

Sprache, Dialog und Wahrheit

Überlegungen zur Möglichkeit ökumenischen Bemühens

VON PEDER NØRGAARD-HØJEN

Die Unzulänglichkeit der Konsenstheologie

Besonders in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben wir des öfteren erfahren, wie die Konfessionen einander näherrückten. Traditionelle Unterschiede wurden überbrückt und bis vor wenigen Jahrzehnten als festgefahren erachtete Kontroversen zumindest teilweise überwunden. Im Zuge der Suche nach einem Konsensus, der als Voraussetzung und Grundlage der neu zu etablierenden Einheit der Kirche verstanden wurde, wurden zum Teil erstaunliche Ergebnisse gezeitigt. Relativ schnell (vielleicht vorschnell) gelang es den Theologen, Übereinstimmungen in bislang außerordentlich strittigen Fragen zu erreichen. Stellvertretend für die Dialoge möge hier nur das Malta-Gespräch erwähnt sein. Gewiß, man erzielte nicht in allen einschlägigen Bereichen ein so großes Maß an Einigkeit, daß die kirchlichen Instanzen und Träger der Dialoge sich veranlaßt fühlten, auf dieser Grundlage die einst zerbrochene Einheit zu retablieren. Sie überhörten dabei die mitunter leidenschaftlichen und engagierten Ratschläge führender Ökumeniker, die sich offensichtlich sehr wohl vorzustellen vermochten, daß der stattgefundene Prozeß der Wahrheitsfindung konsequenterweise in die Wiederherstellung kirchlicher Einheit, zumal zwischen Katholizismus und Luthertum oder zwischen Katholizismus und Anglikanismus, einmünden müsse.

Genau die Tatsache, daß die Dialogträger sich gegenüber den Ergebnissen ihrer eigenen Gesprächsteams taub anstellten und bei aller Veränderung des zwischenkonfessionellen Klimas und bei aller Ernstnahme der Gegenpositionen *grosso modo* nach wie vor den Weg der Trennung unbeirrt und fast unangefochten fortsetzten, bildete den Hintergrund der Diskussion des jüngsten Jahrzehnts über die fehlende kirchliche Rezeption der Dialogergebnisse. Theologisch waren nach Meinung vieler Fachleute entscheidende kirchentrennende Differenzen überwunden, und doch war es anscheinend nicht möglich, kirchlich weiterzukommen. Diese Situation hat in den letzten Jahren bekanntlich eine ökumenische Resignation ausgelöst, die die großen nachkonziliaren Hoffnungen vertrieben hat und sie einer interkonfessionellen Depression weichen ließ.

Viele Anstrengungen sind unternommen, um die Beziehungen zwischen den getrennten Kirchen aus der Sackgasse zu führen, und mancherlei Erklärungen der miserablen Lage sind versucht. War beispielsweise in Sachen Rechtfertigung die Einigkeit doch nicht so weit gediehen wie in den ersten begeisterten Jahren der Begegnung zwischen Rom und Wittenberg angenommen? Hatte man sich vertan, als man eine Übereinstimmung in der Beziehung von Schrift und Tradition feststellen zu können glaubte? War die kirchentrennende Differenz zwischen den Kirchen reformatorischen Ursprungs doch schwerwiegender, als sich etwa die Väter der Leuenberger Konkordie 1973 klarmachten? Gibt es doch so etwas wie eine Grunddifferenz zwischen katholischem und protestantischem Christentum, die den Weg zur erneuten Einheit zwischen den im 16. Jahrhundert auseinandergegangenen Kirchen versperren?

Die Vermutungen und Hypothesen, die die ausgebliebene Einheit zwischen den theologisch anscheinend übereinstimmenden Konfessionen erklären sollen, sind viele. Die meisten haben höchstwahrscheinlich mehr oder weniger für sich, und doch bin ich je länger desto mehr der Überzeugung, daß sie sachlich nicht zutreffen, und zwar weil wir in unseren bisherigen interkonfessionellen Dialogen einem christlich inadäquaten Begriff der Wahrheit nachgejagt haben. Wir haben geglaubt, die Grundlage der Einheit durch die Erzielung jenes *magnus consensus*, von dem die lutherische *Confessio Augustana* in der Vorrede als Basis der wiederzugewinnenden Einheit redet, geschaffen zu haben. Dies kommt aber der Überzeugung gleich, daß mit der Feststellung und Erreichung dogmatischer Einigkeit die Einheit der Kirche erzielt werden kann. Denn darin besteht ja doch der Konsensus, den man gesucht und mitunter in erstaunlichem Maße auch gefunden hat.

Es dürfte aber inzwischen hinreichend klar geworden sein, daß diese Überzeugung nicht stichhaltig ist. Es ist fast eine Platitude geworden, daß der lehrmäßige Konsens ganz offenbar nicht ausreicht, um die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Diese Schlußfolgerung darf man heute ohne jegliches Zögern ziehen, ohne daß man deswegen meinen müßte, daß die Konsensbemühungen als solche falsch und abzulehnen seien. Aus vielen, auch genuin theologischen Gründen ist die sprachliche Einkleidung und die damit gegebene, freilich relativ bleibende Fixierbarkeit der Wahrheit zwar grundsätzlich notwendig, aber es sind damit, selbst wenn die Fixierung gelingt, nicht alle Probleme der konfessionellen Trennung gelöst. Und dies gehört wie angedeutet damit zusammen, daß wir in der ökumenischen Bewegung bislang nicht in genügendem Maße die Erkenntnis ernstgenommen haben, daß die Wahrheit trotz des notwendigen Konsensfindungspro-

zesses eine geschichtliche Dimension besitzt, die ihre *absolute* Fixierung verbietet. Man könnte es auch so ausdrücken: Weil die Wahrheit geschichtlich ist, bedarf sie stets je neuer Konsensformulierungen, die aber ihrerseits, gerade weil Wahrheit geschichtlich bleibt, immer relativ bleiben und nie absolut gesetzt werden dürfen. Auf die Spitze getrieben könnte man es so schroff formulieren, daß die Wahrheit im Grunde, weil geschichtlich, ihrer Fixierung im Konsensus widerstrebt und daß die doch immer je neu konsensgewordene Wahrheit stets einer erneuten Konsensformulierung bedarf. Weil Wahrheit so immerzu geschichtlich bleibt, muß sie immerfort historisch werden. Die Wahrheit bleibt im Werden.

Eine Form der Absolutsetzung der Wahrheit tritt ausgerechnet in der irrigen Auffassung zu Tage, daß die konsensgewordene Wahrheit *als solche* zur Wiederherstellung der Einheit genüge, weil jene Meinung im Grunde die Wahrheit der ihr grundsätzlich eignenden Geschichtlichkeit beraubt und sie in einen harmlosen, doketischen Schatten ihrer selbst reduziert. Daß solches passieren kann, hängt aber nach meinem Dafürhalten damit zusammen, daß wir uns nicht hinlänglich klargemacht haben, was wir prinzipiell und methodisch tun, wenn wir in einen Dialog mit anderen Kirchengemeinschaften eintreten. Denn aus unserem Verständnis des Dialogs erhellt auch unser Begriff von der Wahrheit, und umgekehrt ergibt sich aus unserem Wahrheitsbegriff der Dialog als im Grunde einzig möglicher Weg der Begegnung auf allen Ebenen (interhuman, interkonfessionell, interreligiös, interkulturell) menschlicher Existenz. Ich werde im folgenden aufzureißen versuchen, was dies im einzelnen grundsätzlich für unsere Sicht des Dialogs und der Wahrheit bedeutet.

Sprachlichkeit als Grundbefindlichkeit des Menschen

Der dänische Lutheraner *N. F. S. Grundtvig* (1783–1872) und der deutsche Jesuit *Karl Rahner* (1904–1984) stimmen darin überein, daß sie der menschlichen Sprache eine schlechthin überragende Bedeutung beimessen. Grundtvig sieht theologisch die Fähigkeit des Sprechens als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen, und Rahner begreift entsprechend philosophisch die Sprache als ein Existenzial humaner Existenz. Wir sind also als Menschen daraufhin angelegt, sprachliche (und dies heißt letztendlich kommunikative) Wesen zu sein. Kommunikativ ist der Mensch, indem seine Mächtigkeit der Sprache nicht einfach sinnlos ist, ohne Richtung und Orientierung. Wie Gott selber Wort ist und sich deshalb (als trinitarischer Gott *ad intra* und *ad extra*) notwendigerweise mitteilt, geht das menschliche

Wort aus, nicht in die Leere, sondern mit der Intention, gehört und verstanden zu werden, und in der Absicht, daß darauf irgendwie reagiert wird. Weil das Wort gleichsam der gemeinsame Nenner zwischen Gott und Mensch ist, vermögen wir mit Gott selber zu verkehren und mit ihm in einen Dialog einzutreten. Die Sprache ist die Voraussetzung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, der Anknüpfungspunkt des Göttlichen in dem Bereich des Menschlichen, Ausdruck der Kontinuität des angeborenen, natürlichen, prälapsarischen Menschenlebens mit dem wiedergeborenen und erlösten.¹ Es besteht zwischen dem Menschenwort und dem Logos eine *analogia entis*, durch die der humanen Rede, wenn auch nur fragmentarisch, geradezu göttliche Qualitäten zugeschrieben werden können. Deshalb trifft uns das Wort Gottes nicht als undechiffrierbares Gerede, sondern als verständlicher Ruf, den wir begreifen können. Die menschliche Ursünde hat uns nicht so von Gott entfremdet und emanzipiert, daß wir dessen Wort nicht mehr erfassen. Wenn dies nicht der Fall wäre, hätte die Menschwerdung gar nicht stattfinden können. Die Anthropologie wird also mit anderen Worten in die Zwei-Naturen-Lehre eingebunden und im Mysterium der Inkarnation verwurzelt.

Christologisch ist das Wort das Offenbarungsmedium, durch das der Mensch von Gott und seinem Verhältnis zu ihm erfährt (in der Terminologie Grundtvigs: das Lebenslicht (d. h. Aufklärung über das Leben) Anthropologisch ist das Wort „der einzige *Ausdruck des geistigen Lebens*“², d. h.: nur das Wort manifestiert den Menschen als eine Mischung von „Staub und Geist“. Das Wort ist der Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch; deswegen kann Grundtvig das menschliche Wort auch als „das göttliche Lebensbild“ (d. h. ein Abbild des göttlichen Lebens) bezeichnen. Dies bedeutet, daß die menschliche Sprache als „göttlich und schöpferlich“ das göttliche Leben enthüllt und offenbart und so die Türe zur Gotteserkenntnis öffnet. Das menschliche Wort ist jedoch zugleich das göttliche „Licht-Bild (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ), in dem Gott den Menschen geschaffen hat“, und hiermit befinden wir uns schon wieder auf der christologischen Ebene. Die menschliche Sprache bezieht sich auf und hat teil an dem Licht (Christus, Logos), auf das hin und in dem der Mensch am Morgen der Schöpfung entstand. Die Reflexionen Grundtvigs über die Beziehungen zwischen Gottesebenbildlichkeit und menschlicher Sprache sind ein einziges, schier unentwirrbares Ineinander anthropologischer und christologischer Aussagen, mit denen er aber deutlich die „Rettung“ des götterverwandten Menschen als eines sprachmächtigen Wesens und damit die Möglichkeit der Erlösung überhaupt beabsichtigte. Daß dabei der menschlichen Sprache Offen-

barungsqualität zugeschrieben wird, ist eine Pointe, die uns in dem vorliegenden Zusammenhang weiter beschäftigen soll. Bevor es so weit ist, wollen wir uns aber erst einem modernen Entwurf einer Theologie der Sprache zuwenden.

Im Rahmen einer umfassenderen Arbeit *Über das Latein als Kirchensprache*³ bedenkt Karl Rahner das Wesen und die kirchliche Funktion der menschlichen Sprache und den Sprachenpluralismus im Lichte der Heilsgeschichte und der Offenbarung. Er begreift wie schon erwähnt die Sprache als ein Existenzial der humanen Existenz, weil der Mensch auch infolge der Offenbarung das einzige, einer Sprache mächtige Geschöpf ist, das eben im Sprechen sich selber verwirklicht. Im Sprechen „vollzieht er sein menschliches Wesen, weil dieses nicht nur in einem inneren und freien Beisichsein und nicht nur in der Erfahrung einer ihm begegnenden Umwelt besteht, in deren Haben er sich selber besitzt, sondern Besitz und Vollzug einer Mitwelt in einer Ich-Du-Kommunikation bedeutet und eine solche nur durch eine wirkliche Sprache besessen und vollzogen werden kann.“⁴ Die Sprache ist also „ein, wenn auch geschichtlich zu vollziehendes, Konstitutivum des menschlichen Wesens“ und insofern ein Datum der Schöpfung. Der Pluralismus der Sprachen entspricht der Mannigfaltigkeit der Völker, die Rahner auf der einen Seite als Ausdruck der Herrlichkeit und der Vielfalt des göttlichen Schöpfertums und der Heilsprovidenz auffaßt und andererseits als Zeichen der sündigen Spaltung der Menschheit (vgl. Gen 11) und eines Antagonismus zwischen Mensch und Gott versteht, der von Gott heilsprominentiell eben in den Völkergegensatz aufgehoben wird.

Die Erlösung in Christus gilt nun zweifelsohne der ganzen zerspaltenen Menschheit, die gerade dadurch zu ihrer Einheit in Christus gelangt. Diese Erlösung und Einheit läßt sich aber nach Rahner nicht dadurch verwirklichen, daß eine bestimmte Kultursprache (*in casu* Latein) zur theologischen Mundolinguie und (heiligen) Einheitssprache der Kirche erhoben wird. Dies würde nämlich die Schöpfungsordnung verletzen und die positive Funktion der linguistischen Pluralität verkennen. Jedoch muß das universale Heil irgendwie manifestiert werden und zum Ausdruck gelangen, damit gerade die erlösende Überwindung des antagonistischen Zerfalls und der humanen Zwietracht konkret werden kann.

Ein Paradigma für die Bewältigung dieses kirchlichen Auftrags erblickt Rahner in der pfingstlichen Gründung der Kirche, bei der „die geeinten Repräsentanten der Kirche, die Apostel, in ihrer kirchlichen Einheit über dasselbe eine Heil in Christus in den verschiedenen Sprachen der Völker“ sprechen.⁵ Die Kirche Jesu Christi verkündet ihre Botschaft in den vielen

und unterschiedlichen Sprachen des Erdballs, ohne deswegen zu fürchten, daß ihre Verkündigung dadurch ihrer notwendigen Einheit verlustig geht. Die Einheit der Kirche wird nicht gewährleistet durch die Uniformität ihrer Sprache, sondern allein durch ihre alle Pluralität und Pluriformität der Schöpfungsordnung umgreifende Universalität. Mit Rahners eigenen Worten heißt es: „Die bleibende Einheit des Kerygmas der Kirche umfaßt und bejaht die bleibende Pluralität der vielen Sprachen und Völker. Daß die Kraft des Geistes die spaltende Pluralität der Sprachen in der Bewahrung dieser Pluralität überwindet, darin liegt in einem letzten theologischen Verstand das Wesen der Sprache der Kirche. Die Menschen der Völker erhalten nicht das Charisma, daß sie alle eine Sprache der Kirche in einem phonetischen und geschichtlichen Sinn verstehen, sondern die Kirche erhält den Auftrag und die Fähigkeit, als die eine für das Heil aller, ohne in einem allerletzten Sinn auf eine einzige menschliche oder sakrale Sprache angewiesen zu sein, das eine Heil Christi allen zu sagen.“⁶ Deshalb bemühten sich die urchristlichen Missionare auch nicht, das Christentum in einer sakralen (etwa der aramäischen) Sprache weiterzugeben. Sie haben sich ganz entspannt und unbefangen der Koine der hellenistischen Umgebung bedient und so für alle Zeiten den linguistischen Usus der Kirche geprägt, der immer und überall den Gebrauch der Volkssprache in Mission und Verkündigung vorsieht.

Auf Grund der hier in der gebotenen Kürze gegebenen Darstellung zweier Entwürfe einer Theologie der Sprache, die zwar unterschiedlichen konfessionellen Ursprungs sind, jedoch als zwei verwandte Ströme derselben gesamtkirchlichen Quelle zu entspringen scheinen, lassen sich nun für die vorliegenden Reflexionen einige wichtige *Schlußfolgerungen* ziehen. *Zunächst* können wir feststellen, daß während Grundtvig in der Sprache die Gottebenbildlichkeit des Menschen (*imago Dei*) erblickt, Karl Rahner in einer unterschiedlichen, jedoch gleichbedeutenden Terminologie die Sprache als ein *existentiale humanum* versteht, ohne welches man sich den Menschen als humanes Wesen gar nicht mehr vorstellen kann. Kein Mensch ist ohne die Sprache, die ihn überhaupt zum Menschen macht.

Dies heißt *sodann*, daß der Mensch ein kommunikatives Wesen ist, das sich notwendig der Umwelt sprachlich mitteilt und daher auf Kommunikation und damit gegebene Gemeinschaft (Koinonia) – mit Gott zunächst, aber dann auch mitmenschlich – hin orientiert bleibt. Die Sprache als Begegnungsmöglichkeit von Gott und Mensch wird zugleich die Möglichkeit der interhumanen Begegnung.⁷ Sie wird freilich nicht in eine Leere hineingesprochen, die höchstens einen Widerhall zurückwerfen könnte,

sondern sie ist daraufhin angelegt, gehört und verstanden zu werden und somit eine echte Antwort zu erzeugen. Gott selber ist das primäre Wort, der Logos der Schöpfung, der Erlösung und der Erhaltung, auf den der Mensch im Gehorsam des Glaubens antwortet. Humane Kommunikation wird dadurch zumindest auch notwendigerweise eine sprachliche, und die menschliche Sprache wird Anknüpfungspunkt des Göttlichen.

Und auf Grund ihrer christologischen Verankerung ist jene Sprache *drittens* nicht lediglich eine Spiegelung des göttlichen Logos, an dem sie vielmehr real teilhat und somit Offenbarungscharakter erhält. Kraft seiner Sprache vermag also der Mensch in seiner Kommunikation das Medium göttlicher Offenbarung und somit der Träger der ständigen und kontinuierlichen Logos-Präsenz zu sein. Die Kontinuität und Einheit der Offenbarung ist aber nur in der Pluralität und Pluriformität der Sprachen und der sprachlichen Aussagen erfaßbar, die aber ihrerseits um so weniger die christliche Glaubensuniversalität anfechten und bedrohen kann, als die reiche Vielfalt scheinbar auseinandergehender Kommunikation gerade in die Einheit des sie überwindenden Geistes aufgehoben wird und die einheitsstiftende Funktion der – wenn auch konkret pluriformen – Sprache zum Vorschein kommt.

Dialog und Wahrheit

Damit ist bereits manches über die Implikationen der Sprachfähigkeit und der damit gegebenen Sprechbeauftragung des Menschen gesagt. Weil ihm im ausgeführten Sinne die Sprache eignet, erkennt er im Sprechen zutiefst Gott selbst und übt dabei gewissermaßen seine gottähnlichste Aktivität aus. Er redet kraft dieser Sprache Gott an in Gebet und Doxologie und wird sich so Seiner inne in einer der gottgegebenen Sprachmächtigkeit entsprechenden Erkenntnis, für die er auf das göttliche Du entscheidend angewiesen bleibt. In analoger Weise bleibt er ebenfalls auf das menschliche Du angewiesen, wenn er die Wahrheit *über* Gott sucht in der Absicht, diese als verbindliche Grundlage für die Gemeinschaft der an Ihn Glaubenden festzulegen. So mündet die Sprachlichkeit des Menschen gleichsam von selbst in den Dialog, der – weil durch die Sprache im Logos verankert – aus dem Göttlichen schöpft und das Wesen göttlicher Wahrheit freilegt.

Der Dialog ist das Gespräch, das διὰ τὸν Λόγον, d. h. letztendlich durch die gemeinsame Bindung der Gesprächspartner an das göttliche Wort selbst, dieses zu erkennen sucht, so daß bei aller Abhängigkeit vom konkreten Du, mit dem aktuell über Gott und seine Wahrheit diskutiert wird und

in dem durch die Sprache auch das Göttliche begegnet, die Wahrheitsfindung letzten Endes in der Einsamkeit des Gläubigen vor Gott statthat. Dies bewahrt vor der scheindemokratischen Entartung des Wahrheitsbegriffs und verweist auf die geistige Dimension der Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht die Totalsumme dessen, worüber sich die demokratischen Vertreter des Gottesvolkes einigen können, sondern der Inbegriff dessen, was der Mensch individuell und kollektiv, d. h. konziliar unter der Anleitung des Logos-Geistes als Wahrheit auszusprechen wagt. Insofern hat die Konziliaritätsvorstellung Wesentliches zum Verständnis wahrer Demokratie beigetragen. Freilich, so sehr der Dialog der Sprachfähigkeit des Menschen entspringt und so sehr er, wird er authentisch durchgeführt, die Wahrheitsfindung fördert, so sehr weiß jeder, daß nicht jedes Gespräch einen echten Dialog genannt zu werden verdient, sondern mitunter in Diskutiersucht und reines Geschwätz zu entarten droht, das die Wahrheit eher verscheuchen als erkennen hilft. „Wahrheitserfahrung ist Innewerdung eines Sinnes unter dem Verantwortungsbewußtsein dafür, daß dieser Sinn zum Vorschein kommt.“⁸

Damit der Dialog authentisch bleibt, müssen verschiedene *Voraussetzungen* erfüllt sein. Der Dialog könnte geradezu als geschichtliche Konkretisierung des fast (im Rahnerschen Sinne) als übernatürlich zu nennenden Existenzials der Sprache genannt werden, weil nur im zwischenmenschlichen Austausch die Sprache Ereignis wird und Geschichte wirkt, und er ist daher daraufhin angelegt, alle zu umschließen, die an ihm teilzunehmen wünschen, und für alle Auffassungen Platz zu geben. Der Dialog ist wie jeder geschichtliche Vorgang ein riskantes Abenteuer, das die unübersehbare Kontingenz und fragile Brüchigkeit menschlicher Existenz deutlich macht und die totale Vergeschichtlichung der Wahrheit impliziert. *Raimon Panikkar* bringt dies schonungslos zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Etwas würde verlorengehen, sollte die pluralistische Verfassung der Wahrheit angetastet werden. Die Wahrheit läßt sich weder auf Einheit noch auf Vielheit reduzieren. Sie ist immer Beziehung, Verhältnis und läßt darum weder Singularität noch Pluralität zu.“⁹

Es entspricht dies der biblischen Vorstellung vom Tun der Wahrheit (vgl. besonders Joh 3,21). Sie ist immer je neu, je anders, unik und trägt ihr eigenes Kriterium in sich, sofern sie nur dann Wahrheit ist, wenn sie die Virulenz besitzt, die ihr Konkretwerden entfaltet und fördert und sie an der Liebe erkennbar werden läßt. Die Wahrheit ist zur gleichen Zeit Erkenntniswahrheit und Handlungswahrheit und trägt gerade so ihre Evidenz in sich selbst. Sie ist ein Ineinander von Erkennen und Handeln, das den Menschen

zum Dienst am Nächsten und zur Gemeinschaft mit Gott befreit. Daher muß sie wieder und wieder und unter jeweils unterschiedlichen Umständen konkret werden, sei es im Gebet, in der Predigt, im Bekenntnis oder Dogma, im prophetischen Auftrag oder auch in ethischen Normen. Die Gleichzeitigkeit des Heils fordert, daß wir uns mit der Feststellung nicht begnügen können, daß die Wahrheit freilich ein für allemal, aber doch *damals* und somit in der Vergangenheit in Jesus von Nazareth sichtbar wurde. Wir müssen das Wagnis riskieren, dieses Offenbarungsereignis zu aktualisieren, konkret-unik auf uns und unsere Situation zu applizieren und in der gegenwärtigen Begegnung mit ihm, der die Wahrheit war, ist und sein wird, die je aktuelle Wahrheit erkennen.¹⁰

Wie christliches Denken damit auch umgehen mag, bedeutet solche Haltung auf alle Fälle zumindest, daß wie grundsätzlich keiner vom Dialog ausgeschlossen werden kann, so gibt es prinzipiell auch kein Thema, das nicht auf die Tagesordnung gesetzt werden könnte. Dies bedeutet wiederum, daß ein authentischer Dialog nie von einer besonderen Gruppe (etwa von Theologen oder Kirchenfürsten) vereinnahmt werden darf. Ein interkonfessioneller oder interreligiöser Dialog wird nicht in erster Linie von Fachleuten geführt, wenn diese auch unter anderen am Verhandlungstisch nicht fehlen dürfen, sondern von gläubigen Angehörigen der betreffenden Konfession, Denomination oder Religion. Was mich als Delegierten in der Verhandlungsrunde ausweist, ist nicht primär meine wissenschaftliche Kompetenz, sondern mein Glaube an den Gott der Geschichte, der den Dialog als Instrument der Bemühungen um die Einheit seiner Kirche zu nutzen weiß. Daß die theologische Sachkunde dabei wesentliches Licht auf diesen Glauben hoffentlich zu werfen vermag, bleibt in diesem Zusammenhang sekundär.

Daß die bisherigen Konsensbemühungen wie eingangs ausgeführt bislang so *wenig Resonanz* in den beteiligten Glaubensgemeinschaften gezeitigt haben, könnte gerade daher rühren, daß die Dialoge in ihrer gegenwärtigen Form nicht das Gesamtspektrum der Fragen umfassen, die die Mitglieder unserer Kirchen als unumgänglich und lebenswichtig empfinden und auch mitunter als trennend erfahren. Nicht daß das Lehrgespräch überflüssig und ohne Bedeutung wäre. Im Gegenteil, aber wenn sie wie bisher exklusiv theologisch und unter Ausklammerung der Lebens- und Alltagsfragen, die die Menschen von heute bewegen und auch nicht ohne Einfluß auf die gegenwärtige Explikation unseres Glaubens sind, riskieren wir, aus unserem Gespräch über den Glauben einen tief unordentlichen und nicht mehr authentischen, weil unserer konkreten Existenz nicht länger entsprechenden

Dialog zu machen. Dann haben wir den echten Dialog mit dem akademischen und unverpflichtenden Salongespräch, das lediglich intellektuell „interessante“ Probleme aufgreift und die schweren Herausforderungen der Welt und damit der Gläubigen links liegen läßt, verwechselt.

Lassen Sie mich nochmals betonen, daß ich die Lehrfragen nicht für unwesentlich halte, aber ausschließlich sie reflektieren, und zwar auf Kosten des lebensnotwendigen Dialogs über Probleme, die heute die Menschheit auf Leben und Tod bedrohen (Ökologie, Ökonomie, Weltfrieden), hieße die Augen vor dem drohenden Schicksal dieser Erde verschließen und die Ängste der Menschen verachten. So sehr Differenzen der Lehre und der Kirchenordnung unser jeweiliges heutiges konfessionelles Sosein mitgestaltet haben, so wenig überwinden wir diese Unterschiede, wenn wir Herausforderungen nicht berücksichtigen, die heute die Welt den Atem anhalten lassen und zudem, wenn auch indirekt und unmittelbar verborgen, nicht ohne Einfluß auf die gegenwärtige Glaubensinterpretation bleiben können.

Ein authentischer Dialog kreist um Probleme herum, die die Teilnehmer und die Gemeinschaften, die sie vertreten, als brennend empfinden und die sie um des Weiterlebens willen gemeinsam lösen müssen. Dies gilt aber kaum den Lehrdifferenzen, die für das Normalmitglied einer Glaubensgemeinschaft nur in dem Maße Bedeutung gewinnen, in dem sie die heute strittigen Fragen wesentlich mitbestimmen. Umgekehrt bilden für die Fachleute die traditionellen Lehrunterschiede oft das eigentliche Traktandum, wobei die Überlebensfragen der Gegenwart zwar nicht als unwichtig, aber doch als theologisch peripher-ephemer und daher weniger oder gar nicht relevant betrachtet werden. Diese Position nimmt nicht wahr, daß theologische und religiöse Fragen auch immer politische Perspektiven implizieren. Das Ringen um die Wahrheit ist ohne eine begleitende Bemühung um ihre Konkretisierung nicht vollziehbar. Man wird also beispielsweise nicht theologisch über die Rechtfertigung reden können, ohne gleichzeitig über die Gerechtigkeit in der Welt reflektieren zu müssen.

Diese Tatsache gehört nach Raimon Panikkar zutiefst damit zusammen, daß der Dialog im Sinne des Austausches zwischen Religionen, Konfessionen und Lebensanschauungen eine ganzheitliche Aktivität darstellt, die zur heutigen religiösen Existenz gehört. Genau dies gibt dem Dialog seine Chancen, aber auch seine Gefährlichkeit. „Im Dialog der Religionen ... steht alles auf dem Spiel. Die Bühne des Dialogs ist das Leben und das Leben ist der Preis – und der Lohn – dafür. Wir sind ganz da. Es geht um das Leben. Alles andere ist Theaterspiel und psychologische oder soziologische Rollenspielerlei – wenn nicht gar bloß Beamten-Karriere. Wer nicht

bereit ist, sein Leben zu verlieren und das Risiko scheut, darf die Agora des Dialogs nicht betreten.“¹¹

Gerade weil es so ist und weil der Dialog die „moderne aufklärerische Scheidung zwischen Epistemologie und Ontologie“¹² ablehnt und den ganzen Menschen zu umgreifen beabsichtigt, ist er mehr als lediglich Begegnung zwischen Ideen und Theologien. Er ist auch mehr als bloßer Lebensstil, mehr als ein elegantes, aufgeschlossenes, gebildetes *Savoir vivre*. Er ist als Ort der Begegnung in diesem prägnanten Sinne auch der Ort der Wahrheitsfindung. Als solcher bleibt er unabgeschlossen, stets offen und unvollendet, eine Manifestation der Transzendenz, auf die hin sich der Mensch im Gespräch orientiert und der er sich anheimgibt. Im Du begegnet mir die Eröffnung dieser Transzendenz, die mir und meinem Dialogpartner die Wahrheit tiefer zu erforschen, neu zu erkennen und zu formulieren ermöglicht. „Der Dialog ist die Nicht-Gleichgültigkeit des *Du* für das *Ich*, ... (Er) ist ... nicht nur eine Art und Weise des Redens. Seine Bedeutung ist von allgemeiner Tragweite. Er *ist* die Transzendenz. Das Sprechen im Dialog ist nicht eine der möglichen Formen der Transzendenz, sondern ihr ursprünglicher Modus. Mehr noch, sie bekommt erst einen Sinn, wenn ein Ich Du sagt.“¹³

Daraus folgt, daß das *Ziel des Dialogs* nicht die totale Übereinstimmung oder gar Verschmelzung der Dialogpartner sein kann, sondern die Bewährung der Vorläufigkeit und des Fragmentarischen ist. Diese Bewährung ereignet sich im Spannungsfeld zwischen endgültigen, mit der Leidenschaft der Wahrheit und in der Gewißheit des Glaubens verfochtenen Überzeugungen und in der Begegnung mit der Transzendenz neu zu gewinnenden Erkenntnissen und Perspektiven. Es bedeutet dies keine ungebürende Relativierung der Wahrheit, die allerdings ihren absoluten Charakter einbüßt, einfach weil die Wahrheit nie absolut sein kann. Sie ist, wie Raimon Panikkar überzeugend nachgewiesen hat, ein Beziehungsbegriff, weil Wahrheit stets und ausschließlich Wahrheit im Blick auf eine bestimmte Situation und als Antwort auf eine je neu auftauchende Problematik darstellt. Deshalb gibt es auch so etwas wie ewige Wahrheiten nicht, denn „was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr. Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott.“¹⁴

Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich *thesenhaft* auf einige wichtige Perspektiven hinweisen, die sich aus den vorhergehenden Reflexionen ergeben:

(1) Aus dem (übernatürlichen) Existenzial der Sprache ergibt sich die dialogische Befindlichkeit des Menschen, aus der wiederum der Dialog als Ort der gemeinsamen Gotteserkenntnis und Wahrheitsfindung gefolgert werden kann. Er ist dabei die Verwirklichung der in Christus bereits vorgegebenen Gemeinschaft. Er ist ein Modus der Gemeinschaft und hat als solcher einen Sinn in sich selbst, nämlich als Ausdruck der unerläßlichen Bemühung um die gemeinsame Sprachfindung. Die zahlreichen konkreten Sprachen stehen dabei der Gemeinschaft um so weniger im Wege, als sie im Gegenteil die Mannigfaltigkeit der Schöpfung zum Ausdruck bringen und die Gemeinschaft gerade so bereichern.

(2) Die schöpferische Sprache schafft Geschichte und ver-geschichtlicht die Wahrheit, die als ein Ineinander vom Erkennen und Handeln und als eine sich nur im Werden pluralistisch entwickelnde, aber auch als eine sich in Gemeinschaft konkretisierende Wahrheit begriffen werden kann.

(3) Dieser Wahrheitsbegriff verändert die Zielsetzung der ökumenischen Bewegung, insofern diese nun nicht nur auf die Entwicklung eines Konsensus als Grundlage der wiederzugewinnenden Einheit abzielen kann. Formelhaft ausgedrückt: Primäres Ziel der ökumenischen Bestrebungen ist nicht eine möglicherweise leicht zu überziehende und in der Geschichte faktisch nicht selten überzogene Lehreinheit, sondern die Unterschiede und Vielfalt perichoretisch umgreifende *communio* als ein ständig sich ereignendes Geschehen, das seiner eschatologischen Erfüllung entgegengeht. Der Weg zur Gemeinschaft geht durch die gelebte Gemeinschaft hindurch. Diese Reformulierung der Zielsetzung unserer Einheitsbemühungen hat den eindeutigen Vorteil, daß wir uns nunmehr die Einheit (als Gemeinschaft) von Gott schenken lassen können statt der irrigen Meinung nachzuhängen, die Grundlage dieser Einheit selber erst einmal schaffen zu müssen.

(4) Bei aller Betonung der Gemeinschaft wird man sich nicht darüber hinwegtäuschen können, daß in ihr Lehrmeinungen entstehen können, die der Gemeinschaft abträglich sind und sie möglicherweise zerstören. Forum der Austragung und Entscheidung eventueller Konflikte bleibt dabei das Konzil als endgültige Dialog-Instanz der Wahrheitsfindung unter der Leitung des Geistes. So entfaltet sich die *communio* als eine konziliare Gemeinschaft.¹⁵

- ¹ Dieser seiner Überzeugung gibt Grundtvig einen radikalen Ausdruck in folgenden Äußerungen: „... das *angeborene* und das *wiedergeborene* Menschenleben (sind) zwar ... himmelweit verschieden, ... aber ... es (ist) doch andererseits immer dasselbe Menschenleben, von dem die Rede ist, mit denselben Gesetzen und denselben ursprünglichen Eigenschaften, denselben Lebenskräften und Merkmalen, so daß Menschenleben selbst in seiner allerdarkelsten, allerarmseligsten und unreinsten Gestalt im Grunde doch von derselben *Art* ist wie das Menschenleben in seiner allerreichsten, allerreinsten und allerklarsten Gestalt. Um es mit einem Wort zu sagen: so daß der *Schwächer* am *Kreuz* dasselbe Menschenleben gemeinsam hatte mit *Gottes* eingeborenem *Sohn*, unserem Herrn *Jesus Christus*, zu dem er rief: ‚Herr, gedenke mein, wenn Du in Dein Reich kommst‘, und von dem er die wahrhaftige, kräftige und liebevolle Antwort bekam: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage Dir, heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein‘“ N. F. S. Grundtvig, *Den christelige Børnelærdom*, Kjøbenhavn 1941, 117. Übersetzung von PN-H.
- ² *Den christelige Børnelærdom*, 122.
- ³ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie V*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1968, 411 ff.
- ⁴ A. a. O., 413.
- ⁵ A. a. O., 414.
- ⁶ A. a. O., 414–415.
- ⁷ Diese Begegnung ereignet sich auch sprachlich und kann ihren konkreten Niederschlag etwa in einem Konsensus- oder Bekenntnistext finden. Es wurde angedeutet, daß die menschliche Wort-Kommunikation kraft ihrer christologischen Verankerung unter bestimmten Voraussetzungen und Umständen Trägerin der kontinuierlichen göttlichen Offenbarung sein kann. Dies gilt auch dem Bekenntnis bzw. einem Konsensus, so wahr dieser nichts anderes ist als die zwar tastende, jedoch real je stattfindende verbale Fixierung der Wahrheit und so als ein Ausdruck der fortgesetzten, je neuen und doch stets dieselbe bleibenden Logos-Offenbarung begriffen werden kann. Bei aller Kritik und trotz aller ans Scheitern grenzenden Unzulänglichkeit der Konsens-theologie bleibt der *consensus veritatis* theologisch begründbar und kann als wesensnotwendig aufgewiesen werden. Die sprachliche Einkleidung der Wahrheit entspricht dem schöpfungsgegebenen Wesen des Menschen und dem Wortcharakter der Christus-Offenbarung. Es gehört zu der Leibhaftigkeit der Wahrheit, Sprache zu werden und sprachlich zu erscheinen, und wenn auch die Wahrheit selbstverständlich nicht ausschließlich in sprachlicher Form auftritt, wird man doch behaupten dürfen, daß sie uns – und zwar wegen unserer schöpfungsmäßigen Verfassung – ohne Sprache nicht greifbar ist und daß sie unter allen Umständen auch in sprachlicher Form in Erscheinung treten muß. Siehe dazu ähnliche Überlegungen in meinem Beitrag über *Bekenntnis, Einheitskonzept und Lehrverurteilung* in: Günther Gaßmann u. Peder Nørgaard-Højen (Hrsg.), *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven*, Frankfurt/Main 1988, bes. 90 ff.
- ⁸ Werner Dettloff, *Begegnung im Wort. Gedanken aus einem Gespräch mit Romano Guardini über das Diskutieren*. Max Seckler, Otto H. Pesch, Johannes Brosseder, Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz/Wien/Köln 1972, 763.
- ⁹ Raimon Panikkar, *Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch*. In: *Dialog der Religionen*, 1. Jhb., München 1991, 16. Hier kursiv.
- ¹⁰ Den Wahrheitsbegriff habe ich in letzter Zeit unter unterschiedlichen Perspektiven einer erneuten Analyse unterzogen. So z. B. in meiner Arbeit über *Sandhed og metode som økumenisk problem*, in: Sigurd Bergmann et alii (Hrsg.), *Ekumeniken och forskningen. Föreläsningar vid den nordiska forskarkursen „Teorier och metoder inom forskning om ekumenik“* i Lund 1991, Uppsala 1992, 217 ff und in meinem Aufsatz über *Wahrheit und Freiheit*.

Überlegungen zum Begriff der Wahrheit als moralische Kategorie, in: *Communio Viatorum* Nr. 1, XXXIV, Prag 1992, 35 ff.

¹¹ Raimon Panikkar, a. a. O., 34.

¹² A. a. O., 35.

¹³ Emmanuel Levinas, Art. Dialog, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft I*, Freiburg/Basel/Wien 1981, 61 ff; Zitat 78.

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit. Vortrag, gehalten auf der Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kupele, Tschechoslowakei, am 26. Juli 1932. Gesammelte Schriften (Hg. Eberhard Bethge) I, München ³1978, 145.

¹⁵ Die hier vorgelegten Reflexionen besonders über den pluralistischen Wahrheitsbegriff besitzen ohne Zweifel auch Relevanz für den *Dialog zwischen den Weltreligionen*. Es führt jedoch zu weit, in diesem Zusammenhang auf die hiermit zusammenhängenden, sehr komplexen Probleme einzugehen. Ich begnüge mich damit, auf folgende, wir mir scheint, perspektivenreiche Formulierungen bei Raimon Panikkar hinzuweisen, mit denen er den pluralistischen „Kopfsprung in den Ganges“ beschreibt: „Pluralismus nimmt eine nicht-dualistische, *advaitische* Haltung an, die den Pluralismus der Wahrheit verteidigt, weil die Wirklichkeit selber pluralistisch ist – d. h. weder übereinzubringen mit Einheit noch mit Vielfalt. Das Sein als solches, selbst wenn es vom Logos „umfaßt“ wird oder „koexistent“ ist mit ihm oder mit der höchsten Intelligenz, braucht nicht auf das Bewußtsein reduziert zu werden. Das perfekte Spiegelbild des Seins ist die Wahrheit, aber selbst wenn das perfekte Bild des Seins mit diesem identisch ist, erschöpft sich das Sein nicht in seinem Bild.“ Raimon Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, München 1991, 178–179. Damit ist auf das Problem der Beziehung zwischen dem ökumenischen Gespräch und dem Dialog mit den Weltreligionen hingewiesen, das in den nächsten Jahren ganz bestimmt erhöhte Aufmerksamkeit ökumenischer Forschung beanspruchen wird.