

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *RelliS* 1 (2013). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Wo auch „Strahlen der Wahrheit“ leuchten. Die Religionen der Welt und die katholische Kirche in: *RelliS* 1 (2013), pp. 8–11

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *RelliS* 1 (2013) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Wo auch „Strahlen der Wahrheit“ leuchten. Die Religionen der Welt und die katholische Kirche in: *RelliS* 1 (2013), S. 8–11

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Wo auch Strahlen der Wahrheit leuchten

Die Religionen der Welt und die katholische Kirche

Klaus von Stosch/ Paderborn

Lange Zeit war das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Religionen der Welt sehr einfach: Alle Wahrheit schien allein in der römisch-katholischen Lehre ausgesagt zu sein, so dass das Ernstnehmen anderer Religionen als überflüssig angesehen wurde. Besonders bekannt ist etwa die immer wieder zitierte Formulierung im Dekret für die Jakobiten des Konzils von Florenz 1442: „Sie (die römisch-katholische Kirche; Vf.) glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur keine Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern daß sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ (Mt 25,41), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben ... ‚Und niemand kann, wenn er auch noch so viele Almosen gibt und für den Namen Christi sein Blut vergießt, gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt.“ (DH 1351) Die eigentliche Zielrichtung derartiger Äußerungen des Lehramtes waren zwar in der Regel nicht – wie oft behauptet – die anderen Religionen, sondern Abtrünnige im eigenen Glauben. Dennoch machen solche in lehramtlichen Texten und der dazu gehörenden Dogmatik immer wieder zu findenden Formulierungen deutlich, dass anderen Religionen als dem Christentum lange Zeit keine Erkenntnis von Wahrheit und keine Heilsvermittlung zugetraut wurde. Andere Religionen erschienen als ausschließlich negativ und überflüssig.

Allerdings gab es in der katholischen Kirche neben dieser exklusiv denkenden Abgrenzung von den anderen Religionen immer schon eine inklusiv denkende Strömung, die die im Christentum als heilsam und rettend erfahrene Wahrheit auch in nichtchristlichen Denksystemen zu finden meint. So entwickelte bereits der allererste bekannte christliche Apologet und Kirchenvater Justin der Märtyrer (hingerichtet 165) eine stoisch-platonisch eingefärbte Lehre vom *Logos spermatikos*. Mit diesem keimhaft vorhandenen Logos meint Justin, dass die göttliche Wahrheit, die in Christus offenbar geworden ist, überall dort präsent und erfahrbar ist, wo im Judentum oder Heidentum, in den archaischen Religionen, bei den Dichtern und Philosophen ein Schimmer der göttlichen Wahrheit erkannt wird. Klemens von Alexandrien und Origenes setzen diese apologetische Tradition fort und bauen die Logoslehre zu einer christlichen Philosophie aus. Auch Thomas von Aquin spricht von einem impliziten Glauben an Christus bei all jenen, die an Gottes Heilshandeln glauben (vgl. STh II,II,2,7,ad 3). Und kein Geringerer als Nikolaus von Kues ist es, der ausführlich expliziert, dass er das Wort Gottes in allen Religionen präsent sieht.

Die bereits in der alten Kirche entwickelte und von Thomas bekräftigte inklusive Lehrtradition führt die Katholische Kirche schließlich im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer

bemerkenswerten Klarstellung ihrer Position. Als nämlich der Jesuit Leonard Feeney (1897-1978) und Mitglieder des ‚St. Benedict’s Center‘ und des ‚Boston College‘ kurz nach dem Zweiten Weltkrieg die Idee entwickeln, die moralische Krise nach dem Krieg dadurch zu lösen, dass sie allen Menschen (inklusive den gerade den Nazis entkommenen Juden) empfehlen, möglichst schnell in den Schoß der Katholischen Kirche zurückzukehren, um nicht jede Heilchance zu verlieren, greift das Lehramt ein. In einem Lehrschreiben billigt Rom ausdrücklich die Möglichkeit, durch das *votum implicitum* das Heil zu erlangen (vgl. DH 3870). Der von dem Augustinusschüler Fulgentius von Ruspe her kommende Grundsatz *Extra ecclesiam nulla salus* darf künftig nicht mehr so verstanden werden, dass es außerhalb der konkret verfassten Kirche kein Heil gibt, sondern kann etwa durch die ebenfalls altkirchliche Denkfigur der *Ecclesia ab Abel* inklusiv interpretiert werden. Da Feeney trotzdem nicht von seiner rigoristischen Lehre lassen will, wurde er am 4.2.1953 exkommuniziert. Auch wenn dieser Schritt für ihn persönlich angesichts seiner eigenen Lehre dramatisch war, hat er der katholischen Kirche insgesamt die wohltuende Klarheit gebracht, dass es keine katholisch mögliche Position darstellt, Heil und Wahrheit nur innerhalb der Grenzen der Kirche zu sehen.

Diese vorsichtige Öffnung für die Welt der Religionen wurde von dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigt und entscheidend vorangebracht. So heißt es in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen.“ (LG 16) Und in der berühmt gewordenen Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen heißt es: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet. ... Deshalb mahnt sie (die Kirche) ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“ (NA 2)

Damit fordert das Konzil Christen auf, die Menschen anderer Religionen nicht nur zu tolerieren, sondern ihnen Wertschätzung und Liebe entgegenbringen. Da es noch nie die Lehre der Kirche war, die Wahrheit als Ganze zu besitzen, ist das Zugeständnis von Strahlen der Wahrheit in anderen Religionen mehr als bemerkenswert und kann die Grundlage für ein gemeinsames Engagement der Religionen werden, wie es etwa auf dem Interreligiösen Gebetstreffen in Assisi mit Papst Johannes Paul II. im Jahr 1986 angedeutet wurde.

Vielen in der Kirche geht die vom Konzil vorgenommene Form der Anerkennung anderer Religionen allerdings noch nicht weit genug. Sie wird oft als Inklusivismus kritisiert, der alles Nichtchristliche vereinnahmt und vom Eigenen her bewertet. Der Hauptkritikpunkt besteht dabei meistens darin, dass die Logik inklusiven Denkens immer nur das am anderen anzuerkennen vermag, was im Eigenen bereits angelegt ist. Das, was beim anderen wirklich anders ist, kann von diesem Ansatz her nicht gewürdigt werden. Es wird eben nur das anerkannt, was als christusförmig erkannt wird bzw. was dem an Christus gewonnen Kriterium interreligiösen Urteilens zumindest nicht widerspricht.

An dieser Stelle kann man fragen, ob es überhaupt notwendig ist, die Andersheit des anderen anzuerkennen. Genügt es nicht vielleicht das beim anderen anzuerkennen, was meinen Werten und Einsichten entspricht? Muss ich überhaupt mehr anerkennen als das, was ich für mich als wahr erkenne? Bereits aus christentumsinterner Sicht scheint es mir mindestens drei gute Gründe dafür zu geben, die Würdigung von Andersheit im anderen zu ermöglichen und ihn also nicht nur aus einer von christlichen Prämissen her inkludierenden Haltung entgegenzukommen.

Das erste Argument lässt sich gut an einem viel zitierten Ausspruch des bekannten Neo-Hindu Radhakrishnan verdeutlichen, der folgende Einsicht formuliert: „Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen“ (Radhakrishnan 1961, 42). Sicher wird man hier noch einwenden können, dass es nicht automatisch Verachtung eines anderen Menschen nach sich zieht, wenn man seinen Glauben ablehnt. Aber das Christentum verlangt nicht nur, den Nächsten nicht zu verachten, sondern ihn zu lieben. Und *Nostra aetate* macht in der oben zitierten Formulierung deutlich, dass diese Liebe auch den Angehörigen anderer Religionen zu gelten hat, bei denen ebenfalls Strahlen der Wahrheit zu würdigen sind. Ist aber Liebe möglich, wenn ich so etwas Zentrales wie den religiösen Glauben des Nächsten abwerte und als minderwertig ansehe? Kann ich den anderen und seinen Glauben wirklich so leicht trennen und zwar die Person lieben, aber die ihn prägende religiöse Grundhaltung ablehnen? Ich habe da Zweifel und sehe hier zumindest eine erste bleibende Anfechtung für eine inklusivistische Position. Jedenfalls verlangt das Konzil ausdrücklich, auch mit aufrichtigem Ernst nach den Strahlen der Wahrheit in der Religion und im Weltbild des anderen zu suchen.

Ein zweites Argument kann man versuchen, im Rückgriff auf die Trinitätstheologie zu entwickeln. Trinitätstheologisch lässt sich der Gedanke stark machen, dass es in Gott gerade die Andersheit als Andersheit ist, die Einheit und damit Liebe und Anerkennung ermöglicht. Gerade weil der Sohn restlos verschieden vom Vater ist, kann sein Bezogensein auf ihn als restloses gedacht werden. Die Einheit der trinitarischen Personen gründet gerade in ihrer Verschiedenheit, die auch durch das perichoretische Liebesgeschehen der Trinität nicht

aufgehoben wird. Wenn in Gott aber bleibende Verschiedenheit der Grund von Liebe und Einheit ist, ist es befremdlich, die Verschiedenheit des religiös anderen als Grund für seine Abwertung in Stellung zu bringen. Natürlich kann es Verschiedenheit, auch religiöse Verschiedenheit geben, die abgelehnt werden muss, die nur toleriert, nicht aber geliebt werden kann – oder im Extremfall auch Andersheit, die nicht einmal toleriert werden kann, etwa dann wenn der andere in seiner Andersheit Dritte (und damit andere Andersheit) negiert. Will der andere Andersheit vernichten, kann seine Andersheit nicht mehr die Bedingung der Möglichkeit von allumfassender Einheit sein und seine Andersheit muss und kann auch aus trinitätstheologischer Sicht nicht geliebt werden.

Wir alle wissen, dass Religionen gerade heute immer wieder zur Abwertung anderer verwendet werden, so dass es hier nicht darum gehen soll, eine bedingungslose Anerkennung religiöser Andersheit zu fordern. Aber in solchen Fällen ist nicht die Andersheit des anderen der Grund für die Unmöglichkeit seiner Wertschätzung, sondern die Art, wie er seine Andersheit inhaltlich bestimmt. Das Problem einer inklusiven Denkstruktur ist nun aber, dass sie nur das anerkennen kann, was explizit oder anonym gleichförmig bzw. in sie hineinzuholen ist. Eben aus dieser Grundeinstellung heraus, die den christlichen Inklusivisten dazu zwingt, alles nicht Christusförmige abzulehnen, weil und insofern es nicht christusförmig ist, entsteht das Problem, dass Andersheit abgelehnt wird, weil und sofern sie anders ist. Und genau diese Haltung ist es, die der eben angedeuteten trinitätstheologisch inspirierten Überlegung widerspricht.

Natürlich leistet diese Überlegung keine strikte Widerlegung des Inklusivismus. Aber sie macht deutlich, warum die inklusive Denkstruktur in der zeitgenössischen Dogmatik nicht mehr unumstritten ist, auch wenn allgemein anerkannt wird, dass ein inklusives Denken gewichtige Vorteile gegenüber der weiter oben kurz eingeführten exklusiven Denktradition hat.

Man könnte in dieser Situation versucht sein, die soeben beschriebenen Spannungen einfach durch die pauschale Behauptung der Gleichwertigkeit aller Religionen zu lösen. Diese pluralistische Hypothese wirft aber so viele zusätzliche Probleme auf, dass sie von der katholischen Kirche ausgeschlossen wird – vor allem, weil bisher nicht gezeigt werden konnte, wie die pluralistische Hypothese ohne unzumutbare Revisionen des christlichen Glaubensbekenntnisses formuliert werden kann (Stosch 2012, 22-55).

Wie kann man also angesichts der offenkundigen Probleme eines inklusiven Denkens und angesichts der Unangemessenheit eines exklusivistischen oder pluralistischen Ansatzes das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen beschreiben? Eine Antwort auf diese Frage scheint mir alles andere als einfach zu sein und sie ist in der gegenwärtigen Diskussion auch höchst umstritten. Vielleicht kann man so weit gehen zu sagen, dass die Frage nach einer überzeugenden Neubestimmung des Verhältnisses des Christentums zu

den anderen Religionen die größte Herausforderung für die katholische Kirche heute ist. Will sie diese Herausforderung bestehen, scheint es mir vordringlich zu sein, zunächst einmal mit einer neuen Aufmerksamkeit und Haltung in den interreligiösen Dialog zu gehen.

Die am (ja bereits erwähnten) Boston College lehrende katholische Theologin Catherine Cornille beschreibt fünf Tugenden, die mir alle als empfehlenswert für den Umgang der katholischen Kirche mit den Religionen zu sein scheinen und die der Kirche helfen könnten, die konfessionelle mit einer komparativen Theologie zu verbinden: doktrinale bzw. epistemische Demut, konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition, die Unterstellung von Kommensurabilität unterschiedlicher Religionen, Empathie und Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit der anderen.

(1) Das Wort Demut klingt ein wenig altbacken, beschreibt aber sehr genau, was in erkenntnistheoretischer Hinsicht im interreligiösen Dialog gefordert ist. Auch wenn man glaubt, dass Gott selbst sich in der eigenen Tradition offenbart hat, so trägt man diesen Schatz seiner Gegenwart doch – mit Paulus gesprochen – in „zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Nie wird es dem Menschen gelingen, das Unbedingte als Unbedingtes in all seinen Dimensionen zu erfassen, so dass der Mensch zeit seines Lebens immer Lernender bleibt – auch im interreligiösen Dialog. In epistemischer Hinsicht ist jeder Mensch so sehr durch seinen kulturellen und lebensweltlichen Hintergrund geprägt, dass die Begegnung mit anderen Kulturen und Lebensformen immer helfen kann, die eigene Wahrheit neu und tiefer zu verstehen. Angesichts des im Christentum fest verankerten eschatologischen Vorbehaltes und angesichts der Fallibilität allen menschlichen Urteilens ist jedes Glaubenszeugnis immer auch vorläufig und verbesserungsfähig. Von daher kann ein Christ bzw. eine Christin die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut äußern – im Wissen um dessen Vorläufigkeit und Brüchigkeit. Die aus dieser Einsicht folgende epistemische Demut sollte Menschen aller religiöser Traditionen im Umgang miteinander prägen, weil für alle gilt, dass sie das Geschenk des Unbedingten nur auf bedingte, symbolische und damit missverständliche Weise ausdrücken und bezeugen können.

(2) Bei aller berechtigten und notwendigen epistemischen Demut braucht der interreligiöse Dialog auch klare Standpunkte und eine gewisse Treue zu der eigenen Tradition. Wenn man nicht mit der eigenen Tradition verbunden ist und für sie Zeugnis gibt, ist das dialogische Bemühen nur noch individuell bedeutsam und vermag nichts mehr zur Aussöhnung der Religionen beizutragen. Angesichts der Unverzichtbarkeit des konfessorischen Zeugnisses im interreligiösen Dialog kann man mit Catherine Cornille ganz nüchtern festhalten, dass jeder authentische Dialog notwendig eine missionarische und apologetische Dimension enthält (Cornille 2008, 71f.). Allerdings macht es einen großen Unterschied, ob ich die andere von meiner Position überzeugen will, weil ich ihre Position für objektiv defizitär halte

(wie ein religionstheologischer Superiorismus), oder ob ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position der anderen bedeutet und wie sie sich zu ihren Wahrheitsansprüchen verhält. An dieser Stelle ist es wichtig, in der konfessorischen Verbundenheit mit der eigenen Tradition nicht die epistemische und doktrinale Demut zu vergessen, auf die sich das dialogische Denken insgesamt verpflichtet und also auch lernoffen für die Wahrheit der anderen zu sein.

(3) Interreligiöser Dialog kann nur gelingen, wenn wir unterstellen, dass wir einander zumindest prinzipiell verstehen können. Denn jede Behauptung einer prinzipiellen Nichtverstehbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Religionen würde den Dialog überflüssig, wenn nicht sogar unmöglich machen. Die grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet nicht, dass unterschiedliche religiöse Menschen sich auf dasselbe beziehen und eigentlich dasselbe erwarten. Aber nur wenn ich unterstelle, dass die religiös andere und ich in einem gemeinsamen Erfahrungsraum leben und unsere Konzepte letzter Wirklichkeit miteinander in Beziehung stehen, ist interreligiöser Dialog fruchtbar und sinnvoll.

(4) Eine vierte Tugend, die für den interreligiösen Dialog unerlässlich ist, ist die Fähigkeit und Bereitschaft zur Empathie mit dem Fremden. Dabei geht es nach Cornille um die „Fähigkeit, nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein erfahrungsgesättigtes Verstehen des anderen zu gewinnen.“ (Cornille 2008, 5) Religiöses Verstehen ist dabei kaum denkbar ohne Sympathie mit der anderen bzw. ohne von ihr berührt zu werden. Dieses Berührtwerden kann dabei nicht nur die Person der Fremden unter Absehung von ihrer Religiosität meinen, sondern muss sie auch in ihren religiösen Dimensionen betreffen. Von daher kann diese Empathie nicht an der Religion und den religiösen Vollzügen der anderen vorbeigehen.

(5) Eine letzte Tugend für den interreligiösen Dialog, auf die Cornille aufmerksam macht, ist die der Gastfreundschaft. Gastfreundschaft versteht sie als Einstellung „großzügiger Offenheit für die (mögliche) Gegenwart von Wahrheit in der anderen Religion.“ (Cornille 2008, 177) Wichtig ist, dass hier nur von der möglichen Wahrheit in der anderen Religion die Rede ist, die nicht mehr verlangt, als dem Gast ein Wohnrecht im eigenen Denken einzuräumen. Die Bereitschaft, hierzu entsprechende Umräumaktionen im eigenen Denken und Glauben zu vollziehen, geht auf die Bedürfnisse und Eigenarten des jeweiligen Gastes ein. Es geht also nicht darum, ein Gästezimmer abzuspalten, in dem man den Gast für sich lässt, sondern darum, ihn in der eigenen Wohnung ein- und ausgehen zu lassen, und damit zu rechnen, dass er mich in meinem Leben an jeder nur denkbaren Stelle bereichern kann.

Wirkliche Gastfreundschaft – so Catherine Cornille – „beinhaltet die Anerkennung des anderen als des anderen sowie die Offenheit für die Möglichkeit, sich von dieser Differenz verwandeln zu lassen“ (Cornille 2008, 178). Dabei sei es einfach, Gastfreundschaft den Ansprüchen gegenüber zu entwickeln, die die andere mit mir gemeinsam hat; letztlich handele es sich hier nur um „eine Zählung der Wahrheit der anderen Religion“ (Cornille

2008, 195). Die eigentliche Herausforderung für die Gastfreundschaft stelle die Differenz und Fremdheit des Gastes dar. Hier fordere die Gastfreundschaft dazu heraus, auch in dieser Fremdheit Elemente möglicher Wahrheit zu sehen, von der der Gastgeber bisher kein Wissen und auch noch keinen Verstehenszugang hat. Wenn man einen Gast dazu auffordert, sich in den eigenen Räumen wie zu Hause zu fühlen, dann meint das nicht, dass der andere sich so verhalten soll wie ich und ich ihn nur bei einer solchen Anpassung anerkenne. Vielmehr bedeutet Gastfreundschaft anzuerkennen, dass mein Haus anders wird, damit die andere darin sein kann, als die, die sie in ihrem eigenen Haus ist. Zugleich bedeutet es aber auch nicht, das eigene Haus und die eigene Beheimatung in diesem Haus aufzugeben. Das gemeinsam bewohnte Haus, für Gastgeber und Gast so zu gestalten, dass beide sich darin zu Hause fühlen, ist die Tugend, die im interreligiösen Dialog noch viel zu wenig praktiziert wird und die sicher auch die Kirche erst noch lernen muss.

Literatur: Cornille, Catherine (2008), *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York.

Sarvepalli Radhakrishnan (1961), *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden.

Stosch, Klaus von (2012), *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn.