

CORNILLE, CATHERINE, *The Impossibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.

In diesem Bahn brechenden und in der Komparativen Theologie viel rezipierten Buch unterscheidet Vf.in fünf Haltungen bzw. Tugenden, die ihr für den interreligiösen Dialog und das Unternehmen Komparativer Theologie gleichermaßen unerlässlich zu sein scheinen: doktrinale bzw. epistemische Demut, konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition, die Unterstellung von Kommensurabilität



unterschiedlicher Religionen, Empathie und Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen.

(1) Doktrinale bzw. epistemische Demut

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.

Aus dieser Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens und dem damit verbundenen Wunsch zu lernen resultiert nach Cornille der Impuls zum Dialog. Dieser setze also „ein demütiges Bewusstsein von der Begrenztheit des eigenen Verstehens und Erfahrens und von der Möglichkeit der Veränderung und des Wachstums voraus.“ (9) Demut spiele in der christlichen Spiritualität und anderen religiösen Traditionen seit jeher eine große Rolle. Dabei beziehe sie sich traditionell meistens nur auf die menschliche Stellung Gott gegenüber und nicht auf die epistemischen Ansprüche des Glaubens. Es gehe also oft um Demut der Wahrheit

gegenüber, ohne zu bezweifeln, dass man sie hat (29f). Dies ändere sich grundsätzlich erst durch das typisch moderne Bewusstsein von der Gewordenheit und Historizität aller sprachlichen und symbolischen Ausdrucksformen des Glaubens. Im christlichen Glauben sind es aber nicht nur diese geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die für eine epistemische und doktrinale Demut sprechen. Vielmehr ergebe sich eine derartige Demut auch aus dem eschatologischen Vorbehalt und der Tradition apophatischer Theologie (31-42).

(2) Konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition

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. Entsprechend kann ein avantgardistisch-pluralistisches Bekenntnis zwar für die privaten Dialogbemühungen sehr hilfreich sein. Seine Aussagekraft für das Zusammenleben der Religionen ist dennoch begrenzt, wenn die eigene pluralistische Einstellung nicht mit der doktrinalen Gestalt des eigenen Glaubens und den verbindlichen Regeln der eigenen Glaubensgemeinschaft übereinstimmt. Es ist deshalb das Engagement für die Wahrheit einer bestimmten religiösen Tradition, die den interreligiösen Dialog und die Bemühungen Komparativer Theologie von einem „New-Age-Synkretismus“ unterscheidet (4).

Angesichts der Unverzichtbarkeit des konfessorischen Zeugnisses im interreligiösen Dialog hält Vf.in fest, dass jeder authentische Dialog notwendig eine missionarische und apologetische Dimension enthält (71f). Allerdings macht es einen großen Unterschied, ob ich den anderen von meiner Position überzeugen will, weil ich seine Position für objektiv defizitär halte (wie der umfassende Inklusivismus), oder ob ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position des anderen bedeutet und wie sie sich zu seinen 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.

(3) Kommensurabilitätsunterstellung und Wahrnehmung von Unterschieden

Interreligiöser Dialog und Komparative Theologie können 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 (95). Natürlich lässt sich durch derartige Hinweise die Kommensurabilität unterschiedlicher Lebensformen und Sprachspiele nicht beweisen. Interessant ist allerdings die Beobachtung, dass wir immer wieder versuchen, auch noch so fremdartige Zeichen und Lebensäußerungen zu verstehen.

Diese allgemein gegebene, grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet natürlich nicht, dass es nicht im konkreten interreligiösen Dialog Situationen geben kann, in denen die Dialogpartner sich nicht verstehen und auch angesichts der Verfahrenheit der Situation oder nicht gegebener Übersetzungshilfen auch nicht verstehen können. Sie bedeute auch nicht, dass unterschiedliche religiöse Menschen sich auf dasselbe beziehen und eigentlich dasselbe erwarten (124f). Aber nur wenn ich unterstelle, dass der religiös andere und ich in einem gemeinsamen Erfahrungsraum leben und unsere Konzepte letzter Wirklichkeit miteinander in Beziehung stehen, seien interreligiöser Dialog und das Unternehmen Komparativer Theologie fruchtbar und sinnvoll (134).

(4) Empathie und liebevolle Aufmerksamkeit

Eine vierte Tugend, die für den interreligiösen Dialog und die Komparative Theologie 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.“ (5) Religiöses Verstehen sei dabei kaum denkbar ohne Sympathie mit der anderen bzw. ohne von ihr berührt zu werden (138). 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 könne diese Empathie nicht an der Religion und den religiösen Vollzügen der anderen vorbeigehen.

Empathie versucht also, sich so sehr für die andere zu öffnen, dass ich mich von ihr und ihrer Religion berühren und affizieren lasse. Das bedeutet nicht, dass ich ihre Religion übernehme oder für wahr halte. Aber es bedeutet, dass ich sie und ihre religiöse Praxis an mich heranlasse, ohne mich zugleich innerlich davon zu distanzieren. Das kann dazu führen, dass ich die ein oder andere religiöse Praxis mitvollziehe bzw. sie teilnehmend beobachte.

Natürlich darf man diese Affizierung nicht zur Voraussetzung machen, um Komparative Theologie betreiben zu können und in den interreligiösen Dialog eintreten zu dürfen. Sie bleibt letztlich unverfügbar und kann nicht mittels einer Technik erlernt werden. Solange sie nicht theologisch durchdrungen ist, bleibt sie auch in besonderer Weise angefochten und verwirrend.

Aber man wird schon erwarten dürfen, dass sich die Teilnehmenden im interreligiösen Dialog füreinander öffnen und empathisch für die Sehnsüchte und Hoffnungen der je anderen sind – auch und gerade wenn dabei eine spirituelle Ebene erreicht wird.

(5) Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen

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.“ (177) Wichtig ist, dass hier nur von der möglichen Wahrheit in der anderen Religion die Rede ist. Dabei geht es einfach darum, sich in einer grundsätzlichen Gastfreundschaft dem Fremden zu öffnen und ihm als 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.“ (178) Dabei sei es einfach, Gastfreundschaft den Ansprüchen gegenüber zu entwickeln, die der andere mit mir gemeinsam hat; letztlich handele es sich hier nur um „eine Zähmung der Wahrheit der anderen Religion.“ (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 (197). Vielmehr bedeute Gastfreundschaft anzuerkennen, dass mein Haus anders wird, damit die andere darin sein kann, als die, die sie in ihrem eigenen Haus ist.

Gastfreundschaft im hier angezielten Sinn beschreibt also eine Haltung, die keine Gegenleistung erwartet und die den Gast nicht bereits vor der Begegnung irgendwie vorverurteilt – weder im positiven noch im negativen Sinne. Der Gast wird um der Menschlichkeit willen gut und aufmerksam behandelt, nicht weil ich erwarte, dass er mir etwas

Entscheidendes zu geben hat. Natürlich ist es möglich, dass mir im Gast Bedeutsames für mein Leben und Glauben widerfährt. Aber dies ist nicht der Grund dafür, ihn gut und gastfreundlich zu behandeln.

Gekürzter Auszug aus Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6).