

Dialogfähige Theologie*

VON MICHAEL MILDENBERGER

„Dialog“ ist im gegenwärtigen ökumenischen Klima ein Reizwort. Klingt es für die einen nach Aufgeklärtheit, Humanität, Partnerschaft, so fürchten die anderen Unverbindlichkeit, Synkretismus, Preisgabe der Wahrheit. Auch das vom Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelte Programm *„Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien“*¹ steht im Widerstreit der Meinungen.

Doch scheint der Dialog heute „unumgänglich, dringlich und voller Möglichkeiten“, wie der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates im Januar 1971 in Addis Abeba formulierte². Dabei ist nicht nur auf die wachsende religiöse Pluralität überall in der Welt und auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu verweisen. Immer schärfer tritt die Ambivalenz der zivilisatorischen Entwicklung in Erscheinung. Die wissenschaftlichen, technischen, organisatorischen Möglichkeiten steigern sich vehement, aber im gleichen Maße wächst die Bedrohung der natürlichen und menschlichen Lebensbedingungen durch den Menschen selbst. Mit akuter Dringlichkeit stellt sich die Frage nach Maß und Sinn des Menschlichen. Die Prognose ist sicher nicht überspannt, daß wir am Beginn einer neuen Runde in den Bemühungen stehen, Gehalt und Bestimmung des Menschseins zu erfassen. Man sollte sich freilich nicht der Illusion hingeben, als stünden wir am Ende der Aufklärung und blickten ins Morgenrot einer neuen metaphysischen oder gar religiösen Epoche. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß der Gesprächsbeitrag der Religionen zum Thema „Mensch“ mit größerer Bereitschaft und Aufmerksamkeit gehört wird als noch vor kurzem.

Ob freilich die Christen bereit sind zum Gespräch, ob unsere Theologie uns dazu befähigt, ob sie überhaupt dialogfähig ist — das ist eine andere Frage.

I

Zunächst lassen sich jedenfalls im theologischen und hermeneutischen Horizont die Bedenken und Einwände sehr viel klarer formulieren, die gegen den Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen und Ideologien stehen.

* Dem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das am 12. 10. 1971 auf der Tagung des Kirchlichen Außenamts der EKD für die Ökumenereferenten der Landeskirchen, Freikirchen und Kirchlichen Werke in Arnoldshain gehalten wurde. In veränderter und erweiterter Form wird es Anfang 1972 in der Reihe „Impulse“ der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen erscheinen.

Wenn der Dialog nicht bloß eine Farce sein soll, dann muß er offen und total sein, d. h. der Christ muß seinem Gesprächspartner gleiches Recht und gleiche Nähe zur Wahrheitsfindung vorgeben. Eine solche Vorgabe ist aber mit dem Anspruch der Totalität, den die christliche Offenbarung erhebt, nicht vereinbar. Und sie muß diesen Anspruch in irgendeiner Form erheben, will sie sich nicht selbst aufgeben. Dialog — so wäre also scharf zu formulieren — als Programm der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens widerspricht der in Bibel und christlichem Bekenntnis bezeugten Offenbarung Gottes und ist deshalb zu verwerfen. Das tut denn auch die sechste These der „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“³ — und nicht nur sie. Dieses apodiktische „Nein“ läßt sich leicht an einer ganzen Reihe fundamentaler *articuli fidei* verifizieren. Drei davon seien genannt.

Zum einen hat reformatorische Theologie im Rückgriff auf die paulinische Rechtfertigungslehre das *solus Christus* und *sola fide* als unaufgebbare Mitte des Christlichen formuliert. Beides ist in seiner Korrespondenz ein *exklusives* Geschehen, außerhalb dessen Erkenntnis der Wahrheit nicht möglich scheint (vgl. 1. Kor. 13, 12 und ähnliche Stellen). Dialog dagegen stellt das *solus Christus* in Frage und öffnet neue und gefährliche Wege zum Synkretismus.

Weiterhin gehört es zum Wesen des Heilshandelns Gottes, wie es christlicher Glaube versteht, daß es an *geschichtliche Tradition* gebunden ist. Die Kette „Predigt — Metanoia — Taufe — Gemeinschaft in der Kirche“ ist der Weg der Vermittlung von Evangelium und Heil.⁴ Der christliche Beitrag zum Dialog wird also immer die Notwendigkeit des Anschlusses an die christlich-geschichtliche Tradition⁵ mit zum Ausdruck bringen, in welcher behutsamer Form auch immer das geschehen mag. Am deutlichsten ist der Sachverhalt im Ritus der Taufe dokumentiert. Damit ist aber der Dialog — als offener Dialog! — disqualifiziert.

Drittens schließlich lernen die Kirchen eben wieder die notwendige Lektion, daß *Mission* nicht das Hobby einzelner Christen oder auch einiger evangelistischer Gruppen ist, sondern *nota ecclesiae*. Mission im Sinne der Proklamation der Gerechtigkeit Gottes über alle Menschen und Welten⁶ ist kein *Adiaphoron*. Es wäre ein Verrat an der durch Jesus Christus geschehenen und mit dem Evangelium die Menschen einholenden Versöhnung, sollte die Kontingenz dieses Geschehens dialogisch aufgelöst werden.

Neben den theologischen Einwänden gegen den Dialog steht das *hermeneutische Bedenken*, das von den fast unüberwindlichen Verstehensschwierigkeiten der potentiellen Gesprächspartner ausgeht. Das hermeneutische Problem sollte so ernst genommen werden, wie es in der Tat ist.

Man wird bislang eine gemeinsame kategoriale Basis für den Dialog vergeblich suchen. Unter welcher begrifflichen Objektivierung soll dem Partner ver-

mittelt werden, was man ihm mitteilen möchte: geht es um „Überzeugung“, um „Religion“, um „Wahrheit“? Schon die eigene Unsicherheit des Ökumenischen Rates, die in der Formel „... Menschen anderer Religionen und Ideologien“ und in dem eigentümlichen Versickern des zweiten Begriffs „... und Ideologien“ in der Folge der Genfer Verlautbarungen zum Ausdruck kommt⁷, macht die Schwierigkeiten deutlich. Mit Recht argumentieren die Vertreter des Dialogs, es gehe gerade nicht um eine methodologisch abgeklärte wissenschaftliche Fachdiskussion, sondern um den unmittelbaren Austausch zwischen engagierten Menschen. Ob damit aber die Schwierigkeiten geringer werden? Viel spricht dafür, daß die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturkreisen und geistigen Traditionen so fundamental sind, daß eine gemeinsame Basis für gegenseitiges Verstehen kaum gegeben ist.⁸

Die offensichtliche Skepsis der nichtchristlichen Partner dem Dialog gegenüber, mit der das vielschichtige Problem von Missionsgeschichte, Kolonialismus und Neuerwachen der Religionen aufgeworfen ist, sei hier nur am Rande erwähnt.

Es müssen also sehr gewichtige theologische Gründe beigebracht und evidente Nötigungen sichtbar werden, soll der Dialog über die esoterischen Zirkel einiger Gutwilliger hinaus Verbreitung finden.

II

Unter den theologischen Begründungen, die bisher im ökumenischen Raum für den Dialog vorgebracht wurden, steht die *Christologie* deutlich an erster Stelle. „Nicht ‚vergleichende Religionskunde‘, sondern die Christologie bildet die Grundlage für unser Anliegen. Unser vornehmstes Interesse gilt nicht ‚interreligiösen Konferenzen‘; sondern es besteht darin, bei Christus zu sein in seinem fortgesetzten Handeln unter Menschen jeden Glaubens und jeder Ideologie.“⁹ Die Argumentation greift zwei christologische Elemente auf, die freilich oft ineinander geschoben sind.

Einmal wird von der *Inkarnation* her gedacht. Gott selbst hat den Dialog mit den Menschen begonnen durch die Inkarnation in Jesus Christus, der sein lebendiges Wort an alle Menschen aller Zeiten ist. Es ist ein totaler, offener, rückhaltloser Dialog, denn Gott entäußerte sich seiner Göttlichkeit bis zum Letzten, um den Menschen als Mensch, als „Partner“ zu begegnen. Wenn Christen in den Dialog eintreten, dann geschieht das im Gehorsam gegen ihren Herrn. Sie partizipieren an der *missio dei*, praktizieren Nachfolge Jesu. Dialog ist permanente Inkarnation.¹⁰

Parallel dazu läuft ein zweiter Gedankengang, der von der *Erhöhung* Jesu Christi her argumentiert. Christus Pantokrator: in ihm hat Gott die Welt mit

sich versöhnt, sein Name ist über alle Namen. Ihm sind — verborgen oder offenbar — alle Mächte und also auch alle Menschen und Religionen, Völker und Ideologien zu eigen. Es gilt, „ihn so anzunehmen, wie er sich uns durch sein Handeln an und durch Menschen anderen Glaubens und anderer Überzeugungen zu erkennen gibt.“¹¹ Wer den Dialog wagt, entdeckt in und hinter dem Partner den „größeren Christus“, der uns immer schon voraus ist und dessen Wahrheit und Wirken nicht auf das eigene Verstehen — auch nicht das kirchliche Verstehen! — beschränkt werden kann.¹²

Diese beiden christologischen Gedankenreihen werden mit verschiedenen Akzenten vorgetragen. So betont man etwa den soteriologischen Aspekt und sieht im Dialog vor allem den Vollzug der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung.

Neben die Christologie tritt eine Art anthropologischer Begründung des Dialogs, die aber über das spezifisch Theologische hinausgeht und oft mehr an einer menschlichen Grundhaltung orientiert ist. Der Dialog ist „ein dynamischer Kontakt von Leben mit Leben, bei dem es um ein gemeinsames Leben und Handeln geht.“¹³ Offenbar drängt die konkrete Erfahrung des Dialogs zwischen Menschen verschiedenen Glaubens auf einen Ausdruck der *Solidarität*, der Bruderschaft in der gemeinsamen Situation des Menschen vor Gott. Dieser Ausdruck ist weniger deduktiv als deskriptiv, es fehlt ihm die strenge Analyse zugunsten persönlicher Spontaneität.

III

Bei der Durchsicht dieser Argumente, vor allem angesichts des gar nicht selbstverständlichen Übergewichts der christologischen Begründungen, drängt sich die *Abhängigkeit dieser „Theologie des Dialogs“ von der Dialektischen Theologie* unmittelbar auf. Macht man sich klar, wie dominierend der Einfluß Karl Barths — vor allem über die Theologie Hendrik Kraemers — in den vergangenen Jahrzehnten auf die Theologie von Mission und Ökumene gewesen ist, so kann das nicht verwundern.¹⁴

Gewinnt die „Theologie des Dialogs“ durch diese Abhängigkeit an Profil und Gewicht, so ist sie zugleich ihre fundamentale Schwäche. Denn die Schärfe des offenbarungstheologischen Ansatzes kann eine positive Wertung der Religionen nicht zulassen. Die Barth'sche Diastase zwischen dem auf die Offenbarung in Jesus Christus bezogenen Glauben und der Welt menschlicher Religion ist bekannt.¹⁵ Zwar hat Barth in seinem späteren Werk sehr viel differenzierter geurteilt und die Funktion der Religion anders eingeschätzt. Doch haben diese Äußerungen bei weitem nicht so viel Einfluß gewonnen wie die schroffe Verurteilung der Religion als Ausdruck menschlicher Selbstherrlichkeit und Re-

bellion gegen Gott in den frühen Schriften Barths. Wie soll aber mit den Religionen, solange sie in dieser Weise als eigenmächtige Selbstrechtfertigung des Menschen verstanden werden, ein theologisch verantworteter Dialog stattfinden können?

Viele Anzeichen weisen darauf hin, daß sich heute in der theologischen Landschaft ein Revirement vollzieht. Gegenüber der Dialektischen Theologie, deren vorläufigen Rückzug man konstatiert, treten die Fragestellungen der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts in den Vordergrund. Es sei an die Bedeutung erinnert, die heute der geschichtlich-sozialen Verifikation der Glaubensaussagen beigemessen wird. Oder daran, welche Rolle im theologischen Denken der in der dialektischen Ära verpönte Gedanke der geschichtlichen Entwicklung heute spielt.

Eine dialogfähige Theologie kann nur gewonnen werden im Vollzug einer kritischen Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie. Dabei werden die beiden genannten Probleme der anthropologischen Verifizierbarkeit und der geschichtlichen Entwicklung wesentliche Momente sein. In diesem Zusammenhang liegt es nahe, das Verständnis des „Wirklichkeitsgemäßen“ in *Dietrich Bonhoeffers* ethischen Entwürfen aufzugreifen, um daran die Auseinandersetzung in Gang zu bringen.¹⁶

In „Akt und Sein“ hatte Bonhoeffer im Rahmen seines ekklesiologischen Denkens eine Art „christologischer Ontologie“ entwickelt.¹⁷ In der „Ethik“ macht er den Versuch, die ethischen Aussagen dadurch zu konkretisieren, daß er die „christologische Ontologie“ über den Bereich der Kirche hinaus auf die gesamte Weltwirklichkeit ausweitet — beziehungsweise, was „wirklich“ ist, in die Einheit und Ganzheit der Christuswirklichkeit hineinzieht.

Bonhoeffer spricht in einem der Fragmente einleitend von der Bedrohung nicht bloß des Christlichen, sondern des Humanen schlechthin durch den Ungeist der Zeit. Es sei eine der erstaunlichsten Erfahrungen, daß „Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit“ unter dieser Bedrohung zu ihrem Ursprung zurückkehrten. „Die selbständig gewordenen und entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück.“ Der Ursprung des Humanen ist Jesus Christus selbst: Er „ist die Mitte und die Kraft der Bibel, der Kirche, der Theologie, aber auch der Humanität, der Vernunft, des Rechts, der Bildung“.¹⁸

Freilich, vom theologischen Ansatz her ist diese Subsumption des Wirklichen unter Christus nicht induktiv aus der Empirie gewonnen, sondern ein dogmatisches Postulat: Christliche Ethik setze, so wird in einem anderen Fragment ausgeführt, „... eine Entscheidung über die letzte Wirklichkeit und damit eine Glaubensentscheidung“ voraus — nämlich, „... daß die Wirklichkeit Gottes sich überall als die letzte Wirklichkeit erweise“.¹⁹ Der Wirklichkeitsbegriff

wird von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her deduziert. Bonhoeffer kommt zur christologischen Definition der Wirklichkeit. Der Begriff der „Christuswirklichkeit“ erhebt Anspruch auf totale Seinsdeutung. „Der Ort, an dem die Frage nach der Wirklichkeit Gottes wie die nach der Wirklichkeit der Welt zugleich Beantwortung erfährt, ist allein bezeichnet durch den Namen: Jesus Christus. In diesem Namen ist Gott und die Welt beschlossen.“²⁰

In dieser theologischen Argumentation sind zwei Momente sehr aufschlußreich.

Zum einen hebt Bonhoeffer einen *theologisch qualifizierten Wirklichkeitsbegriff* vom vulgären Empirismus ab. „Vulgär verstandene Wirklichkeit ist das empirisch Feststellbare ... Die Theologie meint Gottes Wirklichkeit in der Weltwirklichkeit!“²¹ Der Erkenntnisweg ist unumkehrbar: „Wer Christus kennt, der hat die Wirklichkeit erkannt, aber wer nur das Empirische kennt, kennt weder Christus noch die echte Wirklichkeit.“²² Am Anfang einer qualifizierten Wirklichkeitserkenntnis steht eine Glaubensentscheidung. Sicher liegt in diesem Satz die unaufgebbare Wahrheit der Unterscheidung von Offenbarung und Religion, bei der jene — die Offenbarung — einziges Maß und Kriterium für die Wirklichkeit dieser — der menschlichen Religion — ist. Diese Wahrheit ist festgehalten in der Formel vom „faithful dialogue“, die der Ökumenische Rat von Uppsala 1968 an immer wieder nachdrücklich betont: „Der Dialog eines Christen mit einem anderen Menschen impliziert weder eine Verleugnung der Einmaligkeit Christi, noch irgendeinen Verlust der eigenen Hingabe an Christus.“²³

Zum anderen erhält das christologische Wirklichkeitsverständnis bei Bonhoeffer seine Ausformung eindeutig von der Inkarnation her. Die *Menschwerdung Gottes in Jesus Christus* ist die entscheidende Mitte der Wirklichkeit. „Jesus ist nicht ein Mensch, sondern der Mensch ... Der Name Jesus schließt die ganze Menschheit und den ganzen Gott in sich.“²⁴ Die Inkarnation ist das universale Ereignis der Menschwerdung, welches alles Sein neu qualifiziert. Bis dahin bleibt die Argumentation im Rahmen der dialektischen Schultheologie. Der entscheidende und notwendige Schritt über diesen Rahmen hinaus deutet sich in den späteren Äußerungen Bonhoeffers an, ohne allerdings eindeutig erfaßt zu werden. In „Widerstand und Ergebung“ notiert er: „Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas zu werden. In „Widerstand und Ergebung“ notiert er: „Christsein heißt nicht Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns.“²⁵ Was es mit diesem „Mensch schlechthin“²⁶ auf sich hat, wäre in einer Einzelinterpretation zu verdeutlichen. Sie hätte die Äußerungen über die „tiefe Diesseitigkeit des Christentums“ bis hin zur Fragestellung der nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe, aber auch die Vorliebe für die bürger-

liche Literatur des 19. Jahrhunderts und Bonhoeffers persönliche menschliche Haltung zu bedenken.

Neu gegenüber der offenbarungstheologischen Konzeption ist dies, daß hier eine *humanitas* in den Blick kommt, wie man sie aus der besten Tradition natürlicher Theologie kennt. In der Konsequenz des Gedankens von der Menschwerdung Gottes schlägt die *theologia revelationis* um in eine *theologia naturalis*. Der Glaubenssatz von dem Menschen Jesus Christus, der die Gotteswirklichkeit und die Weltwirklichkeit in sich schließt, verlangt und findet seine Verifikation im konkreten „natürlichen“ Bereich des Menschlichen. „Ich glaube an Jesus Christus“ — dieser Satz ist, unbeschadet seiner Offenbarungsqualität, nur sinnvoll, sofern und soweit menschliche Erfahrung ihm korrespondieren kann.

IV

Soll es zu einer dialogfähigen Theologie kommen, dann wird der Schritt zu einer *theologia hominis naturalis*, bei Bonhoeffer nur erst am Rande angedeutet, vollzogen werden müssen. Die Aufgabe, die sich damit stellt, kann hier nicht gelöst werden. Drei Hinweise mögen die Richtung anzeigen, in der dies geschehen könnte.

Mit dem Stichwort einer „natürlichen Theologie des Menschen“ wird erstens der Anschluß an eine *breite Tradition altkirchlicher Theologie* gewonnen, die sich nicht so leicht durch das Nadelöhr einer streng offenbarungstheologisch orientierten Christologie zwingen läßt und deshalb vielfach zum Winkeldasein verurteilt war.²⁷ Schon im Neuen Testament ist der Gedanke der „*revelatio generalis*“ anthropologisch zugespitzt (Röm. 1, 18 ff. — Acta 14, 17 — Acta 17, 22 — Joh. 1, 3 f. und 9 f. u. a.). Das apologetische Theologumenon vom „*Logos spermatikos*“, in dogmengeschichtliche Lehrbücher verbannt oder esoterischen Gruppen überlassen, gewinnt neue Aktualität. In der Begegnung mit der hellenistischen Philosophie und Religion im 2. und 3. Jahrhundert spielt der *homo religiosus naturalis* eine entscheidende Rolle. Klassisches Dokument dafür ist die Auseinandersetzung zwischen Celsus und Origenes, wie überhaupt die stark spiritualistisch orientierte Anthropologie der großen Alexandriner Musterbeispiel für die hier intendierte dialogfähige Theologie ist. Der heilsgeschichtlich-spekulative Gedanke der *recapitulatio* bei Irenäus, entwickelt gegen den gnostischen Dualismus, setzt eine ausgeprägte Vorstellung der in der Schöpfung gesetzten und mit Christus wiederhergestellten und erfüllten Menschennatur voraus: Christus ist der neue Adam. Mit Origenes und Irenäus, den ersten Höhepunkten altkirchlicher Theologie im Osten und im Westen, kann die Stichwortreihe abbrechen. Als Kristallisationspunkt, von dem aus die theologiegeschichtliche Aufarbeitung in Angriff genommen werden kann, schält sich

ein von der Schöpfung her entworfenes Bild des Menschen heraus, der in seiner kreatürlichen Gegebenheit den göttlichen Ursprung spiegelt oder durch die Erlösung wiedergewinnt. Der Mensch ist *imago dei*.

Wenn es wirklich — das ist das Zweite — um einen Prozeß der Rückkopplung zwischen christologischen Sätzen und anthropologischer Empirie geht, dann wird eine entscheidende Aufgabe der intensive *Austausch mit den empirisch orientierten Humanwissenschaften* sein. In seinem Buch „Auf den Spuren der Engel“ stellt der Soziologe Peter L. Berger das Programm einer induktiv zu entwickelnden anthropologischen Theologie auf. „Ich fordere die Theologen auf, sich in der empirisch gegebenen Situation des Menschen nach etwas umzusehen, das man *Zeichen der Transzendenz* nennen könnte. Und ich behaupte, daß es *prototypisch menschliches Verhalten* gibt, Gebaren, Gebärden Gesten, die als solche Zeichen anzusehen sind.“²⁸ Die Theologen sollten dieser Aufforderung nachkommen und die Humanwissenschaften nach solchem prototypisch menschlichen Verhalten befragen. Berger selbst nennt einige Grundmuster menschlichen Verhaltens, die er zum Kern der Humanitas rechnet und in denen er „Zeichen der Transzendenz“ sieht: die ordnende oder Ordnung heischende Gebärde, das Spiel, die den Tod negierende Hoffnung, die Geste der Verdammnis, das Argument des Humors.

Mit Soziologie und Psychologie ist das Gespräch seit langem in Gang und wird immer mehr intensiviert. Dagegen rückt ein anderer signifikanter Forschungsbereich erst langsam ins theologische Bewußtsein. In letzter Zeit sind eine ganze Reihe biologischer Arbeiten erschienen, die vor allem von der Verhaltensforschung her das „Tier-Mensch-Übergangsfeld“ untersuchen.²⁹ Damit ist ein *terminus technicus* der Evolutionsforschung übernommen, um eine allgemeinere Fragestellung zu umschreiben: nämlich den Übergang vom Tier zum Menschen und damit die Frage nach dem spezifisch Humanen in Abhebung von den tierischen Aspekten im Menschen.

G. Altner etwa trägt die Vorstellung vor, „... daß mit dem Evolutionsniveau des TMÜ spezifisch humane Verhaltensweisen möglich werden, die einerseits an ihr organisches Substrat gebunden bleiben, andererseits eigenen Gesetzen gehorchen und die Entwicklung des körperlichen Substrates in eigener Weise mitbestimmen ... Das TMÜ ist ohne dieses kontinuierlich-diskontinuierliche Denkmodell gar nicht deutbar.“³⁰ Er spricht in diesem Zusammenhang ganz pointiert vom „Modell der evolutiven Transzendenz“.³¹

W. Wickler vergleicht in „Die Biologie der Zehn Gebote“ die Verhaltensnormen in tierischen und menschlichen Sozietäten. Es gibt biologische Gesetzmäßigkeiten, biologisch zweckmäßiges Verhalten, dem auch menschliches Handeln unterworfen ist. Dennoch erschöpft sich die Ethik des Menschen nicht in der Art-erhaltung, kann vielmehr Gruppen- und Vorurteilsgrenzen überspringen. Auch

die Verhaltensforschung, ähnlich wie die Evolutionsforschung, begreift das spezifisch Menschliche in der Spannung, daß der Mensch einerseits in die Immanenz biologischer Abläufe gebunden bleibt und andererseits die Möglichkeit hat, in einer Art immanenter Transzendenz diese Abläufe zu überschreiten.

Die theologische Relevanz dieser Fragestellungen liegt auf der Hand und weist sich im Vollzug der Forschung selbst aus. Es erscheint deshalb möglich und sinnvoll, aus den Erkenntnissen der Humanwissenschaften Impulse für eine *theologia hominis naturalis* zu erwarten.

Drittens schließlich ist darauf hinzuweisen, daß keineswegs — wie lange Zeit proklamiert — die *Frage nach dem historischen Jesus* erledigt ist. Im Gegenteil: wir erleben in der wissenschaftlichen und populären Literatur eine neue Blüte der *Leben-Jesu-Forschung*.³² Es hat sich erwiesen, daß der Glaube — und zwar auch in seinen ideologisierten und säkularistischen Spielarten — ein vitales Interesse am irdischen Jesus hat. Dazuhin zeigt sich, daß es doch nicht so aussichtslos ist, wenn nicht ein „Leben Jesu“, so wenigstens ein „Bild Jesu“ mit einigermaßen faßbaren Konturen zu entwerfen. Daß diesem Bild ebenfalls eine „Sinnüberschiebung“³³ eigen ist, durch die das historisch-kritisch zu erhebende Material überhaupt erst deutbar wird, gehört mit zu den Forschungsergebnissen der letzten Generation. Deshalb sind viele Arbeiten zum Thema so unbefriedigend, die das Bild in eine flache Eindimensionalität verzerren. Der „historische Jesus“ und seine Transparenz für die Deutung des Glaubens lassen sich nicht auseinanderreißen, sind vielmehr in einer „kontinuierlich-diskontinuierlichen“ Verstehenseinheit verknüpft.

Könnte damit nicht auch für Jesus in den Blick kommen, was P. L. Berger als „prototypisch menschliches Verhalten“ im Auge hat? Mindestens müßte sich erweisen lassen, daß es um kommensurable Größen geht. Unter dem Stichwort „Zeichen der Transzendenz“ ist eine Christologie als Anthropologie intendiert, in der Konturen des Menschlichen sichtbar werden — und das bedeutet: Konturen der Gottebenbildlichkeit. Es ist nicht an dem, daß durch eine solche anthropologische Auslegung die Kernstücke jeder Christologie, Kreuz und Auferstehung, verkürzt würden. Das Bild Jesu ist gezeichnet von Leiden aus Hingabe ans Menschliche und aus Widerspruch gegen das Unmenschliche. Das gilt so sehr, daß mit dem Leiden Jesu das Leiden als eine zum „Kern der Humanitas“ gehörende Gebärde eine neue Dimension gewonnen hat. Daß es bei Jesus, der seine Hingabe und seinen Widerspruch im Tod bewährt, um den prototypischen Menschen schlechthin geht, daß darin also das spezifisch Humane sich Bahn bricht — das ist die mit dem Osterglauben gesetzte Deutung. „Ostern“ ist anthropologisch nicht anders verifizierbar als in menschlicher Überzeugung und menschlicher Hoffnung, die der Tod Jesu freisetzt und die zu Hingabe und Widerspruch in seiner Nachfolge befähigt.

„*Dialog als Teilnahme an der Wirklichkeit*“ — unter dieser Überschrift hat V. Vajta eine sehr dichte Besinnung über das Wesen des Dialogs vorgelegt. Darin heißt es: „Dialog ist Gegenwart der Personen in ihrer Eigenart, die vernommen werden und den Partner im dialogischen Austausch bereichern soll . . . Wo aber die Personen in ihrer jeweiligen Andersartigkeit voneinander erscheinen, da beginnt ein langsamer Prozeß der Erkenntnis der Wirklichkeit als Universales und Zusammenhängendes, das die einzelnen Personen auf ihren jeweiligen Ort hinweist.“³⁴ Dialog ermöglicht Erfahrung umfassender Wirklichkeit. Nach allen Überlegungen kann diese universale und zusammenhängende Wirklichkeit nur das Humanum sein — ein Humanum freilich, das mit seinen eigenen Gegebenheiten und Verhaltensweisen in sich trägt, „Zeichen der Transzendenz“ zu sein.

Mit der angedeuteten *theologia hominis naturalis* wird die Theologie dialogfähig. Der Weg ist freigelegt zu einer theologischen Interpretation und Wertung der Religionen und Ideologien. Partner im Dialog, nehmen sie teil an der universalen Wirklichkeit des Humanum. Auf zwei Elemente, die eine solche dem Dialog verpflichtete theologische Interpretation und Wertung auf jeden Fall enthalten muß, sei noch hingewiesen.

Vajta schreibt über den Dialog: „Ein Dialog ist nicht ohne Ringen der Teilnehmer denkbar. Dies ist aber kein Kampf zwischen Feinden, sondern eine *fraterna aemulatio* . . . Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist niemandem in voller Reinheit geschenkt . . . Der Dialog bringt Ordnung und Licht in diese Dunkelheit, er ist erhellend, ordnend und in letzter Analyse reinigend.“³⁵ Die Frage nach Kriterien der Wahrheit — mit Bonhoeffer: des Wirklichkeitsgemäßen! — ist gestellt. Die eine Wahrheit kann nicht zugunsten einer subjektivistischen Pluralität von Überzeugungen relativiert werden. Das Dilemma des Historismus, wie es wohl am schärfsten E. Troeltsch gesehen hat³⁶, sollte Pflichtstudium für jeden sein, der sich mit dem Dialog befaßt.

Wenn aber Bonhoeffers Verständnis der Wirklichkeit — Wirklichkeit ist durch eine Glaubensentscheidung qualifiziert — und die daraus abgeleitete Formel „christusgemäß = wirklichkeitsgemäß“ im Ansatz richtig ist, dann hat damit der christliche Partner im Dialog ein Kriterium an der Hand. Ein Kriterium freilich — und dem gilt die Bemühung dieser Gedanken —, das er auf die gemeinsame Menschlichkeit aller Partner hin auslegen muß. Trifft der christliche Glaube die Wirklichkeit, so muß er sich schließlich auch in ihr verifizieren lassen. Die bloße Proklamation geoffenbarter Wahrheit, der Rückzug auf das pure „*deus dixit*“, kann kein Gesprächsbeitrag sein.

Ein zweites Element, das eine dem Dialog verpflichtete Theologie im Auge behalten muß, ist die *geschichtliche Entwicklung*. Daß damit ein überaus kom-

pliziertes Problem angesprochen ist, darüber belehrt ein Blick in die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Hier jedoch geht es um folgendes: die Differenzen zwischen den verschiedenen geistig-religiösen Traditionen und Überzeugungen sind so fundamental, daß eine Vermittlung nur im Zuge einer intensiven geschichtlichen Entwicklung überhaupt denkbar ist.

Unter den Argumenten für den Dialog wird auch dies vorgebracht, Jesus habe den Seinen den Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten werde. Aufgrund dieser Verheißung seien die Christen im Gespräch frei und offen in dem Vertrauen, es sei die Wahrheit Jesu Christi, die am Ende des Weges stehen wird.³⁷ Mit dem Gedanken der Entwicklung ist zunächst nicht mehr gemeint als ein nachdrücklicher Hinweis auf die Offenheit der Geschichte, auch der Geschichte der Religion. Es wird nicht möglich sein, aus der bisherigen Religionsgeschichte eine Art religiöser Evolutionstheorie zu entwickeln. Aber es wird andererseits allzu leicht vergessen, daß die geschichtliche Entwicklung offen ist, noch nicht zu Ende und abgeschlossen. Damit ist noch einmal die Bedeutung des Osterglaubens angesprochen, den der christliche Partner als seine Überzeugung und seine Hoffnung in den Dialog einbringt. Eine „eschatologische“ Dimension des Dialogs beginnt sich abzuzeichnen, denn „Einheit“ gehört zu den verheißenen Heilsgütern des Eschaton.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Geschichte des Programms bis Ende 1970 vgl. die Übersicht von G. Vallée, *The Word of God and the Living Faiths of Men — Chronology of a Study-Process*, Study Encounter ed. WCC Geneva, Vol. VI Nr. 4 1970, S. 207—214.

Die Texte der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rats der Kirchen vom Januar 1971 in Addis Abeba, auf der das Thema bisher am intensivsten behandelt wurde, sind als Beiheft Nr. 17 der „Ökumenischen Rundschau“ unter dem Titel „Addis Abeba 1971“ erschienen.

² Präambel der „Vorläufigen Grundsatzklärung und Richtlinien“ des ÖRK, entgegengenommen in Addis Abeba 1971, Protokoll des Zentralausschusses des ÖRK, Genf 1971, S. 159, Abs. 1.

³ Wir „verwerfen . . . die Irrlehre, als ob die Religionen und Weltanschauungen auch Heilswege neben dem Christusglauben seien. Wir bestreiten, daß . . . wechselseitiger religiöser Austausch mit ihnen im Dialog ein Ersatz für die zur Bekehrung drängende Verkündigung des Evangeliums sei(en), statt allein eine gute Form missionarischer Anknüpfung.“ Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, abgegeben vom „Theologischen Konvent“ am 4. März 1970, These 6. Zitiert nach epd-Dokumentation 35/70, S. 5.

⁴ Es sei nur an Luthers Betonung des *verbum externum* gegenüber einer unkontrollierten und unkontrollierbaren Spiritualität und Innerlichkeit erinnert.

⁵ Daß „christlich-geschichtliche Tradition“ verwechselt wird mit „westlich-kultureller Tradition“, ist ein noch längst nicht überwundenes Mißverständnis. Das Problem der

„indigenization“ von Evangelium und christlichem Glauben kann hier nur genannt, nicht aber erörtert werden.

⁶ Vgl. P. Stuhlmacher „Gerechtigkeit Gottes bei Paulus“, FRLANT 87, Göttingen 1965.

⁷ Dazu: Ans J. van der Bent, Der Dialog des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Menschen anderer Religionen und Ideologien, in: Internationale Dialog Zeitschrift 1/1971, S. 13—21, und: ders., ... und Ideologien, in: Internationale Dialog Zeitschrift 3/1971, S. 251—259.

⁸ Ein Beispiel, das den Dialog selbst als ein spezifisch christlich-westliches Medium offenbart, das östlichem Denken im Grunde unzugänglich ist, ist die Ablehnung des Dialogs durch den Hindu Sivendra Prakash. Er schreibt in einem Brief u. a.: „To allure us to dialogue you keep telling us that we have to learn from each other. Excellent! ... But do you think sincerely that formal and academic dialogue is the best way to learn? ... If really you want to learn from us ... why not take the traditional Indian attitude of the disciple? ... Go with humility and sincerity to the feet of some real guru ...“ in: Dialogue between men of living faiths, ed. S. J. Samartha, WCC Geneva 1971, S. 24.

⁹ S. J. Samartha, Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, in: Addis Abeba 1971, a. a. O. S. 56.

¹⁰ S. J. Samartha a. a. O. S. 54 f. „Die Inkarnation ist Gottes Dialog mit dem Menschen“ — „Im Dialog zu stehen, heißt darum, ein Teil von Gottes fortgesetztem Werk unter uns und unseren Mitmenschen zu sein.“ Dazu: „Vorläufige Grundsatzklärung ...“ Abs. 2 a. a. O. S. 159; „Christians in Dialogue with Men of other Faiths“ aide-mémoire der Züricher Konsultation vom Mai 1970, in: International Review of Mission, Vol. LIX Nr. 236, October 1970, S. 382—391.

¹¹ Aide-mémoire der Züricher Konsultation, Abs. 10 a. a. O. S. 385 (Übersetzung aus dem Englischen durch ÖRK Genf).

¹² Der griechisch-orthodoxe Metropolit Georges Khodre hat diese in Neu-Delhi 1961 zum erstenmal im ökumenischen Bereich hervorgetretene Christologie in Addis Abeba 1971 modifizierend weitergeführt, indem er das deuteropaulinische Stichwort von der oikonomia Gottes (vgl. Eph. 1, 10 und 3, 9) aufgriff und zum Werk des Heiligen Geistes in Beziehung setzte. Die göttliche Heilsökonomie sei nicht auf die „historische Entfaltung“ Jesu Christi begrenzt, vielmehr als Werk des Heiligen Geistes auch in den Religionen zu erkennen. Das bedeute, „... daß das Erscheinen des Heiligen Geistes in der Welt nicht dem Sohn subordiniert ist, daß es nicht eine reine Funktion des Wortes ist ... Von diesem Gesichtspunkt aus könnten wir die nichtchristlichen Religionen als Bereiche werten, wo seine Inspiration am Werk ist.“ Georges Khodre, Das Christentum in einer pluralistischen Welt — Das Werk des Heiligen Geistes, in: Addis Abeba 1971, a. a. O. S. 39 u. 41 f. „Der größere Christus“ ist eine Formulierung, die aus Gesprächen mit Marxisten aus Ostblockländern stammt.

¹³ „Vorläufige Grundsatzklärung ...“ Abs. 7 a. a. O. S. 161.

¹⁴ Zur Entwicklung der Missionstheologie unter dem Eindruck der Barth/Kraemer'schen Position vgl. die Studie von Carl F. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths — 1938—1968. A Theological Discussion, Research Pamphlet 18, WCC Geneva, 1970.

Für Barths Einfluß auf die ökumenische Theologie braucht nur der Name W. Visser't Hooft genannt zu werden.

¹⁵ Vgl. besonders den § 17 „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“ in: Kirchliche Dogmatik 1/2 Zollikon/Zürich 1960⁵, S. 304—397, und: „Nein! Antwort an Emil Brunner“, Theologische Existenz heute 14, 1934.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, Theol. Bücherei 5, München 1956; ders., *Ethik*, zitiert nach der 5. Auflage, München 1961; ders., *Widerstand und Ergebung*, München 1962¹¹.

Zum Ganzen sei verwiesen auf R. Mayer, *Christuswirklichkeit — Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart 1969, und E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München 1971. Die komplizierte Problematik der Bonhoeffer-Interpretation im ganzen und der „Ethik“ im besonderen kann hier nicht aufgegriffen werden. Die Darstellung folgt weitgehend R. Mayer.

¹⁷ Zu diesem Begriff s. R. Mayer a. a. O. S. 43 ff.

¹⁸ *Ethik*, S. 159 und 160.

¹⁹ *Ethik*, S. 55.

²⁰ *Ethik*, S. 60. „... daß die Wirklichkeit zuerst und zuletzt nicht ein Neutrum, sondern der Wirkliche, nämlich der menschengewordene Gott ist“, S. 177.

²¹ R. Mayer a. a. O. S. 190.

²² Ebenda.

²³ Aus dem Bericht der Sektion II der Vollversammlung des ÖRK Uppsala 1968, in: *Bericht aus Uppsala 68*, Hrsg. N. Goodall, Genf 1968, S. 28; vgl. das Themaheft „Faithful Dialogue“, *International Review of Mission* Vol. LIX, Nr. 236 Oktober 1970.

²⁴ D. Bonhoeffer, *Ethik*, S. 17.

²⁵ *Widerstand und Ergebung*, S. 244.

²⁶ *Widerstand und Ergebung*, S. 248.

²⁷ Das gilt auch, was die Auswertung für eine ökumenische Theologie betrifft. Es ist erstaunlich zu sehen, daß die reiche altkirchliche Tradition zum Thema bisher den mit dem Dialog befaßten Theologen kaum in den Blick gekommen ist.

²⁸ Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel — Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970, S. 79.

²⁹ Zu nennen sind für den vorliegenden Zusammenhang vor allem folgende Publikationen: W. H. Thorpe, *Der Mensch in der Evolution — Naturwissenschaft und Religion*, Nymphenburger Verlagsbuchh. 1969; W. Wickler, *Die Biologie der Zehn Gebote*, München 1971; J. Illies, *Zoologie des Menschen. Entwurf einer Anthropologie*, Piper paperback, München 1971; G. Altner, *Grammatik der Schöpfung — Theologische Inhalte der Biologie*, Stuttgart/Berlin 1971; R. Bilz, *Paläoanthropologie — Der neue Mensch in der Sicht einer Verhaltensforschung*, Frankfurt 1971.

³⁰ G. Altner, a. a. O. S. 28.

³¹ G. Altner, a. a. O. S. 52 u. ö.

³² Angesichts der Flut von Publikationen sei nur auf die beiden letzten Sammelbesprechungen verwiesen: J. Becker und D. Braun in „*Evangelische Kommentare*“ 9/1971, S. 528 ff. und 543 ff.; W. Pöhlmann in „*Lutherische Monatshefte*“ 9/1971, S. 457 ff.

³³ Damit wird noch einmal ein Begriff aus der Evolutionsforschung aufgenommen: vgl. G. Altner, a. a. O. S. 26 u. ö.

³⁴ V. Vajta, *Zur ekklesiologischen Bedeutung des Dialogs in: Oecumenica — Jahrbuch für die ökumenische Forschung 1969*, Hrsg. F. W. Kantzenbach/V. Vajta, Gütersloh 1969, S. 17.

³⁵ V. Vajta a. a. O. S. 17 f.

³⁶ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1924.

³⁷ Vgl. Joh. 16, 13; S. J. Samartha, *Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen*, a. a. O. S. 57.

„Vorläufige Grundsatzklärung . . .“ Abs. 2, a. a. O. S. 159.