

INTERRELIGIÖSER DIALOG – BRENNPUNKT DER THEOLOGIE DREI KONFERENZEN IN EUROPA UND DEN USA*

von Georg Evers

Die Überschrift dieses Rezensionsartikels will die wachsende Bedeutung der Theologie der Religionen für die gesamte Theologie herausstellen. Dabei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen des interreligiösen Dialogs gegenwärtig und in der Zukunft eher noch stärker in Asien stattfindet. In der Besprechung theologischer Konferenzen zu dieser Thematik in Europa und den USA wird auch das Defizit der mangelnden Kommunikation zwischen den Kontinenten zur Sprache kommen.

Die theologische Vorarbeit, die zur Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zum „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Nostra Aetate*) führte, war noch zum größten Teil von der europäischen Theologie geleistet worden. Erst danach hat sich der Schwerpunkt der Diskussion nach Asien, im geringeren Maß nach Afrika und in die USA verlagert.

Seit 1975 haben die von den Steyler Patres (A. BSTEH u. a.) durchgeführten „Religionstheologischen Studientagen“ in Mödling (bei Wien) sich als wichtiges Forum für den Austausch von europäischen Theologen mit außereuropäischen Fachleuten und Angehörigen anderer Religionen erwiesen. Mit der Veröffentlichung der Hauptreferate in der Reihe „Beiträge zur Religionstheologie“ (zwischen 1976 und 1987 sind bisher 5 Bände erschienen) sind diese Seminare einem weiteren Kreis zugänglich gemacht. Nachdem vorausgegangene Konferenzen sich mit dem Islam, Buddhismus und Hinduismus und den Möglichkeiten des Dialogs mit ihnen beschäftigt hatten, wurde 1986 mit der Tagung „Dialog aus der Mitte christlicher Theologie“ versucht, eine erste Bestandsaufnahme zu ziehen. Waren bei den vorausgegangenen Tagungen auch immer Vertreter der anderen Religionen eingeladen gewesen, so kamen bei der 5. Mödlinger Tagung acht christliche Theologen zu Wort, von denen drei, A. PIERIS zu Fragen des Buddhismus, G. CHEMPARATHY zum Hinduismus und G. ANAWATI zum Islam referierten. R. SCHAEFFLER entwickelte die Prämissen einer Philosophie des Dialogs, die er dann einer theologischen Neuinterpretation unterzog. Dabei kommen die außerbiblichen Religionen nur in der Form der „paradiesischen Erinnerung“ an eine Zeit vor, in der die Menschen noch nicht der Versuchung erlegen waren, Geschöpfe für den Schöpfer zu setzen und wiederum in „endzeitlicher Hoffnung“, wo diese Versuchung endgültig überwunden ist. Die Christen haben ihnen gegenüber einen „Überschuß“ – die Freiheit der göttlichen Erwählung –, sollten aber doch in verantwortlicher Form von den Heiden lernen. Ein Dialog in der Form des „par cum pari“ ist in dieser Konstellation jedoch unvorstellbar.

E. SCHWEITZER bringt einen neuteamentlichen Beitrag, der von den Gleichnissen Jesu ausgeht und daran die Frage nach der Absolutheit des Christentums anschließt. Dabei kommt eigentlich nur der einzelne Nichtchrist zur Sprache und nicht die soziale Verfaßtheit des Menschen, wie sie sich in der Zugehörigkeit zu einer Religion zeigt.

* BSTEH, ANDREAS (Hg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, (Beiträge zur Religionstheologie 5) Verlag St. Gabriel/Mödling 1987, 245 S. – SWIDLER, LEONARD (ed.): *Toward a Universal Theology of Religion*, (Faith meets Faith Series), Orbis Books/Maryknoll, New York 1987, 256 p. – HICK, JOHN / KNITTER, PAUL (ed.): *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Faith meets Faith Series), Orbis Books/Maryknoll, New York 1987, 227 p.

Nostalgisch und zugleich bezeichnend ist SCHWEITZERS Bekenntnis, vor 50 Jahren sich einmal mit den Veden und der Bhagavadgita beschäftigt zu haben, zu einer lebendigen Begegnung mit anderen Religionen ist es aber nie gekommen. Unter dem Titel „Das Christentum im Gespräch mit den Religionen“ wird ein Beitrag von W. KASPER abgedruckt, der zu den Konferenzunterlagen gehörte, wegen der Verhinderung von KASPER aber nicht vorgetragen wurde. Der Titel berührt etwas seltsam, da „die Religionen“ nicht weiter spezifiziert werden. Man denke sich einen Titel „Der Hund im Gespräch mit den Tieren“, wonach man wohl schließen müßte, daß sich der Hund für ein „ganz besonderes Tier“ hält. KASPER versucht, die theologische Grundlage des Dialoges mit dem Schwerpunkt auf der Frage nach der „wahren Religion“ herauszuarbeiten. Im Gegensatz zu asiatischen und nordamerikanischen Theologen verneint er, daß die heutige Theologie der Religionen es mit einer neuen Fragestellung zu tun hat. Dies versucht er mit einem Rückblick auf die geschichtliche Begegnung des Christentums mit den Religionen des Mittelmeerraums und der Germanen zu belegen, die das Christentum auf exklusive bzw. inklusive Weise überwunden habe. Vor allem asiatischen Theologen erscheint dieser Rückgriff auf die Kirchengeschichte unzutreffend. Sie sehen eine neue Fragestellung, weil die Religionen Asiens, – der Buddhismus, Hinduismus, der Islam u. a. – gegenwärtig eher eine Renaissance durchmachen, sich nicht vom Christentum als „praeparatio evangelii“ beerben lassen, sondern sich als Gegenüber zeigen, die Gleichzeitigkeit und eschatologische Weggenossenschaft mit dem Christentum beanspruchen. KASPER entwickelt eine Theologie der Heilsgeschichte, die den göttlichen Heilsplan in Jesus Christus – in Differenz zur Kirche – zur Verwirklichung kommen läßt. Immerhin stößt KASPER hier auf Asien und seine Religionen und sieht hier die „großen Herausforderungen für den Dialog“ heranreifen, allerdings erst für das Christentum von morgen (118). Hier stellt sich die Frage, warum er nicht zur Kenntnis nimmt, was sich heute schon in Asien an interreligiöser Begegnung und Dialog ereignet. Ob sein Ansatz, über das „dialogische Wesen der Person“ angewandt auf die sozio-kulturellen Gegebenheiten der Religionen wirklich ein guter Einstieg in den interreligiösen Dialog darstellt, kann sicher mit guten Gründen bezweifelt werden. Die Einheit der Religionen läßt sich für KASPER theologisch nur in Jesus Christus finden. Damit wird der Christozentrismus mit Nachdruck festgeschrieben, ohne die Diskussion um diese Position zur Kenntnis zu nehmen. Daraus ergeben sich drei Bezüge des Christentums zu anderen Religionen: den positiven (Anerkennung des Wahren und Guten), den kritischen (Depravierung werden aufgezeigt) und den schöpferischen Bezug (das Christentum bringt den anderen Religionen erst ihre eigene Wahrheit und eigenen Reichtum zu Bewußtsein). In Abgrenzung gegenüber K. RAHNER und H. R. SCHLETTE spricht KASPER den anderen Religionen die Qualität von „Heilswegen“ als verhängnisvolle Fehlentwicklung (128) ab. Auch die Literaturangaben machen deutlich, daß hier noch einmal die Diskussion der 60er Jahre im innerdeutschen Kontext geführt wird.

W. PANNENBERG setzt mit einer Kritik an K. BARTHS Theologie der Religionen an, hält aber seinerseits dezidiert an Absolutheitsanspruch des Christentums (188) fest, der zum Kernbestand christlichen Glaubens gehöre. Daraus resultiert ein Ekklesiozentrismus, da die Heilsteilhabe gegenwärtig nur in der Kirche Christi verbürgt sei (189). Damit ist nicht notwendig die Zugehörigkeit zur Kirche als Voraussetzung des Heils in dieser Erdenzeit gemeint, sondern die Tatsache, daß im Endgericht die Botschaft Jesu das Kriterium für die Heilsteilhabe jedes einzelnen Menschen sein wird. Es wird dann eine besondere Nähe des Judentums und des Islam zum Christentum festgestellt. Für die Religionen des Ostens wird eigentlich nur festgehalten, daß ein Dialog mit ihnen „schwierig“ sein wird. Die wenigen Bemerkungen machen deutlich, daß ein Teil der Schwierigkeiten darin liegt, daß europäische Theologen keinen existentiellen Bezug zu diesen Religionen haben.

Ähnliches gilt von der Meditation über das Kreuzgeheimnis (*scandalum crucis*), die W. KERN beisteuert und die er für eine „Bekehrung der Religionen“ fruchtbar machen will. Die anderen Religionen kommen dabei nur in einer typisierten Form vor und fehlen als Gegenüber so gut wie vollständig.

Aus der langjährigen Erfahrung mit der Begegnung mit dem Islam und den Problemen des christlich-islamischen Dialogs ist der Beitrag von G. ANAWATI gewachsen. Er zeichnet die Geschichte der Be- und Vergegnung nach und plädiert für einen Mittelweg zwischen den Extremen der minimalistischen Sicht des Islam (Position der Orientalisten, die den Islam letztlich für reformunfähig halten) und der Position der Maximalisten (Anerkennung Muhammads als Prophet, Offenbarungscharakter der Koran), um beiden Religionen die Wahrung ihrer verschiedenen Identität und die Möglichkeit vertieften gegenseitigen Kennenlernens offenzuhalten.

Ähnliches versucht G. CHEMPARATHY für das Gebiet des christlich-hinduistischen Dialogs. Die Möglichkeiten und die Schwierigkeiten des christlich-hinduistischen Gesprächs werden an der Gottesvorstellung in den beiden Religionen verdeutlicht. CHEMPARATHY weist auf ein wichtiges Phänomen hin, daß der intellektuelle Dialog nur ein Teilaspekt ist und daß die tiefere Begegnung sich da ereignet, wo es zum Austausch von geistiger Erfahrung in der Tiefe des Herzens kommt, womit die Frage nach der „*communicatio in sacris*“ angesprochen ist.

Dieser Frage geht vor allem A. PIERIS nach, der eine Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus jeweils im Kern für nötig und fruchtbar hält. Für das Christentum ist dieser Kern die „christliche Agape“ und für den Buddhismus die „Gnosis“. Im Dialog müßte es darum gehen, die Elemente einer „agapeischen Gnosis“ im Christentum und einer „gnostischen Agape“ im Buddhismus zu erkennen. Der interreligiöse Dialog hat drei Ebenen: die ursprüngliche *Erfahrung*, die *kollektive Erinnerung* an diese Erfahrung und die philosophische, theologische und exegetische *Interpretation*. Die neue Theologie der Religionen, wie sie in Asien entsteht, versucht, auf der Ebene der kollektiven Erinnerung zu einem Austausch mit den Angehörigen anderer Religionen zu kommen. Dies ist mit der „*communicatio in sacris*“ gemeint. Für den christlich-buddhistischen Dialog bedeutet dies, daß der Christ versucht, hinter die Sprachbarriere zu gelangen, um die befreienden Elemente in der buddhistischen kollektiven Erinnerung zu erfahren, die schon in den gnostischen Elementen der christlichen Agape-Erfahrung zugrunde gelegt sind.

Die Religionstheologischen Studententagungen von Mödling haben einen wichtigen Platz in der theologischen Reflexion über den interreligiösen Dialog in der deutschsprachigen Theologie. Als Veranstalter charakterisiert A. BSTEH die Eigenart dieser Gespräche als Begegnung aus der Mitte der jeweils anderen Überzeugung in einem bewußt religiösen Rahmen, die neben der akademischen Diskussion auch Zeiten des gemeinsamen Gebets und des gegenseitigen Zeugnisses der eigenen Glaubenserfahrung ermöglichen soll. Von der Anlage her sind die Begegnungen nur eingeschränkt auch „dialogisch“, weil die Partner unabhängig voneinander vorbereitete Papiere vortragen und die Aussprache über die Grundsatzäußerungen nur anfanghaft bleibt. Bedauerlich ist jedenfalls, daß die Diskussionen – der beginnende eigentliche „Dialog“ – in die Dokumentation der Publikation „Beiträge zur Religionstheologie“ nicht aufgenommen werden. So findet die Auseinandersetzung zwischen W. PANNENBERG und A. PIERIS, die das „Selbstgespräch der deutschen Theologen“ so erfrischend unterbrochen hatte, keinen Niederschlag.

Die Diskussion um eine Theologie der Religionen und Fragen des interreligiösen Dialogs hat in den USA in den letzten Jahren an Lebendigkeit zugenommen. Neben dem viel bemühten Bild eines Paradigmenwechsels, der auf diesem Feld angezeigt sei,

spricht man von einem „theologischen Rubikon“, den es für die christliche Theologie in der dialogischen Begegnung mit den anderen Religionen zu überschreiten gelte, oder einer „kopernikanischen Wende“, mit der auf die neuen Herausforderungen reagiert werden müsse. Dabei bilden sich zwei Stränge der Argumentation heraus. Auf der einen Seite gibt es die Vertreter einer „universalen Theologie der Religionen“, die nach einer einheitlichen Theorie suchen, um das Miteinander der vielen Religionen theologisch verantwortlich beschreiben zu können. Die andere Strömung vertritt konsequent einen Pluralismus in der Theologie der Religionen, der die Spannungen einer bleibenden und unaufgelösten Vielheit auszuhalten versucht. Die im folgenden besprochenen beiden Bücher aus der neuen Reihe „Faith meets Faith Series“, die der Orbis-Verlag in New York (Maryknoll Missionary Society) seit 1987 herausbringt, beinhalten die Diskussion zweier theologischer Konferenzen in den USA, auf denen beide Richtungen zu Wort kamen.

Bei dem ersten Band „Unterwegs zu einer universalen Theologie der Religionen“ handelt es sich um Referate, Korreferate (responses) und eine Zusammenfassung der Diskussionen einer gleichlautenden Konferenz, die 1984 an der Temple-Universität in Philadelphia in Zusammenarbeit mit der Zeitschrift „Journal of Ecumenical Studies“ durchgeführt wurde. Die Hauptbeiträge wurden von christlichen Theologen – L. SWIDLER, W. C. SMITH, J. COBB, R. PANIKKAR und H. KÜNG – beigesteuert, während Juden, Muslime, Hindus und Buddhisten in den Korreferaten zu Wort kamen. Die Konferenz wurde von L. SWIDLER vorbereitet, dessen Grundsatzpapier „Interreligiöser und interideologischer Dialog: die Matrix für die systematische Reflexion heute“ im Vorfeld der Konferenz an die anderen Referenten geschickt wurde, die wiederum ihre Beiträge vor Beginn der Konferenz den Personen zugänglich machten, die auf diese Beiträge kritisch reagieren sollten. L. SWIDLER trägt grundsätzliche Gedanken zum Dialog vor, entwickelt seine bekannten Grundregeln des Dialogs und schließt mit der Forderung nach einem ökumenischen Esperanto, um eine gemeinsame Sprache für eine „universale Theologie der Religion bzw. der Ideologie“ zu entwickeln. Auch W. C. SMITH unterstützt das Anliegen einer universalen Theorie der Religionen. SMITH versteht sich eher als Historiker der Religionen, denn als systematischer Theologe und entwickelt seine These von der Wechselwirkung zwischen Transzendenz und Geschichte aus diesem Blickwinkel. Daß auch die anderen Religionsgemeinschaften in der Gnade Gottes leben, erscheint ihm dann nicht zweifelhaft zu sein.

J. COBB erteilt der Suche nach einer allgemeinen Theologie der Religionen eine klare Absage und plädiert seinerseits für eine „christozentrische katholische Theologie“, wobei „katholisch“ nicht für eine Konfession, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung von „allgemein“ verstanden wird. Durch das Festhalten an einem Christozentrismus will COBB einerseits den eigenen Standpunkt deutlich machen und auf der anderen Seite verhindern, für andere zu sprechen und ihnen die eigenen Einsichten aufzuzwingen. Dabei setzt er sich kritisch mit der Annahme „einer letzten Wirklichkeit“ auseinander, die in den verschiedenen Traditionen zwar unterschiedlich benannt, im Grunde aber ein und dieselbe sei. Er möchte mit einer pluralistischen Ontologie als Arbeitshypothese vorangehen und sich mehrere Möglichkeiten offenhalten.

Auch R. PANIKKAR ist gegen das Aufstellen einer einheitlichen Theorie der Religionen und stellt an ihre Stelle das „kosmische Vertrauen in die Wirklichkeit“. Die Suche nach einer letzten Einheit, einer einheitlichen „Feldtheorie“ (A. EINSTEIN u. a.) erscheint ihm als Teil des „westlichen Mythos“. Dagegen entwickelt er die Idee des Pluralismus, die von einer gegenseitigen Bezogenheit mehrerer Wahrheiten ausgeht, ohne damit einem Relativismus das Wort reden zu wollen. Die Wirklichkeit, auch die „letzte Wirklichkeit“, fällt nicht vollständig mit Bewußtsein zusammen. Im Westen wird Einheit und Wahrheit (unum et verum convertuntur) immer zusammen gesehen.

PANIKKAR plädiert dagegen für den Begriff der „Übereinstimmung“ (concord/harmony), um sein Verständnis von Pluralismus zu verdeutlichen. Diese Bejahung einer bleibenden Vielfalt setzt ein „kosmisches Urvertrauen“ voraus, wie es sich exemplarisch im Sprachenwunder zu Pfingsten zeigte, als die „vielen“ trotz der „Vielfalt“ der Sprachen gemeinsam die Großtaten Gottes verstanden.

Der Beitrag von H. KÜNG über den christlich-islamischen Dialog bringt einen Überblick über die Fragestellungen und die Möglichkeiten des gemeinsamen Gesprächs. Mit Recht stellt KHALID DURAN in seinem „response“ fest, daß die meisten „neuen Einsichten“, von denen KÜNG redet, unter den im christlich-islamischen Dialog beteiligten alte Hüte sind, wie die Frage nach dem Prophetentum Muhammads, der Inspiration des Koran etc. P. KNITTER richtet an H. KÜNG die Aufforderung, den „theologischen Rubikon“ zu überschreiten und von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit Jesu Christi abzurücken, weil er mit dem Festhalten daran, daß die anderen Religionen letztlich doch nur in Jesus Christus ihre Erfüllung finden können, bei der inklusivistischen Sicht bleibe.

Der zweite Band der Reihe „Faith meets Faith“ hat den provozierenden Titel „Der Mythos der christlichen Einzigartigkeit“ mit dem mehr sachlichen Untertitel „Unterwegs zu einer pluralistischen Theologie der Religionen“. Unter der Herausgeberschaft von J. HICK und P. KNITTER sind hier die Referate und Reaktionen einer gleichnamigen Konferenz zusammengefaßt, die 1986 in Claremont in Kalifornien stattfand. Die Beiträge sind in drei Kategorien eingeteilt: 1. Die geschichtlich-kulturelle Brücke: Relativität; 2. die theologisch-mystische Brücke: Geheimnis und 3. die ethisch-praktische Brücke: Gerechtigkeit.

Zum ersten Themenkomplex betont G. D. KAUFMANN die Notwendigkeit, daß alle Religionen bei der Bewältigung der drängenden Fragen und Probleme der Menschheit zusammenarbeiten, da die reale Gefahr bestehe, daß wir sonst die Welt endgültig zerstören. In einem grundlegenden Beitrag geht es J. HICK darum, die Nicht-Absolutheit des Christentums zu erweisen. Dabei benutzt er das Kriterium der Leistung (performance) und stellt fest, daß das Christentum in der Geschichte im Vergleich mit anderen Religionen sich keiner besonderen „Heiligkeit“ rühmen könne. Auch sei die These falsch, daß es in einer besonderen Affinität zu den modernen Naturwissenschaften stehe. Ähnliches gelte für den Sektor der Menschenrechte, auf dem das Christentum im Vergleich mit den anderen Religionen wiederum nicht als eindeutig überlegen erscheine.

L. GILKEY entwickelt die theologischen Implikationen der Pluralität und spricht von einer „relativen Absolutheit“, die in der Treue zur jeweils eigenen Tradition bestehe und doch Offenheit für den Dialog lasse. Die Annahme eines absoluten Standpunkts sei nicht haltbar. Wenn man ein Kriterium sucht, dann gelte es, den Vorrang der Liebe (praxis) vor dem Glauben (Orthodoxie) zu bewahren.

Den 2. Teil eröffnet ein Beitrag von W. C. SMITH, der in einer originellen Weise den alten Begriff des „Götzendienstes“ (idolatry) aufgreift. Er kritisiert die vorschnelle Verwendung dieses Begriffes seitens christlicher Theologen und Missionare, die oft Götzendienst feststellten und nicht beachteten, daß die Verehrung nicht den kulturellen Gegenständen, sondern der mit ihnen bezeichneten transzendenten Wirklichkeit gilt. Die zentrale These seines Beitrags lautet: Wenn Christen auch heute noch der Auffassung sind, daß allein das Christentum wahr, endgültig und heilsbringend sei, dann stellt dies eine Form des Götzendienstes dar.

S. J. SAMARTHA unternimmt es, die Stellung Christi in einer multireligiösen Gesellschaft zu bestimmen. Inkarnation bedeutet für ihn, daß Gott sein Selbst in die Geschichte hinein relativiert hat. Wie können Christen dann wieder umgekehrt den verabsolutieren, den Gott relativiert hat? Christliche Theologen sollten sich die Frage

vornehmen, warum die anderen Religionen trotz der intensiven Mission des Christentums so wenig Neigung zeigen zu verschwinden, sich vielmehr in mancher Weise erstaunlich lebendig zeigen. Kann es Gottes Wille sein, daß diese Religionen gleichzeitig mit dem Christentum weiterbestehen? SAMARTHA fordert eine „theozentrische Christologie“, um die Engführung einer Jesulogie bzw. eines Christomonismus zu überwinden.

R. PANIKKAR spricht von drei „kairologischen Momenten“ eines „christlichen (christic) Selbstbewußtseins“, die er mit drei Flußnamen: Jordan, Tiber und Ganges umschreibt. In der Kirchengeschichte unterscheidet er fünf geschichtliche Perioden: 1. Die Zeit des *Zeugnisses* im Sinne des Martyriums, die etwa bis 430 dauert. Daran schließt sich 2. die Periode der *Bekehrung* an, verstanden als Bekehrung zum Christentum im allgemeinen und im tieferen Sinn als „*conversio morum*“, d. h. Hinwendung zum Mönchtum (430–1000). In der Zeit der Kreuzzüge (1000–1453) steht 3. das Christentum als „*vera religio*“ in Auseinandersetzung vornehmlich mit dem Islam. Diese Periode wird 4. abgelöst durch das Zeitalter der *Mission* (1492–1960), das Zeitalter der Entdeckungen und des Kolonialismus, das 5. abgelöst wird durch die Periode des *DIALOGS*, die mit der Entkolonialisierung beginnt. Am Beispiel der Flüsse werden bestimmte theologische Haltungen verdeutlicht. Der Jordan steht für Glauben, Religiosität und Jenseitigkeit und damit für Ausschließlichkeit (exclusivism). Der Tiber bedeutet Institution, Religion und Introvertiertheit und hat Inklusivismus zur Folge, d. h. das Bestreben, in einer Erfüllungstheologie alles Gute, Wahre und Schöne für das Christentum zu beschlagnahmen. Der Ganges könnte dann für die Erde, für Vertrauen, Religiosität und Offenheit und damit für Pluralismus stehen. PANIKKAR versucht, zwischen Christentum (christendom), Christenheit (christianity) und Christlichkeit (christianness) zu unterscheiden. Sie könnten „*cum grano salis*“ auf die drei Flüsse angewandt werden und dann stehen der Jordan für das Christentum, der Tiber für die Christenheit und der Ganges für Christlichkeit. Um dem Dilemma von Exklusivismus und Inklusivismus zu entkommen, fordert er eine „kopernikanische Wende“, die in einem Wandel von einem linearen Geschichtsverständnis zu einer „theanthropokosmischen Vision“ besteht. Das Zentrum ist weder die Erde (unsere partikuläre Religion), noch die Sonne (Gott, Transzendenz, das Absolute). Jedes Sonnensystem hat sein eigenes Zentrum, ohne daß es ein absolutes Zentrum gibt. Pluralismus im Gegensatz zur Pluralität, bejaht die Vielfalt und versucht nicht, sie auf eine letzte Wirklichkeit zurückzuführen, weder eine einzige Wahrheit, noch die Gleichheit aller Wahrheiten zu behaupten und der kein universales System errichten will, sondern sich dem Geheimnis gegenüber offenhält.

Der dritte Teil steht unter dem Leitwort der Gerechtigkeit und beginnt mit zwei Beiträgen von R. RUETHER und M. SUCHOCKI, die Fragen des religiösen Pluralismus aus dem Blickwinkel einer feministischen Theologie angehen. Sie sehen eine Entsprechung der Unterdrückung der Frau zu einem „religiösen Imperialismus“, der die eigene Religion absolut setzt.

Aus seiner Erfahrung im christlich-buddhistischen Dialog steuert A. PIERIS einen Beitrag bei, indem er Buddha und Christus als Vermittler von Befreiung aufzeigt. Die Auseinandersetzung über die „Einzigartigkeit“ sowohl von Jesus als auch von Gotama beinhaltet eigentlich die Diskussion über die Einzigartigkeit ihrer Heilsvermittlung. PIERIS sieht eine gegenseitige Ergänzung, indem die „gnostische Entsagung“ (freiwillige Armut) der Buddhisten und das christliche „agapeische Engagement“ im Kampf gegen erzwungene Armut sich in „menschlichen Basisgemeinschaften“ zusammenfindet.

P. KNITTER beschließt den Band mit seinem Beitrag „Unterwegs zu einer Befreiungstheologie der Religionen“, indem er von der Armut als „Zeichen der Zeit“ ausgeht, das er mit dem anderen der religiösen Vielfalt in Beziehung setzt. Wie verhalten sich die

„vielen Armen“ zu den „vielen Religionen“? Die Theologie der Befreiung und die Theologie der Religionen bedürfen einander. KNITTER möchte die Methodologie der Befreiungstheologie für die Theologie der Religionen fruchtbar machen und darüber zu einer pluralistischen Christologie kommen. Er sucht einen neuen Ansatz, einen gemeinsamen Ausgangspunkt und Kontext, um in den Dialog einzutreten. Diesen Ausgangspunkt sieht er im Einsatz für Gerechtigkeit und Entwicklung. Mit M. M. THOMAS spricht er von einer Gemeinschaft in der befreienden Praxis, die über die Grenzen einer bestimmten Religion hinausgehen muß, um der Größe der anstehenden Probleme gerecht zu werden. Aus diesem Grund möchte er den theozentrischen Ansatz mit einem soteriologischen Ansatz vertauschen. KNITTER wäre mißverstanden, wenn gegen ihn der Vorwurf erhoben wird, daß er den interreligiösen Dialog in die befreiende Praxis, d. h. in den rein innerweltlichen Ansatz der Arbeit für Gerechtigkeit aufgehen ließe. Wie u. a. A. PIERIS geht es ihm vielmehr darum, einen falschen Gegensatz von „Befreiungstheologie“ gegen eine „Theologie der Religionen“ zu vermeiden, bei dem die Befreiungstheologie als die Bewegung gesehen wird, die sich den sozio-ökonomischen Problemen der Armut annimmt, während die Theologie der Religionen sich mit den Fragen der Transzendenz, der Meditation und des Dialogs beschäftigt und den Niederungen des Alltags enthoben bleibt.

Mit den drei hier angezeigten Büchern wird ein Einblick in die gegenwärtige Diskussion um die Fragen einer Theologie der Religionen gegeben, die in ihrer Verschiedenheit die Unterschiede der jeweiligen Kontexte deutlich macht. Zugleich zeigt sich in ihnen der anfanghafte globale Austausch in dieser Frage, indem einzelne asiatische Stimmen mit in den Dialog unter europäischen und amerikanischen Theologen einbezogen werden. Die Stimme Afrikas und Lateinamerikas fehlt dagegen vollständig.