

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-

mus erwies sich für den Erhalt der intellektuellen Integrität des Protestantismus als notwendig.

Die *Konfrontation mit den Weltreligionen* stellt in erster Linie eine moralische und historische Herausforderung dar. Hinter der moralischen Herausforderung stehen zwei treibende Kräfte, eine verhältnismäßig schwache und eine relativ starke Kraft. Die relativ schwache treibende Kraft stellt die peinliche Erkenntnis dar, daß der Anspruch des Christentums auf Überlegenheit gegenüber anderen Weltreligionen zum Teil auf Unwissenheit beruhte. Die meisten Christen hatten beispielsweise weder Kenntnis von den Feinheiten der buddhistischen Lehre, noch kannten sie die funktionalen Werte und kulturelle Kompliziertheit der wirklichen buddhistischen Lebensführung. Das Vertrautsein mit etwas hat Respekt zur Folge und bringt Unsicherheit bezüglich der vorherigen Überzeugungen mit sich. Die relativ starke treibende Kraft, die auch in den gegenwärtigen Theologien der Befreiung wirksam ist, beruht auf der Überzeugung, daß die *Christen für die Kolonialisierung verantwortlich sind* und selbst die Unterjochung der Menschen der Dritten Welt zu verantworten haben. Für den größten Teil der protestantischen Religionstheologie schließt die politische und wirtschaftliche Reue über die Sünden des kolonialistischen Westens inzwischen auch die theologische Reue über die Sünden des abendländischen Christentums ein, das die Religionen der Dritten Welt verunglimpfte. Die schärfste *Kritik bezüglich der protestantischen Missionierung* in Indien wird jedoch nicht von indischen Hindus oder Muslimen vorgebracht, sondern von protestantischen Theologen der westlichen Welt. Mitte der sechziger Jahre, als der Hindu, Philosoph und Staatsmann Sarvepalli Radhakrishnan Präsident Indiens war, brachte er regelmäßig seine Wertschätzung für die missionarische Arbeit in den Bereichen von Medizin und Bildung zum Ausdruck; er tat dies, indem er seine Landsleute ermunterte, «dem missionarischen Geist» konkrete Gestalt zu geben. Im Westen dagegen erfuhr der «missionarische Geist» viel Kritik, seines theologischen Triumphalismus und geheimen sozialen und politischen Einverständnisses mit dem Kolonialismus wegen.

Diese starke treibende Kraft aufgrund moralischer Reue erklärt die *im gegenwärtigen Dialog zwischen den Religionen feststellbare Ungleichheit*, die andernfalls unverständlich bliebe. Der Dialog wird oft als eine gleichrangige Zusam-

menkunft von Menschen verschiedener Religionsgemeinschaften beschrieben, die auf diese Weise ein größeres gegenseitiges Verstehen erreichen wollten. Diese Beschreibung geht von einer bei allen Weltreligionen gleichermaßen vorhandenen Motivation zum gemeinsamen Dialog aus. Tatsächlich aber ist dieser Dialog zwischen den Religionen ungleich, wurde er zum größten Teil *von christlichen Gemeinschaften der westlichen Welt angeregt*, ins Leben gerufen und konsolidiert. Die hauptsächlich motivierenden Beweggründe des Dialogs sind deshalb die Beruhigung des Gewissens der nachkolonialen Christen der westlichen Welt sowie das Bemühen um Klärung angesichts der theologischen Herausforderung, der sich das Gottesverständnis des christlichen Westens durch den religiösen Pluralismus ausgesetzt sieht. Der christliche Westen geht bei seiner Einladung zum Dialog von einer gemeinsamen Grundlage aus, die noch gar nicht existiert, da die moralischen und intellektuellen Beweggründe zu einem Dialog ihren Ursprung ausschließlich im christlichen Abendland haben.

Nehmen wir den gegenwärtig wahrscheinlich aktivsten interreligiösen Dialog zwischen *Christen und Buddhisten* als Beispiel. Die Buddhisten haben weder das schlechte Gewissen des nachkolonialen Westens, da sie Orientalen sind, noch haben sie theologische Schwierigkeiten mit ihrer Lehre von Gott, da der Buddhismus keine Gotteslehre ausgebildet hat. Die Folge ist, daß die Dialogpartner einander in der Regel mißverstehen und daß die Konferenzberichte meist durch intellektuelle Verworrenheit gekennzeichnet sind sowie durch ein schlichtes Wiederholen der bekannten, aber nicht integrierten Themen des christlichen Westens; unterlegt ist das Ganze dann mit einer moralischen Ermahnung, die die Bedeutung des Weltfriedens und die Gemeinschaftlichkeit bei Zusammenkünften wie diesen hervorhebt. Diese Konferenzen des interreligiösen Dialogs mögen in sozialer und kultureller Hinsicht nützlich sein, theologisch kreativ sind sie aber noch nicht. Interessanter ist da das Ringen einzelner protestantischer Denker um eine angemessene Formulierung der Religions-theologie.

II. Protestantische Denker zwischen Exklusivismus und Pluralismus

Der historische Hintergrund dieses Ringens ist als Zusammenfassung andernorts erschienen¹. Das protestantische Denken erachtete das Chri-

stentum früher entweder als die beste der Religionen (*Schleiermacher*) oder als den wahren Glauben, der über alle Religionen hinausweise (*Barth*). In jedem dieser Fälle wird die Unverfälschtheit und Bedeutung des Glaubens mit Ansprüchen des Christentums in Verbindung gebracht, die dieses über die oder in Gegensatz zu den nichtchristlichen Religionen stellen. Bedeutung und Unverfälschtheit des christlichen Glaubens zu bewahren hieß gleichzeitig, seine Ausschließlichkeit zu bewahren. Dieser *Exklusivismus*, der einst einen Wert darstellte, ist heute allerdings zum *Problem* geworden, während der *Pluralismus*, der ehemals ein Problem war, inzwischen als *Wert* gesehen wird. Unsere weltweite menschliche Familie schließt auch die religiösen Gemeinschaften ein. Es wird heute weitgehend die Meinung vertreten, daß keine dieser Gemeinschaften für sich beanspruchen sollte, die beste oder einzig wahre zu sein. Solche Behauptungen haben einen Beigeschmack von Kolonialismus oder Ignoranz. Ein Großteil der protestantischen Theologie weist auch jeden postulierten Begriff von einer transzendenten Wahrheit zurück und geht stattdessen von einer in historischen Begriffen gefaßten Wahrheit aus.

Diese Entwicklung läßt die zeitgenössische protestantische Religionstheologie deutlich in einem neoliberalen Licht erscheinen, da nicht einmal *Tillich*, ein neoorthodoxer Theologe der Generation, die wir hinter uns gelassen haben, die «*Erfahrung*» als eine gültige Quelle unseres Wissens von Gott anerkannte. *Tillich* vertritt die Meinung, die Erfahrung stelle nicht eine Quelle, sondern ein Medium dar². Heute ist die protestantische Theologie weithin der Auffassung, daß die Erfahrung durchaus eine Quelle der Gotteserkenntnis sei. Die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz wird damit immer unbestimmter.

Die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die Gotteslehre sind beträchtlich. Das neoorthodoxe protestantische Denken war überwiegend trinitarisch und besonders auf die Christologie konzentriert. *Die protestantische Theologie hat heute die Christologie als besondere Quelle unseres Wissens von Gott praktisch weitgehend ausgeschaltet*. Man hat sich einer Gottesvorstellung zugewandt, die betont, «was wir alle gemeinsam haben»; *John Hicks* belebende Wendung «Gott hat viele Namen» drückt dies am besten aus. Von dieser Verallgemeinerung hauptsächlich auszunehmen sind *John Cobb* und *Jürgen Moltmann*.

Cobb stellt eine Neuauflage der Christologie von *Whitehead* vor, die «unten ansetzt» und auf der Überzeugung einer Prozeßtheologie basiert, derzufolge das Wissen sich aus dem fortlaufenden *Prozeß historischer Erfahrungen* ergibt, weshalb der historische Christus eine entscheidende Art und Weise des Wissens vom Wesen Gottes darstelle. *Moltmann* legt eine neobarthianische Christologie vor, eine Christologie «von oben», die auf der biblischen Überzeugung beruht, daß ein Wissen von Gott aus dem fortwährenden *Prozeß göttlicher Offenbarung* durch das Wort Gottes hervorgehe, das uns definitiv in Jesus dem Christus begegnet sei. Auf diese beiden Standpunkte werden wir abschließend noch einmal zurückkommen. Zunächst ist wichtig, daß wir uns die Standpunkte dreier Denker des näheren ansehen, deren Auffassungen dieses Gespräch, das immer mehr an Boden gewinnt, charakterisieren und beeinflussen. Gemeint sind *Ninian Smart*, *John Hick* und *Wilfred Cantwell Smith*.

III. Der pluralistische, aber nicht relativistische Standpunkt

Smart, *Hick* und *Smith* sind sämtlich der Meinung, daß der Begriff «*Religion*» unbefriedigend sei. Die Kritik *Barths* an der «*Religion*» suchte die transzendent Besonderheit des Gottes des Christentums gegenüber den weltlichen Mächten und von Menschen geschaffenen Götzen aller sozialen und kulturellen Institutionen – die Religionen eingeschlossen – zu bewahren. Andererseits sympathisieren *Smart*, *Hick* und *Smith* mit *Gordon Kaufmanns* neokantianischer Auffassung, wonach die theologische Arbeit immer einzig mit dem schöpferischen Gebrauch des menschlichen Vorstellungsvermögens gleichzusetzen sei.

Barth war die kantianische Beschränkung auf die reine Vernunft nicht fremd; er löste das erkenntnistheoretische Dilemma aber mit der *fundamentalen Kategorie der Offenbarung*. Nach *Barth* wären wir nicht in der Lage, etwas Definitives über Gott als den wirklichen Gott auszusagen, hätte er sich nicht selbst in Jesus Christus geoffenbart. Die Offenbarung in Christus sei deshalb die einzige Quelle für ein gesichertes Wissen von dem Einen Gott, der Herr sei über all die vielen Götter, die die theologische Vorstellungskraft in dieser Welt hervorbringe. Hier wird ein Exklusivismus allerdings unver-

meidlich, da die definitive Quelle unseres Wissens von Gott allein in Christus gesehen wird.

Für Smart, Hick und Smith geschieht die *Offenbarung Gottes in Christus nicht als etwas sui generis*, sondern als etwas, das im Zusammenhang steht mit dem Wissen von Gott, wie es in anderen religiösen Traditionen zum Ausdruck kommt, und das der gleichen Ordnung angehört. Barth kritisierte den Religionsbegriff, weil er die Souveränität eines transzendenten Gottes gefährde. Smart, Hick und Smith kritisieren ihn, weil er den Verpflichtungscharakter gefährde, den sie bei den verschiedenartig Gläubigen dieser Welt feststellen konnten und festzustellen suchten. Sie finden dies historisch bestätigt in gewissen gemeinsamen Praktiken und Überzeugungen, und sie suchen dies theologisch zu verifizieren in einem *Begriff von Transzendenz*, der den verschiedenen Namen für das Göttliche gerecht werden kann, das die theologische Phantasie des Menschen als letztgültige Realität projiziert.

Diese erweiterte Analyse der Religion wird nicht überall in der gleichen Weise vorgenommen. Smart spricht von «*Weltanschauungen*», um Ideologien wie etwa den Marxismus einschließen zu können und um der komplizierten Interaktion zwischen religiösem Glauben und anderen kulturellen Verpflichtungen, an denen ebenso engagiert festgehalten wird, gerecht zu werden. Er analysiert eine Religion deshalb anhand ihrer Lehre, Mythen, Sittenlehre, Rituale sowie ihrer empirischen und sozialen Dimensionen³.

Smith argumentiert in seinem monumentalen Werk «*The Meaning and End of Religion*» (1963), daß das Konzept von einzelnen unabhängigen Religionen noch ziemlich jung sei und einer genaueren Überprüfung als einer beschreibenden *historischen Kategorie* nicht standhalten könne. In seiner Arbeit «*Towards a World Theology*» (1981) führt er Argumente für die Einheit der Religionsgeschichte der Menschheit ins Feld, und er veranschaulicht seine Argumentation mit Erzählungen und Lehren, die *in geringfügig veränderten Versionen* in vielen der großen religiösen Traditionen vorkommen. Smith handelt von dem persönlichen Glauben, wie er in bestimmten religiösen Gemeinschaften gepflegt wird, die sich in einem historischen Prozeß des Wandels und der Entwicklung befinden. Er fährt aber fort, von «Gott» als der gemeinsamen transzendenten Realität zu sprechen, aus der der Glaube hervorgehe.

Desgleichen betont Hick den fortwährenden Wandel im religiösen Leben, indem er die absoluten Forderungen einer jeden Tradition einander gegenüberstellt. Er kritisiert die christlichen Lehren von Inkarnation und Dreifaltigkeit als exklusivistisch und gibt zu bedenken, daß diese keine «präzisen metaphysischen Wahrheiten» seien, sondern vielmehr «*phantasiereiche Konstruktionen*, die – in der religiösen und philosophischen Sprache der alten Welt – der Verehrung des Christen für Jesus als demjenigen Ausdruck geben, der den himmlischen Vater zur Realität für ihn werden ließ»⁴. Für Hick zeichnet sich in jeder der großen religiösen Traditionen eine wichtige Veränderung ab, ein Prozeß der Umorientierung der menschlichen Existenz von einer egozentrischen Haltung zu einer auf Realität oder das Ewige bezogenen Haltung hin.

Damit ist der Exklusivismus überwunden, und man feiert den Pluralismus, wobei man den *poetischen oder mythischen Charakter aller absoluten religiösen Ansprüche* besonders betont. Ein gemeinsames Thema dabei ist, daß Gott alle Menschen errettet habe und daß er jeden von uns aufsuche, durch den jeweiligen religiösen und kulturellen Kontext der Vorstellungen und Praktiken einer Gemeinschaft hindurch. Dieser im wesentlichen hinduistische Begriff von Religion geht einher mit einem Begriff von Geschichte, der im Kern ebenfalls hinduistisch ist, der Vorstellung nämlich, daß alle religiöse Wahrheit in diesem Bereich von *nama* und *rupa* («Namen» und «Dingen») notwendig mythischen Charakter habe und nur annäherungsweise zu erfassen sei.

Sogar Tillich, dessen Philosophie des Symbols einen Großteil der theologischen Sprache abdeckte, hielt *eine* nichtsymbolische theologische Feststellung für erforderlich, damit der Symbolbegriff in sich Bedeutung haben könne, da Symbole ja immer *anstelle von* etwas stünden. Gemeint ist die Feststellung, daß *Gott der Grund des Seins* oder das Sein selbst sei. Da Smart, Hick und Smith jede absolute (wörtliche) Aussage zurückweisen, scheint ein Relativismus unvermeidlich zu sein.

Smart plädiert jedoch für einen «sanften Nichtrelativismus» in religiösen Aussagen, denn es gebe «ein religiös Letztgültiges, das jenseits dieser Welt liegt»⁵. Auch Smith sucht einen Relativismus zu vermeiden. Er vertritt die Auffassung, daß es *immer nur Gott* sei, *der uns errettete*, welches auch immer unsere eigene Tra-

dition im einzelnen sein mag; für ihn ist der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, derselbe wie der, der sich im Qur'an dem muslimischen Mystiker al-Ghazzali offenbart. Hick schlägt eine Christologie bar jeder absoluten Ansprüche vor. Seine Voraussetzung ist offensichtlich, daß die Realität oder das Ewige an sich absolut sind, ohne daß unsere diesbezüglichen Feststellungen absolut sein müßten oder könnten.

Ohne eine Erklärung, wie wir zu dem Wissen von Gott kommen, das wir gerade als Behauptung aufstellen, arten diese protestantischen Einsprüche gegen einen Relativismus in Dogmatismus aus. Denn bei aller Betonung einer gemeinsamen Grundlage der historischen Religionsgemeinschaften hat es noch keinen systematischen Versuch gegeben, aufzuzeigen, welche konkreten Glaubensinhalte nun tatsächlich allen gemeinsam sind, wenn der Weltrat der Kirchen auch einige Anstrengungen in diese Richtung unternommen hat. Ein solcher Versuch wäre ein notwendiger Bestandteil der neuen natürlichen Religionstheologie, wie sie vorgeschlagen wird. Eine *alternative* Möglichkeit wäre eine *gemeinsame mystische Theologie von Gott*. In der gegenwärtigen Literatur ist aber kein Hinweis in Bezug auf ein derartiges Vorhaben zu finden. Wir sind mit einem leeren Gottesbegriff alleingelassen. Da die Theologie aber ebenso wie die Natur ein Vakuum unerträglich findet, besteht die Neigung, diese Leere mit Inhalten der eigenen Überlieferung aufzufüllen. Die Absicht ist, die *religiöse Vielfalt der menschlichen Gemeinschaft zu würdigen*. Die Gefahr dabei ist jedoch, daß ein leerer Gottesbegriff, an dem niemand ein ernsthaftes religiöses Interesse haben kann, nur den Absolutheitsanspruch der eigenen Tradition bemäntelt.

IV. Der christozentrische, aber nicht exklusivistische Standpunkt

Wolfhart Pannenberg, John Cobb und Jürgen Moltmann führen Gründe für die These an, daß die *Christologie nonrelativistisch* sein könne, ohne exklusiv sein zu müssen. Dabei betont Pannenberg wie Smith und Hick den Einfluß von historischem Wandel und historischer Entwicklung auf die Religionstheologie. Wie Smith ist auch Pannenberg der Meinung, daß die Religionsgeschichte nunmehr in eine einzige universale historische Entwicklung eingetreten sei, in deren Verlauf die verschiedenen Gottesbilder

miteinander wetteiferten, was einen Wandel der Religionen zur Folge habe. Er unterscheidet jedoch zwischen Religionen, die sich als fähig erwiesen haben, einen Wandel anzuerkennen, und solchen, die dazu nicht in der Lage waren, weil sie zu sehr an ihre religiöse Tradition gebunden waren. Es sei Jesus gewesen, der als erster Traditionen religiösen Lebens aufgegeben habe, um des kommenden Reiches Gottes willen. *Der Eine Gott offenbare sich innerhalb der Religionsgeschichte somit als der sich verändernde Gott*. Der besondere christliche Anspruch bestehe lediglich in der Annahme, daß es dieser sich verändernde Gott sei, den wir in der Begegnung mit anderen Religionen erfahren und der sich in Jesus offenbare.

John Cobb ist jenem Argument Smiths und Hicks gegenüber kritisch eingestellt, das besagt, alle Religionen verehrten einen transzendenten Gott. Cobb hält dem entgegen, daß *die Vorstellung von Gott sich von dem Begriff der Leere unterscheide*, wie etwa der Mahāyāna-Buddhismus zeige, und daß dieser Unterschied erkannt werden müsse. Er weist darauf hin, daß eine christozentrische Theologie besonderen Nachdruck auf den historischen Prozeß lege, und stimmt darin mit Hick und Smith überein. Cobb betont die Treue zum *lebendigen Christus der Geschichte*, der uns einer neuen Wahrheit entgeführe. Wie Pannenberg weist er besonders auf Gottes Offenbarung in Christus als eines *Öffnens des Menschen für die zukünftige Arbeit des rettenden Gottes* hin, der in uns allen sei und mit uns. Cobb bekräftigt, daß die Totalität Jesu in Christus als der universalen Offenbarung und rettenden Gegenwart Gottes gegeben sei; er räumt aber ein, daß die Realität Christi nicht auf den historischen Jesus beschränkt sei. Damit ist es ihm möglich, Christus auch in anderen Religionen auffindig zu machen, wie es z. B. Raimundo Panikkar in «Der unbekannte Christus im Hinduismus»⁶ tut, sowie M. M. Thomas in seiner mehr historisch ausgerichteten Arbeit: «The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance».

Jürgen Moltmann macht geltend, daß die scharfe Kritik Barths an der Religion sich gegen die Religion als eine Selbstbehauptung der Menschheit, besonders des Christentums, richte. Das wesentliche Element eines christlichen Lebens ist für ihn die Überzeugung, daß *Christus um der Aussöhnung der ganzen Welt willen* auf die Erde kam und geopfert wurde. Befreit von

einer jeden «Religion» kann er so zum Dialog mit Menschen anderen Glaubens und ideologischer Überzeugung aufrufen, zu einem Dialog, in dem die Christen für ihre Veränderung aufgeschlossen seien. Das Ziel der *christlichen Mission* sei es, Menschen aller Glaubensrichtungen mit dem Geist der Hoffnung, der Liebe und der Verantwortung für diese Welt, in der wir alle gemeinsam leben, anzustecken.

Doch für Moltmann ist diese Freiheit zu einer qualitativen Veränderung des Fühlens, Denkens und Handelns der Menschen nur aufgrund des *Kreuzes Christi* möglich. Je mehr das Kreuz in den Mittelpunkt unseres Lebens und Denkens rücke, um so mehr interessierten wir uns für andere Menschen, unser Interesse für deren Religion eingeschlossen. Für Moltmann ist es nicht erforderlich, daß jemand das Christusergebnis anerkennt, damit er an ihm beteiligt sein könne. Zu der Frage, welche Rolle der historische Christus im religiösen Leben nichtchristlicher Gemeinschaften spiele, legt der Autor, anders als *M. M. Thomas*, keine Stellungnahme vor; jedoch kann man hoffen, daß Cobb und Moltmann gegenüber einer zukünftigen Forschung in diesem Bereich nicht abgeneigt sein werden.

Ergebnis

Wie bedeutend also ist die gegenwärtige protestantische Religionstheologie für die Zukunft der christlichen Theologie? Meine bereits dargelegte Auffassung ist, daß sich dieses Problem auf das heutige protestantische Denken ebenso prägend auswirkt, wie dies für die Auseinandersetzung einer früheren Generation mit dem Darwinismus der Fall war. Das Gebot zum Dialog zwischen den Religionen wird in wachsendem Maß mit den Imperativen der Befreiungstheologien zusammenwirken, auf der Seite der Freiheit, gegen Unterdrückung jeder Art. Die kritische Frage ist, ob die Bejahung des Friedens und der Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Religionen eine wirklich positive Substanz hat oder ob es sich lediglich um eine negative Reaktion der nachkolonialen Christen der westlichen Welt auf ihre Schuld aus der Vergangenheit handelt.

Schuldgefühle sind immer noch zu sehr Bestandteil der Beweggründe der protestantischen Religionstheologie. Ein *schuldbewußtes christliches Gewissen* ist nur scheinbar am authentischen Leben anderer Menschen interessiert, tatsächlich ist es in sich selbst vertieft und in erster Linie damit beschäftigt, frühere Vergehen wieder gut-

zumachen. Als Christen müssen wir unserer festen Überzeugung treu bleiben, daß das Opfer Christi am Kreuz uns von der schuldhaften Verstrickung in Sünde und Tod befreit und uns damit ein *Offensein für die Zukunft* ermöglicht hat. Offensein für die Zukunft aber bedeutet ein Sich-Öffnen für die tiefgehendsten Fragen, die Menschen hinsichtlich der entscheidendsten Themen ihres Lebens bewegen. Die Welt kümmert sich nicht darum, ob protestantische Theologen sich von ihren auf ihrer *kolonialen Vergangenheit* beruhenden Schuldgefühlen erholt haben oder nicht; oder gar darum, ob sie das theologische Problem, das ein pluralistischer Kulturhintergrund ihnen aufgibt, lösen können. Es kümmert die Welt aber, ob die Theologen ein rettendes Wort über die Zukunft sagen können oder nicht. *Dr. Abid Husain*, der muslimische Präsident der «Islam and Modern Age Society» in Indien bündelte das ernste Dialogproblem in der lakonischen Frage: «Was ist das Beste, was deine Religion angesichts der Probleme, die uns alle betreffen, zu bieten hat?»

Die Vorstellung von einem leeren Gott ist unser Bestes nicht; dieser Gottesbegriff bringt niemandem etwas; er vereinigt in sich lediglich das Schlechteste aus der westlichen und östlichen Welt. John Cobb ist recht zu geben, wenn er sagt, daß wir nicht nur uns selbst ärmer machten, «wenn wir unseren Glauben an die Inkarnation um des Dialogs willen preisgaben, sondern uns auch unseres überzeugendsten Geschenkes für den Dialogpartner beraubten»⁷. Sobald der interreligiöse Dialog über seine Ursprünge im moralischen Bedürfnis von Christen, ihre Gewissensprobleme wegen der kolonialen Unterdrückung zu entlasten, und in ihrem intellektuellen Interesse, das theologische Problem des Pluralismus zu lösen, hinausgeht, wird er sich in wachsendem Maße an jenen christozentrischen Theologien orientieren, die eine aufgeschlossene, verletzte und ebenso glaubwürdige Überzeugung entwickelt haben; die Überzeugung, daß Gott in der Tat in Christus erschienen ist und die Welt mit sich versöhnt hat.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

⁷ Vgl. meine Einführung in L. Rouner (Hg.), *Religious Pluralism* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1984) 1–13; und in J. Cobb, *The Meanings of Pluralism for Christian Self-Understanding*, aaO. 161–179; sowie in J. Cobb, *Beyond Dialogue* (Fortress Press, Philadelphia 1982) 1–25.

² P. Tillich, *Systematische Theologie*, 3 Bde. (Stuttgart 1980–1981) 1,42.

³ N. Smart, *Worldviews* (Charles Scribner's Sons, New York 1983) 1–11.

⁴ J. Hick, *God Has Many Names* (Westminster Press, Philadelphia 1980) 125.

⁵ N. Smart, *Buddhism, Christianity, and the Critique of Ideology*: L. Rouner (Hg.), *Religious Pluralism* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1984) 150.

⁶ Mainz 1986 [Mai].

⁷ J. Cobb, *Beyond Dialogue*, aaO. 45.

LEROY ROUNER

Studierte am Harvard College, am Union Theological Seminary und an der Columbia University. Dort 1961 Promotion zum Doktor der Philosophie. 1961–1966 Assistant Professor

für Philosophie und Theologie am United Theological College, Bangalore, Indien. Derzeit Professor für philosophische Theologie an der Universität Boston. Zugleich Direktor des Institute for Philosophy and Religion und Herausgeber der Boston University Studies in Philosophy and Religion. Veröffentlichungen (als Herausgeber): Festschrift Hocking: *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization* (1969); (zus. mit John Howie:) *The Wisdom of William Ernest Hocking* (1978); (als Autor:) *Within Human Experience: The Philosophy of William Ernest Hocking* (1969); *Return Home in Peace: The Christian Contribution to a World Community* (erscheint demnächst). 1982 war er Gastprofessor für Philosophie an der University of Hawaii. Anschrift: Boston University, Institute for Philosophy and Religion, 745 Commonwealth Avenue, Room 523, Boston, Mass. 02215, USA.