

Erkenntnisorte für das eigene Denken

Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen

Auch wenn man nur die eigenen Maßstäbe in den interreligiösen Dialog einbringen kann, können diese Kriterien religionsunabhängig formuliert werden – oder zumindest im Dialog der Religionen gemeinsam entwickelt werden. Auf diese Weise wird auch eine positive Würdigung möglich.

Lange Zeit war das Verhältnis der katholischen Dogmatik zu den anderen Religionen 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: Die römisch-katholische Kirche „glaubt fest, bekennt und verkündet, dass „niemand der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur keine Heiden, son-

dern 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 Lehr- amtes 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 dazugehörigen Dogmatik immer wieder zu findenden Formulierungen deutlich, dass anderen Religionen als dem Christentum lange Zeit keine Erkenntnis von Wahrheit und keine Heilsvermittlung zugetraut wurden. Andere Religionen erschienen als ausschließlich negativ und überflüssig.

Besonders wirkmächtig war der theologische Ansatz Karl Rahners

Allerdings gab es in der katholischen Dogmatik 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; De veritate 14,11 ad 5*). Und kein Geringerer als *Nikolaus von Kues* ist es, der ausführlich expliziert, dass er das Wort Gottes in allen Religionen präsent sieht (vgl. *Reinhold Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 104).

Diese inklusive Denktradition hat sich – beflügelt durch die entsprechenden Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils – in der katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts weitgehend durchgesetzt und den Exklusivismus vergangener Zeiten fast auf der ganzen Linie ersetzt. Besonders wirkmächtig war dabei der theologische Ansatz *Karl Rahners* mit seiner These vom anonymen Christentum.

Rahners Ausgangspunkt besteht darin, dass die katholische Dogmatik aus christologischen Gründen nicht darauf verzichten kann, die Endgültigkeit und Normativität des im Glauben bezeugten Logos gegenüber allen anderen Wahrheitsansprüchen zu bekennen. Die Treue zum Bekenntnis zu Jesus als dem Christus schließe es aus, andere Heilswege als den in Christus verbürgten als gleichwertig anzuerkennen.

Andererseits ist für Rahner völlig klar, dass es mit der christlich unverzichtbaren Vorstellung eines bedingungslos liebenden

Gottes schlechterdings unvereinbar ist, dass dieser Gott solche Menschen vom Heil ausschließt, die nie mit der Botschaft des Christentums konfrontiert worden sind. Ihn treibt die Sorge um die Menschen um, die vor Jesu Geburt gelebt haben oder die nie in authentischer Weise vom Christentum gehört haben. Sollte man wirklich glauben müssen, dass diese weniger nachhaltig oder gar nicht von Gottes in Christus erwiesener Menschenfreundlichkeit berührt werden können?

Rahner versucht diese Sorge durch die Einsicht zu besänftigen, dass der biblisch bezeugte allgemeine Heilswille Gottes (1 Tim 2,4) dazu führen muss, dass alle Menschen auch unabhängig von ihrem Glauben in geschichtlich konkreter Weise mit dem Heilsangebot Gottes in Kontakt kommen. Denn der Wille Gottes kann nicht nur ein frommer Wunsch sein, sondern muss als eine die Wirklichkeit verändernde Tatsache anerkannt werden. Wenn es aber Heil nur in Christus gibt und es andererseits auch außerhalb der sichtbaren Grenzen des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus Heil geben muss, muss man annehmen, dass Menschen auch ohne explizites

Klaus von Stosch (geb. 1971) ist Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Paderborn. Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Volkswirtschaft in Bonn und Fribourg.

Bekenntnis zu Christus beziehungsweise ohne Wissen von ihm durch ihn ihr Heil wirken können. Karl Rahner nennt diese Menschen „anonyme Christen“, weil sie nicht wissen, dass sie ihr Heil in Christus wirken.

Wichtigster biblischer Anhaltspunkt für die hier vorausgesetzte implizite Beziehung zu Jesus Christus ist die Weltgerichtsrede Jesu in Mt 25,31–46. Wenn an dieser Stelle betont wird, dass die für das Gericht entscheidende Begegnung mit Christus in der Begegnung mit dem Bedürftigen geschieht, wird deutlich, dass offenbar auch eine unthematische oder unbewusste Beziehung zu Christus im Akt tätiger Nächstenliebe möglich ist.

Konzeptueller Egozentrismus?

So überzeugend diese Position auf den ersten Blick zu sein scheint und so wohlthuend sie sich auch von jeder exklusiven Verhältnisbestimmung zu den nichtchristlichen Religionen abhebt, die alles Nichtchristliche auf dem direkten Weg zur Hölle wöhnt, so sehr ist sie doch in der zeitgenössischen Dogmatik in die Kritik geraten. Vielen geht die von Rahner vorgenommene Form von Anerkennung anderer Religionen nicht weit genug und erscheint ihnen als Vereinnahmung. 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 beziehungsweise was dem

an Christus gewonnenen Kriterium interreligiösen Urteilens zumindest nicht widerspricht.

An dieser Stelle kann man fragen, ob es möglich und ob es notwendig ist, die Andersheit des Anderen anzuerkennen. Genügt es nicht vielleicht, das beim Anderen anzuerkennen, was meinen Werten und Einsichten entspricht? Kann und muss ich überhaupt mehr anerkennen als das, was ich für mich als wahr erkenne?

Von der eben beschriebenen inklusiven Denkstruktur her wird das eigene, bei Rahner exemplarisch zu beobachtende Vorgehen häufig als alternativenlos verteidigt. Welche Kriterien soll ich denn verwenden und welche Maßstäbe für gültig halten, wenn nicht meine eigenen? Wenn mich andere Kriterien mehr überzeugen als meine eigenen, dann sollte ich eben diese verwenden und mir zu eigen machen. *Nicholas Rescher* hat für diese Form von Argumentation den schönen Ausdruck des konzeptuellen Egozentrismus geprägt (vgl. Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft, Würzburg 1993, 160ff.). Man kann eben nicht aus seiner Haut schlüpfen, und wenn es zu meinem Denken gehört, Christ zu sein, kann ich nicht anders als mit Christus in den interreligiösen Dialog zu gehen.

Vertreter eines wechselseitigen Inklusivismus wie *Michael Bongardt* oder *Reinhold Bernhardt* betonen dabei, dass man auch dem Anderen das Recht einräumen muss, mich mit seinen Kategorien und Kriterien zu betrachten. Jedenfalls sei die Verwendung der eigenen Sichtweise bei der Betrachtung des Anderen schon aus philosophischen Gründen unausweichlich. Man könne eben nicht anders als vom eigenen Standpunkt auf den Anderen sehen (vgl. Michael Bongardt, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000, bes. 264ff.; Reinhold Bernhardt, Ende des Dialogs? Zürich 2005).

Diese Position ist in der katholischen Dogmatik deswegen umstritten, weil sie die Instanz einer autonomen philosophischen Vernunft nicht in die Reflexion einbezieht. Auch wenn man meint, keine metaphysische oder transzendentalphilosophische Instanz zur Etablierung religionsunabhängiger Kriterien ausweisen zu können, wird man aus katholischer Perspektive nicht so leicht auf die Möglichkeit verzichten wollen, dass man in seinem Denken methodisch von den Einsichten der eigenen Religion abstrahieren kann.

Für die katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie ist es in Neuzeit und Moderne wichtig geworden, die eigenen Erkenntnisse zu überprüfen und sich methodisch auf die von religiösen Prämissen unabhängigen Ergebnisse anderer Wissenschaften einzulassen. Von daher würde es die Aufgabenbeschreibung katholischer Systematik unterbestimmen, wenn man im interreligiösen Dialog den Prämissen des Christentums kriteriale Geltung zuschreibt.

Natürlich wird der katholische Theologe im Dialog mit einem Naturwissenschaftler oder Philosophen nicht sein christliches Denken aufgeben (können). Aber er kann die Grundsätze seines Glaubens nicht auf normativer Ebene in das Gespräch einbringen, wenn er wirklich am Ernstnehmen der Autonomie der Wissenschaften interessiert ist.

Analog kann eine katholische Theologin auch im Gespräch mit einer anderen Religion nicht die eigenen christlichen Kriterien als normative Grundlage des Gesprächs oder der Argumentation verwenden. Von daher ist die skizzierte Grundlage des wechselseitigen Inklusivismus nicht unproblematisch. Es mag zwar sein, dass man einen Inklusivismus der Denkstruktur nicht vermeiden kann. Das bedeutet aber nicht die Unmöglichkeit, Teile des eigenen Weltbildes im wissenschaftlichen Diskurs aus methodischen Gründen einzuklammern.

Auch wenn man also meint, der These des konzeptuellen Egozentrismus zustimmen zu müssen und deshalb zugibt, dass man nur die eigenen Kriterien und Maßstäbe in den interreligiösen Dialog einbringen kann, wird man darauf bestehen können, dass diese Kriterien religionsunabhängig formuliert werden oder zumindest im Dialog der Religionen gemeinsam entwickelt werden. Wenn man aber darauf verzichtet, das engere Bekenntnis des Christentums entsprechend in den interreligiösen Dialog einzubringen, ist zumindest die Möglichkeit gegeben, Angehörige anderer Religionen und Weltanschauungen auch in ihrer Andersheit positiv zu würdigen. Interessanterweise gibt es nicht nur aus philosophischer, sondern auch aus christentumsinterner Sicht gute Gründe dafür, die Andersheit im Anderen zu würdigen.

Das erste Argument lässt sich gut an einem viel zitierten Ausspruch des bekannten Neo-Hindu *Sarvepalli Radhakrishnan* verdeutlichen, der folgende Einsicht formuliert: „Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen“ (vgl. Weltanschauung der Hindu, Baden-Baden 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. Ist aber Liebe möglich, wenn ich so etwas Zentrales wie den religiösen Glauben des Nächsten abwerte und als minderwertig ansehe? Das ist zumindest eine erste bleibende Anfechtung für eine inklusivistische Position, die man nicht vorschnell und vollmundig dadurch lösen sollte, dass man das Personsein des Anderen und seine religiöse Identität trennt oder dadurch, dass man Anerkennung mit Duldung verwechselt.

Ein zweites Argument kann man im Rückgriff auf die Trinitätstheologie 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.

Religionen werden gerade heute immer wieder zur Abwertung Anderer verwendet, 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 beziehungsweise 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.

Die größte Herausforderung für die katholische Dogmatik überhaupt

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 in der katholischen Dogmatik eigentlich von niemandem vertreten wird – vor allem, weil bisher nicht gezeigt werden konnte, wie die pluralistische Hypothese ohne unzumutbare Revisionen des christlichen Glaubensbekenntnisses formuliert werden kann (vgl. auch *Klaus von Stosch, Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem in-*

terkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie, in: *Claudia Bickmann* u. a. [Hg.], *Rationalität und Spiritualität*, Nordhausen 2009, 203–234).

Wie kann man also angesichts der offenkundigen Probleme eines inklusiven Denkens und angesichts der Unangemessenheit eines exklusiven oder pluralistischen Ansatzes das Verhältnis der katholischen Dogmatik zu den anderen Religionen beschreiben? Eine Antwort auf diese Frage ist alles andere als einfach und 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 Dogmatik überhaupt ist. Will sie diese Herausforderung bestehen, scheinen zwei Dinge vordringlich.

Zunächst einmal ist es an der Zeit, sich gründlicher als bisher den einzelnen nichtchristlichen Religionen zuzuwenden und den theologischen Dialog mit Gelehrten aus diesen Traditionen zu suchen. Nur ein dezidiert theologischer Dialog mit den unterschiedlichsten Strömungen der verschiedenen Religionen kann der katholischen Dogmatik die Erkenntnisse vermitteln, die ihr ein angemessenes Verhältnis zu den anderen Religionen ermöglichen. Dabei ist die spannende Frage, inwiefern die anderen Religionen auch als Erkenntnisorte für das eigene Denken anerkannt werden können und die eingehende Beschäftigung mit ihnen auch zu grundlegenden Revisionen in Architektur und Methodik der Dogmatik zwingen.

Bejaht man diese Frage, müsste das Ziel der Forschung der nächsten Jahrzehnte die Neuentwicklung einer katholischen Dogmatik sein, die sich in den Verästelungen all ihrer Einzelprobleme in den Dialog mit den anderen Religionen begibt und dadurch einen völlig neuen Zuschnitt erhält. Voraussetzung für diese Forschungsbemühung wären Theologen, die sprachfähig in anderen religiösen Traditionen werden und die diese nicht nur wie bisher aus der religionswissenschaftlichen Außensicht betrachten, sondern sich auf das Abenteuer einlassen, die Theologie des Anderen mitzudenken und ihre Entwicklung solidarisch zu begleiten – eine epochale Herausforderung, der man sich im deutschen Sprachraum allenfalls in ersten Ansätzen gewahr wird und die nur in ökumenischer Zusammenarbeit bestanden werden kann (vgl. von Stosch und Bernhard [Hg.], *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009).

Zentral für das Gelingen dieser Forschungsbemühungen ist ein zweiter Punkt. Die Frage nach einer Kriterienlogik interreligiöser Urteilsbildung muss mit mehr Nachdruck verfolgt werden. Dieses Bemühen wird dadurch erschwert, dass sich die christliche Dogmatik und Fundamentaltheologie in zahllosen Ansätzen verfranst hat und dadurch kaum mehr in der Lage ist, gemeinsame wissenschaftliche Standards zu benennen oder auch nur eine von allen verstandene gemeinsame Sprache zu verwenden.

Diese Unübersichtlichkeit erschwert einerseits die Herausforderung zum interreligiösen Gespräch, weil eine Verständigung auf gemeinsame Kriterien zwischen den Religionen unrealistisch ist, wenn diese nicht einmal im Binnendiskurs gelingt. Andererseits eröffnen sich an den Rändern der Theologien hochinteressante neue Gesprächsmöglichkeiten, die noch viel zu zaghaft ergriffen werden.

Wenn die vielfältige Landschaft der Dogmatik dazu führen

würde, die jeweils unterschiedlichen Zugänge zum christlichen Glauben zu nutzen, um in verschiedenen Denktraditionen mit anderen religiösen Denkbewegungen ins Gespräch zu kommen, könnte auch jetzt schon vielversprechende Pionierarbeit geleistet werden. Aber leider ist bisher noch kein breit angelegter Neuaufbruch zum Erlernen des notwendigen theologischen Handwerkszeugs der nichtchristlichen Theologien in der deutschsprachigen Dogmatik zu erkennen. *Klaus von Stosch*