. Heute akzeptiert es den Pluralismus der Religionen als einen Wert und nicht nur einfach als eine Gegebenheit der Lebensverhältnisse. Allerdings unterscheiden sich die heutigen Beweggründe von den damaligen. Das protestantische Denken des neunzehnten Jahrhunderts hatte bereits das wissenschaftliche Denken als ein eigenes, der Wahrheit innewohnendes Kriterium übernommen. Immer wenn die biologische Wissenschaft Auffassungen bezüglich des Ursprungs der Menschheit anzweifelte oder bestritt, war auch das protestantische Denken von innen wie von außen gleichermaßen herausgefordert. Die Antwort auf den Darwinis-