
Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus

Kritik der pluralistischen Religionstheologie
aus der Perspektive der Armen

von Stefan Silber

»Viele Arme« – »viele Religionen«: »Es wird zunehmend deutlich, wie dringend die Theologie der Befreiung und die Theologie der Religionen einander brauchen.«¹ Diese Aufforderung zum Tanz, die Paul Knitter bereits im Jahr 1987 deutlich ausgesprochen hatte, wurde erst in den vergangenen zehn Jahren weltweit aufgegriffen. Besonders durch die Initiative der theologischen Kommission der Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt (EATWOT) setzten sich vor allem Theologinnen und Theologen in Lateinamerika mit der Herausforderung auseinander, dass die Mehrheit der Armen der Welt zwar religiös, aber nicht christlich ist. Zahlreiche Publikationen, die teilweise auf Konferenzen und Symposien zurückgehen, zeugen von einer lebhaften Debatte über die Bedeutung der Religionen für die Befreiung, aber auch umgekehrt von der Notwendigkeit der Befreiung für die Mehrheit der religiösen Menschen dieses Planeten. Der von Knitter angemahnte Beitrag der Theologie der Befreiung zur Theologie der Religionen enthält auch eine konstruktive Kritik am pluralistischen Paradigma, wie es von Knitter, John Hick, Perry Schmidt-Leukel und anderen entworfen wird.

Diese Kritik ist wesentlich für eine Theologie des religiösen Pluralismus aus der Perspektive der Armen, die erst im Entstehen ist und auch hier nur skizziert werden wird. Sie stellt auch einen Beitrag zum Thema »Mission und Prophetie« dar. Denn die doppelte Herausforderung der »vielen Armen« und der »vielen Religionen« verpflichtet auch die Theologie der Mission in der Gegenwart zum Dialog mit den Religionen in ihren verschiedenen Erscheinungsformen und zur prophetischen Kritik an den globalen Strukturen der Verarmung. Diese prophetische Kritik kann sich spätestens seit der Rück-

1 Paul F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. von Bernd JASPERT, Frankfurt/Paderborn 1997, 177f. Der zitierte Beitrag stammt ursprünglich aus dem von Knitter zusammen mit John Hick im Jahr 1987 herausgegebenen Buch *The Myth of Christian Uniqueness*.
2 Paul F. KNITTER, Introduction, in: DERS. (Ed.), *The Myth of Religious Superiority: Multi-Faith Explorations of Religious Pluralism (Faith Meets Faith Series in Interreligious Dialogue)* Maryknoll, New York 2005, vii–xi.vii.

3 Harvey COX, *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York 1984, 223f, zit. nach KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 178.

4 Aloysius PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, in: V. FABELLA/S. TORRES (Ed.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, Maryknoll 1983, 133f, zit. nach KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 179.

5 Jacques DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* (Salzburger Theologische Studien 38), Innsbruck 2010, 515.

6 KNITTER, *Introduction* (wie Anm. 2), vii, meine Übersetzung.

7 KNITTER, *Introduction* (wie Anm. 2), xi, meine Übersetzung.

8 Vgl. meinen Überblick über die Entwicklung dieser Bewegung: Stefan SILBER, *Theologie der Befreiung im Religionsdialog. Eine neue Entwicklung in Lateinamerika*, in: StZ 130 (2005) 7, 484–488 und die dort bereits angegebene Literatur.
9 Zuletzt: José María VIGIL (Ed.), *Toward a Planetary Theology (Along the Many Paths of God V)*, Montreal 2010. In diesem Band werden auf S. 11f die vier anderen Bücher der Reihe beschrieben und Übersetzungen in verschiedene Sprachen angegeben. Vgl. auch meine Rezension der beiden ersten Bände in: ZMR 89 (2005) 150f.

kehr der religiösen Rhetorik in die globale Politik des neuen Jahrtausends nicht mehr von einem Wort über die Rolle der »vielen Religionen« im Prozess der Befreiung der »vielen Armen« lossprechen. Die Perspektive der »vielen Armen« - oder genauer gesagt, die *vielen, pluralen Perspektiven* der Armen gewährleisten, dass »Mission und Prophetie« auf die doppelte globale Herausforderung in angemessener Weise antworten können, und zugleich ermöglichen sie eine Kritik der pluralistischen Religionstheologie, welche einige ihrer Aporien beseitigt und sie zu einem wirksamen Instrument der Befreiung der Armen machen kann.

1 Theologischer Kontext

Als Paul Knitter und John Hick im Jahr 1987 das seither heftig umstrittene Buch *The Myth of Christian Uniqueness* veröffentlichten, waren sie der Meinung, einen »religiösen Rubikon«² zu überschreiten. Angesichts der Pluralität der Religionen wollten sie den traditionellen Anspruch der christlichen Religion, die einzige wahre oder die einzige Heil bringende Religion zu sein, nicht mehr aufrechterhalten. Bereits in diesem Band findet sich die eingangs zitierte Einladung Knitters an die Adresse der Theologie der Befreiung, sich aus ihrer Perspektive mit der Frage der Religionen auseinanderzusetzen. Knitter zitiert in diesem Zusammenhang noch zwei weitere Autoren, die vor ihm diese Herausforderung benannt hatten: Harvey Cox forderte 1984 die Befreiungstheologie auf, »aus ihren regionalen Begrenzungen« auszubrechen und »nicht nur die religiöse Erfahrung der eigenen einheimischen Bevölkerungsgruppen ernster zu nehmen, sondern auch die Erfahrung der Weltreligionen«³. Aloysius Pieris wird von Knitter als weiterer Kronzeuge angeführt. Im Jahr 1983 schrieb er: »Die große Mehrheit der Armen Gottes begreift ihren letzten Sinn und symbolisiert ihren Kampf für Freiheit in der Sprache der nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Daher ist eine Theologie, die nicht [...] durch dieses nichtchristliche Menschsein (und seine Religionen) spricht, der Luxus einer christlichen Minderheit.«⁴

Nicht nur aus den Reihen der pluralistischen Religionstheologie wurde auf die innige Verbindung von interreligiösem Dialog und befreiender Praxis hingewiesen: »Sowohl die menschliche Befreiung als auch das Wohlergehen der Schöpfung erfordern heute den gemeinsamen Einsatz der Mitglieder aller religiösen Traditionen«⁵, schrieb etwa 1997 Jacques Dupuis.

Über zehn Jahre lang blieben diese konstruktiven Provokationen weitgehend unbeantwortet. Auch die Religionstheologie setzte sich nicht intensiver mit dieser Fragestellung auseinander. Im Vorwort zu *The Myth of Religious Superiority*, das Knitter 2005 »in einer gewissen Weise [als] Nachfolgeband«⁶ zu dem genannten Buch von 1987 konzipiert hatte, legt er dar, dass der Weg nach der Überschreitung des »Rubikons« in Richtung auf eine interreligiöse (nicht mehr nur christliche, sondern multireligiöse) pluralistische Religionstheologie weitergegangen sei, in der die Befreiung der Armen nur ein Thema unter vielen, wenn auch »das dringendste«⁷ sei.

Etwa ab der Jahrtausendwende beginnt in Lateinamerika eine Gruppe von Theologinnen und Theologen sich der doppelten Herausforderung der »vielen Armen« und der »vielen Religionen« zu stellen.⁸ Das sichtbarste Resultat dieser Auseinandersetzung ist die von José María Vigil, dem Vorsitzenden der theologischen Kommission von EATWOT, herausgegebene fünfteilige Reihe *Por los muchos caminos de Dios*⁹, in der – im Austausch mit Knitter – zahlreiche Autorinnen und Autoren, zunächst vor allem aus Lateinamerika, dann aus der ganzen Welt, schrittweise den Weg von der Theologie

der Befreiung zu einer globalen, interreligiösen Befreiungstheologie der Religionen gehen. Zahlreiche weitere Publikationen im vergangenen Jahrzehnt flankieren diese Diskussion.¹⁰

In diesen Diskurszusammenhang muss auch das »I. Internationale Symposion für interkulturelle und interreligiöse Befreiungstheologie« gestellt werden, das im Juli 2004 aus Anlass der IV. Zusammenkunft des Weltparlaments der Religionen in Barcelona stattfand.¹¹ Auch hier trafen Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher religiöser Traditionen zusammen, um sich über die Verantwortung der Religionen für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt auszutauschen. Diese Veranstaltung zeigt exemplarisch, dass der von Knitter 1987 angeregte Austausch nunmehr weltweit in Gang gekommen ist, und Diskurse zwischen den und auch innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen eröffnet hat.¹²

2 Die Perspektive der Armen auf die pluralistische Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie wird vor allem von konservativer Seite kritisiert. Nach der Veröffentlichung des Dokuments *Dominus Iesus*¹³ durch die Glaubenskongregation 2000 fühlten sich alle diejenigen bestärkt, die den von Knitter und Hick angemahnten Schritt über den »Rubikon« nicht mitzugehen bereit waren. Die theologische Diskussion um die Bedeutung des religiösen Pluralismus als globales Faktum und die Reflexion um die stärker werdende weltpolitische Bedeutung der Religionen in der Gegenwart des beginnenden dritten Millenniums wurde durch diese kirchenamtliche Warnung vor einer pluralistischen Theologie der Religionen jedoch eher gehemmt als gefördert.

Die Kritik an der pluralistischen Religionstheologie, die aus der Perspektive der Armen erwächst, muss hingegen als eine konstruktive, partnerschaftliche Korrektur verstanden werden. Denn die »vielen Armen«, die nach den Worten von Pieris in ihrer großen Mehrheit die Pluralität der Religionen verkörpern, und zwar nicht nur der so genannten Weltreligionen, bringen durch ihre Perspektive eine materielle, der realen Wirklichkeit der Welt korrespondierende Basis in den Diskurs ein, durch den er eine neue Dynamik gewinnt, die weniger auf spekulative als auf konkret-realistische Ziele ausgerichtet ist. Ausgerichtet an dieser Perspektive kann die Theologie der Religionen die doppelte Herausforderung

10 Auf Deutsch ist die von Luiz Carlos SUSIN, Andrés TORRES QUEIRUGA und José María VIGIL unter dem Titel »Die Theologie und die Pluralität der Religionen« herausgegebene Ausgabe 1/2007 der Zeitschrift *Concilium* wohl die am besten zugängliche Literatur. Vgl. aber auch: José María VIGIL, *Theology of Religious Pluralism. Towards a pluralistic re-reading of Christianity*, Münster 2008.

11 Juan José TAMAYO/Raúl FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación* (Colección Nuevos Desafíos), Estella 2005, vgl. meine Rezension in: *ZMR* 91 (2007) 2, 317-318.

12 Auch von Seiten der globalen interreligiösen Praxis gibt es inzwischen einen Zugang zu dieser Thematik, da Verantwortliche in der Entwicklungszusammenarbeit und im solidarischen Einsatz für Gerechtigkeit sich zunehmend der interreligiösen Fragestellung stellen. Vgl. etwa Johannes MÜLLER/Michael REDER (Hg.), *Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen*. Beiträge zu einer Fachkonferenz zur Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz am 27./28. März 2006 (Projekte 17), Berlin 2007.

13 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), hg. durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000. Im Folgenden: DI und Nummer des Dokuments. Vgl. Michael J. RAINER (Hg.), »*Dominus Iesus*«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001.

der Gegenwart beantworten, ohne dabei »irrig oder zweideutige Positionen« (DI 2) zu beziehen, wie in *Dominus Iesus* behauptet wird, aber auch ohne sich einer notwendigen Weiterentwicklung zu verweigern.

Die Kritik der pluralistischen Religionstheologie ist in der Theologie der Befreiung nicht generalisiert – es dominiert noch die Freude darüber, in den Dialog eingetreten zu sein. Die Kritik ergibt sich ganz selbstverständlich aus den epistemologischen Voraussetzungen der Theologie der Befreiung. Sie muss nicht verschwiegen werden, denn weit davon entfernt, den Dialog zu gefährden, kann sie die Entwicklung einer befreienden Theologie des religiösen Pluralismus beschleunigen.

2.1 Heil in den Religionen?

Die Theologie der Befreiung entsteht aus der spirituellen Praxis des Lebens mit den Armen und der Armen selbst. Sie sind ihr theologischer Ort, ihr *locus theologicus*.¹⁴ »Es sind die Armen, die uns sagen, was (die) Welt (ist) und was kirchlicher Dienst an der Welt (bedeutet).«¹⁵ Wie Oscar Romero sind viele Theologinnen und Theologen der Befreiung davon überzeugt, dass der theologische Ort der Armen sogar privilegiert ist. »Ausgehend von diesem Ort versteht man besser, konkreter und universeller, was Gott in Christus offenbart, wie er die Menschheit rettet und was er von der Menschheit erwartet.«¹⁶, schreibt Luiz Carlos Susin.

Es ist eine wichtige Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung in den letzten Jahren, dass dieser Ort zunehmend fragmentarisch, gebrochen und partikular wahrgenommen wird. Die Armen werden konkreter, sie werden mit Namen benannt und biografisch beschrieben, und dabei wird zugleich die Gebrochenheit und Pluralität ihrer Identitäten sichtbar. Das theologische Stichwort des Körpers gewinnt in dieser Beschreibung eine große Bedeutung: »Der Körper ist eine Sprache, die von Gott zur Kommunikation genutzt wird. Er ist ein Instrument und ein Ort der Offenbarung. Der Körper ist eine Parabel, um über Gott zu sprechen«¹⁷, schreibt Wanda Deifelt. Die lateinamerikanische feministische Theologie¹⁸ führte diesen Begriff in die befreiungstheologische Diskussion ein.

»Körper lügen nicht.«¹⁹ Mit diesen Worten verweist Mary E. Hunt auf die unausweichliche Materialität der durch die Körper gegebenen Wirklichkeit. Die Armen sind nicht irgendwie arm; ihre Armut kann nicht ernstlich wegdiskutiert oder uminterpretiert werden. Ihre Armut ist körperlich, materiell, real. Ihre Körper verweisen dabei gerade

14 Vgl. Luiz Carlos SUSIN, El privilegio y el peligro del »lugar teológico« de los pobres en la Iglesia, in: *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 260-266; Hans-Joachim SANDER, Gott. Vom Beweisen zum Verorten, in: Thomas FRANZ/Hanjo SAUER (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (FS Elmar Klingger), Bd. 1: Profilierungen, Würzburg 2006, 574-596.

15 Oscar Arnulfo ROMERO, *Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador*. Vortrag aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen am 2. Februar 1980, in: Antonio REISER / Paul Gerhard SCHOENBORN (Hg.), *Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika*, Wuppertal 1981, 154-164, hier 155. (Übersetzung nach dem spanischen Original korr.)

16 SUSIN, *El privilegio* (wie Anm. 14), 264 [Meine Übersetzung].

17 Wanda DEIFELT, Social Context, Language and Images of God, in: Marcella Maria ALTHAUS-REID / Ivan PETRELLA / Luiz Carlos SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (Reclaiming Liberation Theology), London 2007, 118-130, 130 [Meine Übersetzung].

18 Vgl. etwa Mary Judith RESS, Lateinamerikanische Frauen: »Wir lassen patriarchalische Konstrukte zurück und drängen auf etwas Neues hin«, in: *Conc (D)* 45 (2009) 3, 338-347.

19 Mary E. HUNT, *Bodies don't Lie: A Feminist Theological Perspective on Embodiment* [Vortrag beim III. Weltforum Theologie und Befreiung 2009], in: <http://www.wftl.org/pdf/063.pdf> [Meine Übersetzung].

auch auf die Vielgestaltigkeit der Armut, die sich nicht in der ökonomischen Not erschöpft, sondern die Körper der Armen auf vielfältige Weise am Leben behindert. Der Körper ist aber nicht nur der Ort der Armutserfahrungen, sondern der Schnittpunkt des menschlichen Lebens überhaupt. Durch die Aufmerksamkeit für den menschlichen Körper können auch die Farbigekeit des Alltags und die Kreativität der Lebensäußerungen des Menschen insgesamt in den Blick genommen werden.²⁰

Die Pluralität der Armutspänomene wird in den letzten Jahren auch als Herausforderung für die Theologie begriffen.²¹ Ökonomische Ausbeutung und rassistische Exklusion, Sexismus und Mangel an politischer Teilhabe, Ausschluss von den gesellschaftlichen Gemeingütern und Xenophobie (und viele andere Armutspänomene) verweisen aufeinander und müssen doch unabhängig voneinander beschrieben werden. Sie sind auch nicht gegenseitig aufrechenbar. Wer beispielsweise als Frau Gewalt erleiden muss, kann zugleich als Mensch weißer Hautfarbe Gewalt ausüben. Befreiung aus diesen komplex miteinander verwobenen Phänomenen der Armut kann nur durch vielfältige und immer wieder neu orientierte Prozesse der Befreiung konkreter Menschen gelingen.

Die Befreiung der Menschen aus körperlicher, materieller Not wird in der Theologie der Befreiung als Gegenstandsbereich der Soteriologie gewertet. Heil kann nicht als etwas Jenseitiges, Spirituelles oder rein Innerliches beschrieben werden. Es schließt das gesamte Menschsein ein. Diese Klärung in der Soteriologie ist ein wichtiges Verdienst der Theologie der Befreiung, da durch sie die Lehre von der Einheit der Geschichte und der menschlichen Berufung, mit der das Konzil die fatale Trennung von Transzendtem und Profanem überwunden hat, aus der Perspektive der Armen in den politischen und gesellschaftlichen Kontext unserer Zeit übersetzt wurde.²²

Vielfältige Armutspänomene verlangen, auch in der Theologie von vielfältigen und komplex interdependenten Heilswegen zu sprechen. Nicht jede einzelne, konkrete, körperlich erfahrbare Unheilssituation kann durch den Rekurs auf ein allgemeines, universales, abstraktes behauptetes religiöses Heil beantwortet oder gar geheilt werden. Die Theologie vom Heil muss in konkreten, komplexen und auf die einzelnen Menschen bezogenen Prozessen ausbuchstabiert werden.

Die Frage nach der Verwirklichung von Heil in den Religionen der Welt, die sich die pluralistische Religionstheologie stellt²³, muss daher aus der Sicht der Armen in einer

20 Marcella Maria ALTHAUS-REID, *Class, Sex and the Theologian: Reflections on the Liberationist Movement in Latin America*, in: ALTHAUS-REID/PETRELLA/SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (wie Anm. 17), 23-38; DIES., *Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie*, in: *Conc (D)* 44 (2008) 1, 83-97.
21 Vgl. Luiz Carlos SUSIN, *Jesus: ein »Ort«, um zu leben. Christentum im Aufbruch und Kirchenbildung im Süden*, in: Arnd BÜNKER/Eva MUNDANJOHL/Ludger WECKEL/Thomas SUERMANN (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten: Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 113-131.

22 Vgl. v. a. GS 41; Stefan SILBER, *Armut: Eine Tatsache in der Theologie? Puebla in der deutschsprachigen Systematischen Theologie*, in: Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL (Hg.), *Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla: Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation* (Forum Religionspädagogik interkulturell 17), Münster u. a. 2009, 33-60; Elmar KLINGER, *Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 71-154.

23 Vgl. etwa KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 177-215.

24 José María VIGIL, *Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular* (Colección Tiempo Axial 5), Quito

2005, 229-258. *Vigil widmet beiden Aussagen jeweils ein ganzes Kapitel seiner Reflexionen.*

25 Alfons VIETMEIER, *Gott wohnt in der großen Stadt. Basisdokument des Kongresses*, in: Benjamin BRAVO/Alfons VIETMEIER (Hg.), *Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadt-pastoral in Mexiko 2007* (Theologie und Praxis Abteilung B 23), Zürich/Berlin 2008, 23-52.

26 Yvonne GEBARA, *Cristológicas plurales*, in: *Bajar de la cruz* (wie Anm. 14), 125-130.

27 José Amando ROBLES, *Religion als Straßenkarten zum Heil? Einige epistemologische Veränderungen*, in: *Conc (D)* 43 (2007) 1, 73-81, 78.

neuen Weise präzisiert werden. Sie muss lauten: Sind für die Armen bestimmte religiöse Praktiken oder Institutionen Quelle des Heils oder des Unheils? Bewirkt eine bestimmte Religion, durch ihre tatsächliche Praxis oder sogar durch ihre anerkannte Selbstdefinition Heil oder Unheil in der Welt, vor allem in der Welt der Armen? Auch das Christentum kannte und kennt Situationen und Kontexte, in denen es mehr für das Unheil der Armen als für ihr Heil verantwortlich war und ist.

Viele Religionen tragen auch in der Gegenwart durch ihre Strukturen wie durch ihr reales Verhalten zum Unheil, zur Ungerechtigkeit und zur Armut bei. Andererseits bewirken viele Religionen auch konkretes Heil im Sinn von Gerechtigkeit und Befreiung. José María Vigil spitzt dieses Ergebnis auf die beiden scheinbar widersprüchlichen Feststellungen zu: »Alle Religionen sind wahr« und zugleich »alle Religionen sind [...] falsch«²⁴.

Was wahr, was falsch ist an jeder einzelnen Religion, kann aus der Perspektive der Armen beschrieben werden; es ist in jeder Religion etwas Verschiedenes. Ja, jede der verschiedenen Strömungen, die es in jeder Religion gibt, trägt auf ihre Weise Wahres und Falsches zu Heil und Unheil in der Geschichte bei.

Aus der Perspektive der Armen muss daher die Anfrage an die pluralistische Religions- theologie gestellt werden, von welchem Heil für welche Menschen die Rede ist, wenn über das Heil in den Religionen gesprochen wird. Wird das Heil als etwas Abstraktes, Einheitliches, Universales betrachtet, so gerät die körperliche, materielle Konkretheit der Armut der Armen aus dem Blick. Wird davon gesprochen, dass das Heil prinzipiell in allen Religionen zugänglich ist, so kann die reale Beteiligung der Religionen am Unheil verschleiert werden. Die Religionen tragen ein je eigenes, unverwechselbares Profil, im Heil wie im Unheil; aus der Sicht der Armen gibt es daher keinen Relativismus der Religionen.

2.2 Einheit der Religionen?

Die Fragmentierung und Pluralisierung der gesamten Realität, von der im letzten Abschnitt die Rede war, betrifft aus der Perspektive der Armen auch die Welt der Religionen. Die Religionen der Armen sind vielfach gebrochen, mosaikartig aus Bruchstücken verschiedener religiöser Traditionen zusammengesetzt und miteinander verbunden. Auch bezüglich der Religionen gilt, was Alfons Vietmeier²⁵ aus soziologischer Perspektive über die Welt der Armen in den Großstädten Lateinamerikas sagt: Sie sind nicht nur von Chaos, Komplexität und Subjektivität, sondern auch von einer einzigartigen kulturellen Kreativität geprägt, da in ihnen täglich neue Prozesse kultureller Synthese, Durchdringung und Entwicklung stattfinden. Diese Vielfalt entspricht einem spirituellen Reichtum, der von der Theologie nicht übergangen werden darf. Die Theologie kann sich von dieser Vielfalt bereichern und befruchten lassen, wie Yvonne Gebara²⁶ schreibt, und wird – auf diese Weise selbst plural geworden – der Realität nur so gerecht werden.

Die Pluralität der Religionen in der Welt der Armen erschwert es, ihre Identität klar zu fassen. Wofür steht eine bestimmte Religion genau? Wer hat innerhalb einer Religion die Autorität, klar zu sagen, was Ausdruck dieser Religion ist und was nicht? José Amando Robles verweist darauf, dass der Pluralismus auch innerhalb der Religionsgemeinschaften selbstverständlich geworden ist und eine einheitliche, scheinbar objektive Definition einer Religion auf der Basis ihrer Glaubensinhalte nicht mehr möglich ist. Es ist zur »Krise der Religion der Wahrheiten oder der Glaubensinhalte«²⁷ gekommen.

Wenn Religionen nicht mehr essentialistisch als institutionelle oder konzeptionelle Gebilde, sondern unter ihrem Erfahrungsbezug betrachtet werden, so treten ihre prozessualen, pluralen und relationalen Eigenschaften in den Vordergrund. Helene Egnell

spricht von der »Ungeordnetheit« (messiness)²⁸ der Religionen, die eine klar erkennbare und manipulierbare Identität der Religionen verhindert. Sie stellt die »kleinen Traditionen« in den Vordergrund, die »Theologie des gelebten Glaubens«, die »Religion, wie sie praktiziert wird«, die sich häufig von der »Religion, wie sie vorgeschrieben wird«²⁹ unterscheidet. Wie lassen sich Religionsgemeinschaften als Einheiten beschreiben, wenn es – wie Annette Mehlhorn formuliert – »innerhalb einer Religion so viele Glaubenswege [gibt] wie es Menschen gibt«³⁰?

Aus der Perspektive der Armen verschärft sich diese Fragestellung noch einmal, da einige dieser Glaubenswege offenbar zum Unheil und andere dieser Wege zum Heil führen. Es gibt nicht nur die »Religion, wie sie praktiziert wird«, sondern auch den real praktizierten Götzendienst.

Von dieser Realität aus betrachtet muss der Versuch innerhalb der pluralistischen Religionstheologie kritisiert werden, die Religionen als Einheit zu betrachten oder zu einer solchen Einheit zu gelangen. Nicht alle Religionen suchen dasselbe letzte Ziel oder versuchen das allen gemeinsame Heil zu verwirklichen. Nicht hinter allen Religionen ist derselbe Gott zu finden. Hinter manchen praktizierten Religionen stecken auch die Götzen. Es ist daher John Hick nicht zuzustimmen, wenn er meint, dass es »eine einzige ineffable Letzte Realität [gibt], deren universale Gegenwart durch die verschiedenen menschlichen religiösen Traditionen auf unterschiedliche Weise begriffen, erfahren und beantwortet wird«³¹. Diese universalistische Vereinnahmung der Gesamtheit der religiösen Äußerungen der Menschheit wird ihrer Vielschichtigkeit und Pluralität nicht gerecht und verschleiert die Gewalt, die im Namen mancher Religionspraktiken gegen die Armen ausgeübt wird.

Statt der Suche nach der Einheit pflegen die real praktizierten Religionen unter Umständen das Trennende – mit desaströsen Konsequenzen: »In Indien«, schreibt Michael Amaladoss, »ist heute der interreligiöse Konflikt vielleicht selbstverständlicher als der interreligiöse Dialog. Aus Konflikt entsteht Gewalt, und die Menschen verlieren Leben, Hab und Gut.«³²

28 Helene EGNELL, The Messiness of Actual Existence, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* ESWTR 17 (2009) 13-27 [Meine Übersetzung].

29 Ebd., 16f [Meine Übersetzungen].

30 Annette MEHLHORN, Gleich und doch verschieden – getrennt verschieden oder gemeinsam? Intra-religiöse Debatten und interreligiöser Dialog im Wechselverhältnis zwischen Religion, Politik und Gender, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* ESWTR 17 (2009) 29-40, 33.

31 John HICK, The Next Step beyond Dialogue, in: KNITTER, *Myth* (wie Anm. 2), 3-12, 12 [Meine Übersetzung].

32 Michael AMALADOSS, Dificultades del diálogo con las religiones orientales, in: *RELaT* [<http://www.servicioskoinonia.org/relat/>] 331 [2003]. [Meine Übersetzung]

33 Marcelo BARROS, El dolor y los riesgos de desoccidentalizarse. La crisis de las Iglesias en América Latina: desafíos para la teología, in: *Alternativas* 15 (2008) 1, 115-130; José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, Des-helenizar el cristianismo, in: *Revista catalana de teologia* 24/2, 257-288, auch in: <http://curasopp.com.ar/36.php>.

34 Jesús TAPUERCA CEBALLOS, Apuesta por el pluralismo. Reflexiones desde la antropología, in: *Alternativas* 15 (2008) 1, 37-54.

35 Vgl. dazu bereits: Stefan SILBER, Zur Gerechtigkeit gesandt. Theologie der Mission und Option für die Armen, in: *ZMR* 94 (2010) 3-4, 95-106. Das einschlägige Werk von DUPUIS, *Unterwegs* (wie Anm. 5), referiert und kritisiert in fundierter Weise die bislang (Erstausgabe 1997) vorgelegten Entwürfe. Seine eigene Synthese leidet jedoch an der selbstauferlegten Beschränkung auf eine traditionelle katholische Epistemologie.

36 Diese doppelte Herausforderung habe ich ausführlicher beschrieben in Stefan SILBER, La liberación de las religiones. Un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso, in: *Alternativas* 10 (2003) 25, 119-160, 145-151, sowie in Stefan SILBER, *Die Bekehrung der Religionen*. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog, in: FRANZ/SAUER (Hg.), *Glaube* (wie Anm. 14), Bd. 2: Diskursfelder, 78-104, 80-88.

37 Juan Luis SEGUNDO, *Liberation of Theology*, Dublin 1977; Raimon PANIKKAR, *Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa*, in: TAMAYO/FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad* (wie Anm. 11), 61-68; PANIKKAR, *Das Göttliche* (wie Anm. 16), 11.

38 Hildegard WUSTMANS, in der Theologie, in: FRANZ/SAUER (Hg.) *Glaube* (wie Anm. 14), Bd. 2: Diskursfelder, 360-369.

Die pluralistische Religionstheologie muss daher Abschied vom eurozentristischen Universalismus³³ nehmen. Nur ein Pluralismus, der die Individualität der menschlichen Erfahrungen ernst nimmt³⁴, kann der Wirklichkeit der religiösen Pluralität, gerade unter den Armen, gerecht werden. Die Perspektive der Armen gewährleistet, dass der interreligiöse Dialog nicht von der materiellen Grundlage der menschlichen Existenz abstrahiert und sich in abstrakten Spekulationen verliert. Die Epistemologie der Theologie der Befreiung ist daher für die Theologie der Religionen unverzichtbar.

3 Auf dem Weg zu einer Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus

Die Kritik an den epistemologischen Grundlagen der pluralistischen Religionstheologie darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Theologie der Religionen im Angesicht des Pluralismus unabdingbar und in der Gegenwart immer dringlicher wird.³⁵ Denn der Pluralismus der Religionen ist eine unabwiesbare Tatsache, und die Theologie kann sich in der Gegenwart nicht mehr damit behelfen, ihn zu leugnen oder zu verurteilen. Vielmehr muss sie zu der Frage Stellung beziehen, welchen Wert der religiöse Pluralismus im Heilsplan Gottes besitzt. Diese Frage stellt sich umso schärfer, als die Vielfalt der Religionen vor allem im Westen zunehmend als Bedrohung eingeschätzt wird, zugleich aber von vielen Menschen im eigenen Leben eklektizistisch praktiziert wird.

Auch aus der Perspektive der Armen ist die Theologie aufgerufen, zum religiösen Pluralismus Stellung zu beziehen. Denn die Armen sind religiös, oft in mehreren religiösen Systemen zugleich. Andererseits sind die Religionen vielfach für die Entstehung und Vertiefung von Armut mitverantwortlich.³⁶ Welchen Standpunkt kann also die Theologie der Befreiung angesichts des religiösen Pluralismus beziehen?

Es ist aufschlussreich, dass sowohl Juan Luis Segundo, der früh die fundamentaltheologischen und hermeneutischen Grundlagen der Theologie der Befreiung untersucht und beschrieben hat, als auch Raimundo Panikkar, der die religionsphilosophischen Voraussetzungen der pluralistischen Religionstheologie grundlegend durchdrungen hat, zu einer *Befreiung der Theologie* aufrufen, durch die eine Theologie der Befreiung erst möglich werden kann.³⁷ Ohne eine Neuausrichtung der Theologie, ohne eine Umkehr aus manchen falschen Vorentscheidungen vergangener Jahrhunderte, und ohne eine Abkehr von epistemologischen Voraussetzungen, die in der Gegenwart ihre Funktionalität verloren haben, kann die Theologie ihre befreiende Funktion nicht ausüben und gerät in Gefahr, zum Instrument der Ausgrenzung und der Verarmung zu werden. Auf dem Weg zu einer Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus aus der Perspektive der Armen sind daher fundamentaltheologische Entscheidungen notwendig, die den Weg zu einer Theologie der Befreiung des religiösen Pluralismus vorzeichnen.

3.1 Die Perspektive der Armen als epistemologisches Prinzip.

Die Welt der Armen ist kein beliebiger Standort.³⁸ Jeder Ort prägt die Theologie, die an ihm betrieben wird. Aus der Perspektive der Armen erscheint die Welt anders als von anderen Orten aus. Erfahrungen mit Welt, Glaube und Gott müssen aus dieser Perspektive anders beschrieben werden. Die Entscheidung für die Perspektive der Armen ist daher eine hermeneutische Vorentscheidung. Auch die (oft unbewusste)

Entscheidung, diese Perspektive *nicht* einzunehmen, und die Weigerung, sich über die eigene Perspektive Rechenschaft zu geben, sind hermeneutische Vorentscheidungen, die das Ergebnis der Theologie prägen.³⁹ Mit der Option für die Armen hat sich die latein-amerikanische Kirche entschieden, der Perspektive der Armen den hermeneutischen Vorrang in der Theologie zu geben, zum einen, weil dies die Perspektive der Mehrheit der Bevölkerung des Kontinentes ist, zum anderen, weil sich in der spirituellen Erfahrung dieser Kirche die Überzeugung herauskristallisiert hatte, dass dies die Perspektive des biblisch offenbaren Gottes ist.⁴⁰ Die Armen werden als Orte der Offenbarung Gottes, als Stellvertreter Christi betrachtet.⁴¹

Die Welt der Armen ist aber keine einheitliche Perspektive. Dies ist vielleicht eine der wichtigsten Entwicklungen in der Theologie der Befreiung in den vergangenen Jahrzehnten.⁴² Denn innerhalb der Welt der Armen werden zahlreiche Perspektiven unterschieden, die mit unterschiedlichen sozialen, kulturellen und geografischen Orten korrespondieren. Jede diese Perspektiven entwickelt eine eigene kontextuelle Theologie, die sich mit anderen Theologien zu einem Pluralismus befreiungstheologischer Perspektiven verbindet, die sich gegenseitig befruchten.⁴³ Die Pluralität gewinnt dadurch selbst epistemologischen Wert als Ausgangsbasis für die Theologie. Sie kann sich nicht mehr als einstimmige und monolineare Universaltheologie begreifen, die aus einer einzigen Perspektive heraus die Gotteserfahrungen der gesamten Wirklichkeit beschreibt.

3.2 Die Pluralität der Religionen der Armen

Die Armen sind religiös. Dies gilt für die große Mehrheit der Armen im globalen Maßstab im Unterschied zu den meist säkularisierten Armen Europas. Die Armen verstehen sich vielfach sogar zuerst als religiöse, und dann erst als arme Menschen.⁴⁴ Aufgrund des Kontextes der Armut leben sie ihre Religiosität in aller Regel in Differenz zu den Entwürfen ihrer religiösen Autoritäten und nicht selten in mehreren religiösen Systemen zugleich.⁴⁵

39 Juan Luis SEGUNDO, La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio, in: *Sal Terrae* 74 (1986) 473-482.

40 Stefan SILBER, *Die Befreiung der Kulturen*. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 27), Frankfurt a. M. 2002, 112-133.

41 Stefan SILBER, Los Cristos ocultos. Cristología(s) desde los excluidos, in: *Bajar de la cruz* (wie Anm. 14), 212-218.

42 Vgl. dazu vor allem: Stefan SILBER, The Paradigm of Pluralism. New Challenges of Latin American Theology, in: *East Asian Pastoral Review* 45 (2008) 4, 329-338 und Stefan SILBER, Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung, in: *HerKorr* 60 (2006) 10, 523-528.

43 Vgl. nur: ALTHAUS-REID/PETRELLA/SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (wie Anm. 17).

44 Diesen Hinweis verdanke ich Franziska Knob.

45 Ausführlich bereits in SILBER, *Bekehrung* (wie Anm. 36), 80-83 und in Stefan SILBER, Gerechtigkeit aus dem Dialog der Religionen. Anstöße aus Lateinamerika, in: *ZKTh* 132 (2010) 1, 65-80.66-68.

46 Afonso Maria Ligorio SOARES, Syncretism and Interconfessional Theology. Some preliminary notes, in: VIGIL (Ed.), *Planetary* (wie Anm. 9), 154-169; DERS., Sincretismo religioso y desafíos a la teología de la liberación, in: *Alternativas* 11 (2004) 27, 127-138, 135.

47 Völlig anders argumentiert VIGIL, *Teología* (wie Anm. 24), 92-109. Er begründet den Pluralismus »de iure« aus der Perspektive der pluralistischen Religionstheologie. Für die Armen hat er an dieser Stelle nur einen Exkurs übrig.

48 Pinchas LAPIDE/Raimon PANIKKAR, *Meinen wir denselben Gott?* Ein Streitgespräch, München 1994, 69.

49 Elmar KLINGER, Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven in der Sicht des Zweiten Vatikanums, in: DERS. (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen*. Christliche Identität und interreligiöser Dialog, Regensburg 1997, 111-125, 120.

Aus der Perspektive der Armen sind diese religiösen Ausdrucksformen nicht als defizitäre oder verderbte Praxisformen einer Hochreligion zu verurteilen. Sie sind kreative Antworten auf die Offenbarungen Gottes,⁴⁶ die ihnen in einer konkreten Situation von Unterdrückung und Gewalt mitten im Pluralismus der Religionen zuteil geworden sind. Ihre Pluralität und oft auch Ambivalenz schuldet sich dem Kontext der Armut, aus dem sie erwachsen. Eine Theologie, die aus der Option für die Armen einen epistemologischen Vorrang dieses Kontextes ableitet, wird diese Pluralität nicht abwerten, sondern als eine Herausforderung betrachten, in ihr die Wege Gottes aufzuspüren. Die Religionen der Armen werden daher in der Theologie der Befreiung gerade auch in ihrer Pluralität anerkannt, nicht weil hinter allen Religionen derselbe Gott vermutet würde, sondern weil der plurale Kontext der Armut der bevorzugte Ort der Offenbarung Gottes ist. Zugespielt könnte man sagen: Nicht weil die Armen religiös sind, sind sie Thema der Theologie, sondern weil sie arm sind. Als Arme machen sie für die Theologie der Befreiung auch ihre Religionen zu einem Ort der Offenbarung Gottes, in all ihrer Pluralität.

3.3 Anerkennung des Pluralismus der Religionen

Die Anerkennung des epistemologischen Vorrangs der Armen führt über den Wert, der ihren pluralen religiösen Entwürfen zugemessen wird, zur Anerkennung des Pluralismus der Religionen. In der Theologie der Befreiung wird diesem Pluralismus kein Wert »an sich« zugemessen; sein Wert errechnet sich vielmehr in erster Linie aus der faktischen Pluralität der Religionsausübung der Armen. Wenn die Religiosität der Armen *de facto* den Pluralismus der Religionen einschließt, so ergibt es sich aus der Option für die Armen, dass die Theologie der Befreiung nach der positiven Stellung dieser Religionen im Heilsplan Gottes fragt. Da diese Religionen *de facto* für die Armen Wege des Heils und der Befreiung (wenn auch zugleich Wege des Unheils) sind, scheint ihnen *de iure* ein Wert im Prozess der Befreiung durch Gott zuzukommen. Die Option für die Armen und die faktische Pluralität ihrer Religionen sind also die Grundlage für die Anerkennung des Pluralismus der Religionen in der Theologie der Befreiung.⁴⁷

Vom Pluralismus sagt Raimundo Panikkar zu Recht, einerseits, »dass es in Deutschland noch kein gutes Wort ist«, und weiter: »Pluralismus bedeutet nicht Relativismus, Indifferentismus, sondern gerade die tiefe Hochachtung vor den anderen, weil die anderen auch Quellen der Erkenntnis sind, der Offenbarung, wenn Sie so wollen, die nicht auf eine einzige Quelle reduziert werden kann, die die unsere ist.«⁴⁸ Der Pluralismus steht – so Elmar Klinger – aus christlicher Sicht nicht gegen die Einzigkeit Gottes, denn Gott »ist der einzige, der sich zu allem überhaupt einzigartig verhält.«⁴⁹ In der Diskussion um den Pluralismus geht es für ihn auch nicht um die Wahrheit oder Falschheit von Religionen, sondern um das Verhältnis zwischen Gott und den Götzen, wahren und falschen Bildern von Gott, die man sich in allen Religionen macht, und die aus der Perspektive der Armen unterschieden werden können.

Der Pluralismus ist also gerade nicht in der Gefahr, zur Beliebigkeit zu verkommen, wenn er aus der Kraft der Option für die Armen die je eigene Identität jeder Religion wahrnimmt und angesichts der tatsächlich existierenden religiösen Pluralität das Heil und das Unheil, das aus jeder der Religionen den Armen widerfährt, benennt. Die faktische Pluralität der Religionen stellt keine Bedrohung für die Theologie dar, sondern zeigt sich als Ausdruck der religiösen Selbstbestimmung der Armen und zugleich als ein mögliches Instrument ihrer Befreiung.

3.4 Plurale Wege der Befreiung

Die Vielfalt und Komplexität der ungerechten Verhältnisse, welche die Armen arm machen, bewirkt, dass es nicht nur *einen* Weg ihrer Befreiung geben kann. Es muss viele Wege der Befreiung geben, nicht nur, weil sie den unterschiedlichen Formen der Verarmung korrespondieren müssen, sondern auch, weil jede historische Verwirklichung menschlicher Befreiung immer nur begrenzt sein kann, bestimmte andere Formen der Verarmung und Marginalisierung nicht berücksichtigt oder sogar wieder neue hervorbringt.

Die Theologie der Befreiung setzt daher seit den 1990er Jahren auf eine Diversifizierung der theologischen Bewegungen, die der Vielzahl der lateinamerikanischen Befreiungs- und Emanzipationsbewegungen korrespondiert. Dieser zentrifugalen entspricht in den letzten zehn Jahren wieder eine zentripetale Dynamik, welche die Einheit der Theologie der Befreiung in dieser Pluralität betont und wieder verwirklicht.⁵⁰ Der Gewinn, der in der bleibenden Pluralität der Theologie der Befreiung steckt, zeigt sich nicht nur in der Vielfalt der Dialoge, die mit unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und Bewegungen geführt werden kann, sondern auch in der gegenseitigen Bereicherung innerhalb der Theologie.

Insofern die Religionen ebenfalls als Wege der Befreiung der Armen gekennzeichnet wurden, kann der Gewinn eingeschätzt werden, der sich aus der Erwartung einer bleibenden Pluralität der Religionen für die Befreiung ergeben kann. Hier trifft sich die Theologie der Befreiung mit einer bestimmten Strömung in der pluralistischen Religions-theologie, die ebenfalls von einer bleibenden, ja legitimen Pluralität der Religionen ausgeht. Paul Knitter kritisiert diese Strömung, da sie nach seiner Meinung zu wenig das Gemeinsame und Verbindende in den Religionen sucht.⁵¹ Er verkennt jedoch nicht nur die große praktische Chance, die sich durch die Anerkennung dieses bleibenden Pluralismus bietet (wegen der Vielzahl der sich öffnenden Dialoge), sondern vor allem auch ihre theoretische Erfordernis. Denn die Religionen sind – wie beispielsweise Raimon Panikkar zeigt – so verschieden voneinander, dass sie nicht einmal miteinander vergleichbar sind.⁵²

Aus diesem Grund spricht sich Panikkar auch gegen das aus, was er »Multilog«⁵³ nennt. Die Religionen sind zwar dazu aufgerufen, miteinander ins Gespräch einzutreten, aber

50 Josef ESTERMANN, Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in: Norbert KÖSSMEIER / Richard BROSE (Hg.), *Gesichter einer fremden Theologie*. Sprechen von Gott jenseits von Europa (Theologie der Dritten Welt 34), Freiburg 2006, 195-202; Sabine PLONZ, Der Kampf um die Hoffnung. Aktuelle Trends in der lateinamerikanischen Theologie, in: *ila* 296 (2006) 24-26; SILBER, Vielschichtig (wie Anm. 42).

51 KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 183-185; Paul KNITTER, Is the Pluralist Model a Western Imposition? A Response in Five Voices, in: DERS., *Myth* (wie Anm. 2), 28-42 [Meine Übersetzung].

52 PANIKKAR, *Hacia una teología de la liberación* (wie Anm. 37).

53 LAPIDE/PANIKKAR, *Meinen wir* (wie Anm. 48), 106.

54 Ebd., 105f.

55 VIGIL (Ed.), *Planetary* (wie Anm. 9).

56 Vgl. die Kritik von Edmund Kee-Fook CHIA, Is Inter-faith Theology Possible, in: VIGIL (Ed.), *Planetary* (wie Anm. 9), 63-68. Jacques DUPUIS stellt die Einheit der Religionen daher bewusst und mit Recht in einen eschatologischen Horizont: DUPUIS, *Unterwegs* (wie Anm. 5), 530-532.

57 Karl RAHNER, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: *Schriften zur Theologie* IX, Zürich ²1972, 11-33, 15.

58 Francis X. D'SA, Die Mission im Dialog. Zur Ortsbestimmung der Problematik im heutigen interkulturellen Kontext, in: Thomas SCHREIJÄCK / Siegfried WIEDENHOFER (Hg.), *Mission – ein Dialog*. Francis X. D'Sa zu Ehren (Theologie: Forschung und Wissenschaft 25), Berlin 2008, 36-53.

59 KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 179. »Das Intolerable«: Knitter zitiert einen Ausdruck von Langdon Gilkey.

60 Vgl. für zwei Stimmen aus dem Islam: Tariq RAMADAN, Las religiones ante los problemas sociales y políticos: Respuesta al profesor Hans Küng, in: TAMAYO / FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad* (wie Anm. 11), 31-40; Farid ESACK, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford 1997.

dieser Dialog muss in den Worten Panikkars ein »Duolog« oder »höchstens Trialog« sein, »sonst entstehen nur Chaos und Machtpolitik«⁵⁴. Diesem pragmatischen Argument entspricht die tiefe Überzeugung, dass die Religionen sich zwar gegenseitig bereichern können und müssen, aber dass sie so grundverschieden sind, dass das Wagnis des Dialogs nur in einem begrenzten Setting überhaupt möglich ist.

Dies ist wohl auch das entscheidende Argument gegen das Projekt einer »planetarischen Theologie«, zu der José María Vigil aufruft, und die er als eine transreligiöse Theologie jenseits der Religionsgrenzen begreift.⁵⁵ Auch wenn die Religionen in ihrer Pluralität auf der ganzen Welt ihren Beitrag zu einer gerechteren und nachhaltigen Welt leisten können, so sind es doch vielfältige Beiträge, und wer versucht, sie auf einen Nenner zu bringen, begibt sich in die Gefahr, diesen gemeinsamen Nenner in einer Spielart des westlichen Universalismus zu suchen, und so die Eigenart der Religionen zu verfehlen.⁵⁶

Die Pluralität der Religionen ist uneinholbar. Sie sind »disparat und gegenseitig inkommensurabel«. Es ist interessant, dass dieses Zitat von Karl Rahner⁵⁷ sich nicht auf den Pluralismus der Religionen bezieht, sondern auf verschiedene deutschsprachige Theologien seiner Zeit (1969). Wenn schon für sie gilt, dass sie nicht oder nur sehr schwer miteinander ins Gespräch zu bringen sind, wie viel mehr muss das für die Theologien unterschiedlicher Kulturkreise und für die Religionen der Welt gelten!

Trotz dieser Verschiedenheit ist der Dialog unumgänglich. Er gehört – wie Francis D'Sa verdeutlicht – zum Menschsein selbst.⁵⁸ Für D'Sa besteht der Dialog aber nicht so sehr darin, dass man zu gemeinsamen Überzeugungen kommt, sondern in einem Austausch über die eigenen Bekenntnisse und Standpunkte. Auf diese Weise können Menschen aneinander wachsen, ohne sich gegenseitig zu vereinnahmen.

Dies ist auch der Weg, auf dem die pluralen Prozesse der Befreiung miteinander im Dialog sind, um zu einer umfassenderen und nachhaltigeren Lösung für die Probleme der Menschheit zu gelangen. Die Religionen sind Teil dieses Prozesses; sie leisten ihren Beitrag, ohne dabei auf ihre je eigene Identität zu verzichten. Sie wachsen aneinander und bleiben dabei plural und grundverschieden.

3.5 Die Religionskritik in der Theologie der Religionen

Ein wesentlicher Gesichtspunkt für die Erarbeitung einer Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus stellt die Einbeziehung der Religionskritik in die Theologie der Religionen dar. Denn die Religionen können in der Gegenwart nicht kritiklos in all ihren Auswirkungen anerkannt werden, ohne dass ihre Verantwortung für Ungerechtigkeit und Exklusion thematisiert wird. Darauf weist bereits Paul Knitter hin: »Offene Toleranz [...] und eifrige Akzeptanz der Vielfalt kann allzu leicht dazu verleiten, vielleicht unwissend [...] ›das Intolerable‹ [zu tolerieren].«⁵⁹ Denn als menschliche Gemeinschaften sind die Religionen nicht nur Wege des Heils, sondern auch Quelle des Unheils.

Aus Respekt vor der Würde der anderen Religionen ist es im Dialog angebracht, diese Religionskritik in erster Linie als Selbstkritik zu äußern. Sie findet sich jedoch bislang meist bei westlich ausgebildeten und kritisch orientierten Religionsvertretern.⁶⁰ Aus der Perspektive der Armen besitzt jedoch auch die nach außen gerichtete Kritik an der Ungerechtigkeit, die von einer Religion ausgeht, die nicht die eigene ist, ihre Bedeutung.

Die aufklärerische Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts wird in dieser Theologie konstruktiv aufgegriffen und nicht mehr – wie in früheren Spielarten der Fundamentaltheologie – apologetisch abgehandelt. In der Theologie der Befreiung wurde die Religionskritik aus der Sicht der Armen vor allem im Hinblick auf das Christentum systematisch

weiterentwickelt.⁶¹ Dieses Instrumentar kann nun auch dazu dienen, die Perspektive der Armen auch für eine konstruktive Kritik anderer Religionen fruchtbar zu machen, wenn es im kritischen Dialog weiterentwickelt wird.⁶² Maßgeblich bleibt auch hier die plurale Perspektive der Armen, aus deren Sicht die Beteiligung der Religionen an den vielfältigen Strukturen der Verarmung offenbar wird.

3.6 Einheit im Pluralismus

Die Einheit im Pluralismus der Religionen wird man vergebens *hinter* den Religionen suchen. Es gibt sie bereits, und zwar in dem, was *vor* den Religionen liegt. Sie teilen dieselbe materielle Realität, auch wenn sie sie in sehr unterschiedlicher und teils nicht mehr miteinander vermittelbarer Weise interpretieren. *Vor* den Religionen existiert die Einheit einer globalen Realität, die heute aus der Perspektive der Armen vor allem von der Armut, von der Ungerechtigkeit und der Exklusion geprägt ist. An dieser Wirklichkeit partizipieren die Religionen nicht nur, weil sie Teil der Menschheit sind, sondern insbesondere auch, weil manche Religionen die Ungerechtigkeit praktizieren. Angesichts dieser Realität schreibt Pedro Casaldàliga in seinem - wie er selbst sagt - kürzesten Gedicht: »Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger.«⁶³ Auch in diesem Satz ist der Begriff »Gott« unzweifelhaft noch von der christlichen Perspektive geprägt und muss daher im interreligiösen Dialog »relativ« bleiben - der Hunger ist jedoch eine echte, materielle, globale Realität. Er repräsentiert die Einheit der Wirklichkeit, vor welche die Religionen sich gestellt sehen und der sie Antwort geben müssen.

Angesichts dieser Realität können die Religionen auch tatsächlich zur Einheit finden - indem sie zusammen mit vielen Menschen guten Willens an einer menschlicheren und nachhaltigeren Welt arbeiten. Diese gemeinsame Arbeit darf aber nicht als Mittel zum Dialog, als Instrument für die Einheit der Religionen missverstanden werden. Es ist umgekehrt: Der interreligiöse Dialog ist ein Mittel (und zwar ein in der Gegenwart immer dringlicher einzuforderndes Mittel), um dem Ziel eines menschlicheren Lebens für alle Menschen näher zu kommen. Wie genau »menschlicheres Leben« aussieht, darüber sind die Religionen wohl höchst unterschiedlicher Meinung. Der Dialog ist der Ort, an dem diese Meinungen ausgetauscht werden müssen. Er ersetzt nicht die Praxis, zu der wir Menschen in der gegenwärtigen Situation des Planeten aufgerufen sind. Er ist ein Element dieser Praxis.

»Nicht die Differenzen trennen uns, sondern das Nicht-Anerkennen der Differenzen«⁶⁴, schreibt die feministische Theologin Helene Egnell über die Religionen. Das Ziel des interreligiösen Dialoges kann nicht in der Aufhebung der religiösen Differenzen bestehen, sondern in der Anerkennung, der Eigenheit und der Individualität der religiösen Erfahrungen, gerade auch aus der Perspektive der Armen.

61 Vgl. nur: Franz J. HINKELAMMERT, *Luzifer und die Bestie*. Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie, Luzern 2009.

62 Ähnlich schreibt Helene EGNELL aus der Perspektive der Frauen: »Die Theologie der Religionen muss von der Feministischen Theologie lernen, wie religiöse Traditionen kritisiert werden.« EGNELL, Messiness (wie Anm. 28), 17 [Meine Übersetzung].

63 Zitiert nach: Jon SOBRINO, Epílogo, in: *Bajar de la cruz* (wie Anm. 14), 285-293, 285. [Meine Übersetzung]

64 EGNELL, Messiness (wie Anm. 28), 21 [Meine Übersetzung].

65 Jon SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Madrid 2007.

*Extra pauperes nulla salus.*⁶⁵ Außerhalb der Armen gibt es kein Heil. Jon Sobrino macht mit dieser Neufassung einer alten und immer umstrittenen christlichen Tradition darauf aufmerksam, was Mission und Prophetie in der Gegenwart bedeuten. Das Heil, um das es in der christlichen Mission immer geht, kann nicht ohne die umfassende Befreiung der Armen verkündet und realisiert werden. Angesichts der globalen Ungerechtigkeit impliziert diese Praxis die Prophetie als Anklage gegen alles Unrecht. Die Prophetie schließt auch die Religionen ein, die eigenen und die fremden, denn für die Armen sind die Religionen Wege des Heils und des Unheils. Im Dialog können die Religionen Wege finden, auf denen das Heil der Armen verwirklicht werden kann. Dies prophetisch zu verkünden und praktisch umzusetzen, ist die Mission der Kirche in der Gegenwart.

Zusammenfassung

Der Beitrag unterzieht die pluralistische Religionstheologie einer Kritik aus der Sicht der Theologie der Befreiung und aus der Perspektive der Armen. Er kritisiert vor allem die epistemologischen und fundamentaltheologischen Grundlagen der Theologie der Religionen und plädiert dafür, die Religionen aus der Erfahrungswelt der Armen heraus zu beschreiben. Aus der Sicht der Armen muss der Pluralismus der Religionen als kreative Lebensäußerung anerkannt werden. Die Religionen müssen jedoch auch als Wege des Unheils kritisiert und korrigiert werden. Auf diese Weise kann der Dialog der Religionen zur umfassenden Befreiung der Armen beitragen.

Abstract

The paper criticizes the pluralistic theology of religions from the perspectives of liberation theology and of the poor. It is particularly critical of the epistemological and fundamental-theological foundations of the theology of religions and advocates describing religions from the realm of experience of the poor. From their point of view, the pluralism of religions must be recognized as a creative expression of life. Religions, however, must also be criticized as means of harm and thus corrected. In this way, the dialogue of religions can contribute to the comprehensive liberation of the poor.