



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 51 (2. überarbeitete Auflage) Stuttgart IX/1975

Dialog der Religionen und Weltanschauungen Zur Begegnung der Christen mit Menschen anderen Glaubens

von Michael Mildenerberger

INHALT

- I. Die Situation ist reif für den Dialog
 1. Pluralität der Religionen
 2. Pluralität der Ideologien
 3. Religion wieder gefragt – Die Problemlage in der jungen Generation
 4. Das Thema: die Zukunft des Menschen in der technischen Welt

- II. Für den Dialog
 1. Solidarität in den Chancen und Gefährdungen des Menschseins
 2. „Die Inkarnation ist Gottes Dialog mit dem Menschen“

- III. Wider den Dialog
 1. „In keinem andern ist das Heil ...“
 2. Skepsis bei den nichtchristlichen Partnern
 3. Polarisierung

- IV. Die Menschwerdung Gottes anthropologisch weiterdenken – Basis und Ziel des Dialogs
 1. Für eine christliche Anthropologie
 2. Orientiert an der Empirie (Humanwissenschaften)
 3. Die Humanität Jesu

- V. Wirklichkeit und Möglichkeit – Dialog „auf dem Wege“
 1. Auf die „je grössere Oekumene“ zu
 2. Die Wahrheitsfrage
 3. Die Geschichte ist offen

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Die Situation ist reif für den Dialog. Für einen Dialog der Christen mit Menschen anderen Glaubens, anderer Überzeugung, anderer geistiger und religiöser Herkunft. Es ist in den letzten Jahren so viel von „Dialog“ die Rede gewesen, dass das Wort wie eine abgegriffene Münze kaum noch ein Profil erkennen lässt. Auf der anderen Seite ist es zur Zielscheibe heftigster Vorwürfe und Kritik geworden. Indes scheint man hierzulande eher ein Zerrbild von Dialog im Auge zu haben als die mit dem Wort gemeinte Wirklichkeit. Jedenfalls ist die Aufgabe und Chance dialogischer Begegnung bisher weithin blockiert. Und doch ist sie um der menschlichen Zukunft willen „unumgänglich, dringlich und voller Möglichkeiten“ (Oekumenischer Rat der Kirchen).

I. Die Situation ist reif für den Dialog

1. Pluralität der Religionen

„Nicht der säkularistische Angriff auf die Religionen stellt die eigentlichen religiösen Probleme der Gegenwart dar, sondern die Begegnung der Religionen selbst, ihre pluralistische Erfahrung“, so urteilt der Religionswissenschaftler *Günter Lanczkowski*. Er sieht in der „krisenhaften Tiefe der gegenwärtigen Begegnungen der Religionen“ eine Entwicklung sich vollenden, die mit dem Zeitalter der Entdeckungen begonnen hatte. Aber jetzt erst, unter den Bedingungen universaler Kommunikation und gesellschaftlicher Durchdringung, kommt die Erfahrung voll zum Zuge, dass Religion nur in der Vielfalt der Religionen wirklich ist.

Ein Blick auf die religiöse Szenerie in der Bundesrepublik Deutschland lehrt eindrucksvoll diese Vielfalt der Religionen auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Die christlichen Kirchen und Konfessionen haben ihre religiöse Monopolstellung längst verloren.

Der Einfluss der *Religionen Asiens* ist im Wachsen. Yoga in allen Spielarten wird heute von weit über hunderttausend Deutschen praktiziert. Die Gedanken Sri Aurobindos, Ramana Maharishis und anderer religiöser Denker des Hinduismus werden aufgegriffen. Gurus und Yogis aus Indien finden vor allem unter der Jugend eine erwartungsvolle Anhängerschaft. Auch wenn es sich dabei oft – etwa bei der „Transzendentalen Meditation“ des Maharishi Mahesh Yogi – um Mischformen handelt, die auf westliche Bedürfnisse und Möglichkeiten zugeschnitten sind, östliche Gedankenwelt und Religiosität bleibt trotzdem bestimmend. Fast in allen großen Städten gibt es heute buddhistische Gruppen. Vor allem die Zen-Meditation, im japanischen Buddhismus entwickelt, verbreitet sich, nicht zuletzt im katholischen Raum. Gerade das wachsende Interesse an Meditation, Symptom einer religiösen „Mangelkrankheit“ in der westlichen Gesellschaft, sichert den asiatischen Religionen einen wichtigen Platz in der religiösen Szenerie.

In Deutschland leben etwa 1,5 Millionen *Moslems*, die meisten sind Arbeitnehmer aus der Türkei und aus Jugoslawien, von denen viele wieder in ihre Heimat zurückkehren. Aber längst nicht alle. Man wird mit einer ständigen, an Gewicht zunehmenden Präsenz des Islam in Deutschland wie in Westeuropa insgesamt zu rechnen haben.

Weit über ihre Zahl hinaus – es sind etwa 32 000 – bilden die *jüdischen Menschen* ein differenziertes geistiges und religiöses Element.

Mit den Hochreligionen und ihren Ablegern ist das religiöse Angebot aber bei weitem nicht erschöpft. Vielmehr präsentiert sich eine gar nicht fassbare *Fülle religiöser Mischungen* höchst unterschiedlicher Herkunft und Qualität. Das reicht von den esoterischen Zirkeln der Theosophie bis zu „Scientology“, einem Cocktail aus Science Fiction, Psychoanalyse und Heilserwartung, von den Baha'í, die 1964 in Langenhain bei Frankfurt ihren Europatempel einweihten, bis zu den religiösen Ingredienzien von Pop und anderer jugendlicher Subkultur. Gerade diese gegenseitige Durchdringung und Mischung, die sich gesellschaftlich und geistig nicht mehr auf eine geschlossene Einheit festlegen lässt, scheint ein typisches Element der gegenwärtigen Begegnung und Wandlung der Religionen zu sein.

So ist die „pluralistische Erfahrung der Religionen“ alltägliche Wirklichkeit in unserer Gesellschaft. Diese religiöse Pluralität wird von der Öffentlichkeit – und das ist neu – nicht nur toleriert, sondern anerkannt und sogar institutionalisiert. Wie sich aus dem Zeitalter der Reformation und der Glaubenskriege die Anerkennung der konfessionellen Pluralität entwickelte, so bildet sich jetzt die Anerkennung der religiösen Pluralität heraus.

2. Pluralität der Ideologien

Man wird gegen das zitierte Urteil Lanczkowskis einwenden müssen, dass die Pluralität der Religionen einhergeht mit einer *wachsenden Säkularität des öffentlichen Klimas*, ja dass sie nur auf dem Boden einer sich säkular begreifenden und organisierenden Gesellschaft möglich ist. Man wird dann freilich auch sehen und ins Nachdenken einbeziehen müssen, dass der pluralistischen Erfahrung der Religionen eine ebenso pluralistische Erfahrung der Ideologien und Weltanschauungen entspricht.

Die Ideologien artikulieren sich in der gesellschaftlichen und politischen Theorie und Praxis sehr unterschiedlich. Während der Sozialismus sich mit einer Flut programmatischer Erklärungen und Schriften dem Studium anbietet, ist es wesentlich mühsamer, eine theoretische Selbstdarstellung und Begründung des vielberufenen „Neo-Kapitalismus“ zu finden. Umgekehrt wird niemand leugnen, dass eben dieser Neo-Kapitalismus mitsamt seinen geistigen Überhöhungen und Mythen unsere gesellschaftlich-politische Wirklichkeit immer noch tiefer prägt als der „Sozialismus“, der sich vom „Godesberger Programm“ der SPD bis zur „Proletarischen Linken/Parteiinitiative“ so vielfältig präsentiert.

Was Paul Tillich als „Quasi-Religionen“ beschrieben hat, die aus dem Säkularismus hervorgegangen sind, wäre mit in den Blick zu nehmen. Neben dem Sozialismus und seiner kommunistischen Radikalisierung nennt Tillich den Nationalismus und seine Radikalisierung im Faschismus und den liberalen Humanismus.

Es geht hier nicht darum, Ideologien zu analysieren und einander zuzuordnen. Es soll lediglich darauf hingewiesen sein, dass der Palette der Religionen das Angebot der Ideologien vielfältig und wirkungsvoll beigegeben ist, und daraus die Einsicht abgeleitet werden: *wo es um den Dialog geht, dürfen die Ideologien nicht fehlen*. Diese Einsicht sollte gerade dann wach bleiben, wenn sie von einer allgemeinen Polarisierung bedroht ist. Bis heute hat zum Beispiel, von ganz vereinzelt Ausnahmen abgesehen, die Christenheit in Deutschland noch nicht das Gespräch mit dem eigenen, deutschen Marxismus vor allem der „Jungen Linken“ aufgenommen.

3. Religion wieder gefragt – Die Problemlage in der jungen Generation

Dieser Erfahrung von der Pluralität der Religionen und Ideologien entspricht bei vielen eine innere Disposition, die sich vielleicht am deutlichsten an der gegenwärtigen Lage des Religionsunterrichts und dem Interesse der Schüler ablesen lässt.

Der Religionspädagoge *Klaus Goßmann* sagt dazu: „Die früheren Lehrpläne folgten einer Pädagogik des Behütens. Sie führten zunächst in den christlichen Glauben ein, um dann, wenn der Schüler etwa 15 Jahre alt war, eine Konfrontation mit den Problemen der Welt und mit anderen Lebensdeutungen und Religionen vorzunehmen. Das ist heute eher umgekehrt. Wir gehen davon aus, dass die Schüler, wenn sie in die Schule kommen, bereits bestimmte und recht unterschiedliche religiöse Prägungen von Elternhaus und Umwelt mitbringen. Diese Prägungen und Vorstellungen, die mit entsprechenden Einstellungen und Verhaltensmustern verbunden sind, müssen im Religionsunterricht erhoben und thematisiert werden.“

Die Abneigung gegenüber „Religion“ scheint einem wachsenden Interesse an *Religion* gewichen zu sein. Das religiöse Fragen der Jugend ist aber – das gehört zur gegenwärtigen Situation – vielfach aus dem Christentum ausgewandert. Dazu ein Primaner:

"Ich muss sagen, dass ich mich mit keiner der beiden großen christlichen Konfessionen verbunden fühle. Trotzdem aber interessieren mich Religionen allgemein. Ich finde es sinnvoll, mich mit der Religionswissenschaft auseinanderzusetzen und sehe es als notwendig an, über religiöse Probleme zu diskutieren."

Das Interesse, das sich hier so theoretisch gibt, äußert sich unmittelbar in der Subkultur ekstatischer Musik, mystischer Erlebnisse, in sensitivity trainings und Selbsterfahrungsgruppen. Aus all dem spricht die *„religiöse Sehnsucht nach Identität, nach Freiheit, Glück und Sinn, nach Überwindung der Einsamkeit“*.

Kredit und Relevanz der Religionen und ihrer verschiedenen Angebote zur Lebensdeutung hängen davon ab, wie weit sie auf diese „religiöse Sehnsucht“ einzugehen vermögen, welchen Beitrag zu

ihrer Erfüllung sie leisten, welche Antwort auf die Lebensfragen sie geben können. Die Faszination etwa, die die östlichen Religionen ausüben, hat sicher ihren Grund in der meditativen Praxis und der mystischen Schau, die sie anbieten und die den gegenwärtigen Bedürfnissen offensichtlich entgegenkommen. Die christliche Tradition hat in diesem Chor ihre gewichtige Stimme, vielleicht mehr durch die unbewusste Prägung der Fragestellungen als durch die bewusste Auseinandersetzung. Aber sie trägt keinen Solopart vor und sie findet keineswegs allein Gehör.

Man wird in dieser Neigung zu anderen Religionen, zu bestimmten religiösen Konstellationen, zu einer „freien“ Religiosität die psychologischen und zeitkritischen Motivierungen erkennen: Distanzierung von der eigenen Tradition, Autoritätskrise, das Suchen nach einer Alternative zum Rationalismus und Leistungsdruck der Gesellschaft. Man wird aber andererseits trotz des großen Interesses einen enormen Informationsrückstand feststellen. Authentische Begegnung mit den Religionen und Ideologien, auf jeden Fall aber solide Information ist gerade angesichts der Erfahrung religiöser Pluralität dringlich.

4. Das Thema: die Zukunft des Menschen in der technischen Welt

Diese Motive unter der jungen Generation weisen auf eine Problematik hin, die heute wohl noch nachhaltiger als die Erfahrung der Pluralität die geistige und weltanschauliche Situation bestimmt: *die neu aufgebrochene Frage nach dem Menschsein des Menschen, nach der Humanität, nach der Qualität menschlichen Lebens*. Freilich könnte gerade dieses neue Fragen nach dem Humanen jene Erfahrung vertiefen und einen zukunftssträchtigen Dialog der Religionen und Ideologien in Gang bringen.

Immer schärfer tritt die Ambivalenz der *zivilisatorischen Entwicklung* in Erscheinung. Die wissenschaftlichen, technischen, organisatorischen Möglichkeiten haben sich vehement gesteigert, aber im gleichen Maße wächst die Bedrohung der natürlichen und menschlichen Lebensbedingungen durch den Menschen selbst:

„Wir haben das menschliche Leben schon aus Selbstschutz als obersten Wert deklariert. Die Humanitas, die Menschlichkeit, fordert, dieses Leben unter allen Umständen zu fördern und zu schützen. Unsere Zivilisation hat einen breiten Fächer von Hilfsmitteln, um dies zu tun (zum Beispiel die Medizin), sie schaltet damit aber zugleich die Selektion aus, die jede natürlich lebende Bevölkerung, ob Tier, ob Mensch, erbarmungslos dezimiert. Deshalb kann gerade die Humanitas, die uns zum Menschen macht, am Ende, wenn die Rohstoffe und Nahrungsstoffe unseres Lebensraumes Erde aufgebraucht sind, unser aller Tod sein.“

Die Herausforderung dieser Sätze, die als Zusammenfassung von Analysen des Verhaltensforschers *Konrad Lorenz* formuliert werden, liegt auf der Hand. Mit akuter Dringlichkeit stellt sich die Frage nach Maß und Erfüllung des Menschlichen. Es genügt nicht mehr,

„menschliches Leben“ formal zum obersten Wert zu deklarieren. Angesichts der „historischen Zäsur der Siebzigerjahre“ (Erhard Eppler), nach der es nicht wie früher um das Wie, sondern bereits um das Ob des Weiterlebens der Menschheit geht, müssen inhaltliche Bestimmungen und Zielvorstellungen die Humanität neu qualifizieren. Die Ökologischen Bedrohungen der Weltsituation zwingen dazu, die tiefsten und selbstverständlichsten Werte und Impulse, die unser Verhalten bestimmen, kritisch zu prüfen und möglicherweise zu revidieren. Letztlich geht es nicht um technische, planerische und politische Fachfragen, sondern um das Menschenbild, das ihnen zugrunde liegt.

Soviel zeichnet sich heute bereits ab, dass dabei das Bild des aufgeklärten Menschen, der, allein seiner Vernunft verpflichtet, in einer rational durchschaubaren und machbaren Welt lebt, aufgebrochen und korrigiert wird. Anzeichen dafür sind die immer dringlicheren Stellungnahmen von Natur- und Humanwissenschaftlern zur Sache des Menschen. Der Zukunftsoptimismus vergangener Jahre scheint wachsender Besorgnis zu weichen – einer Besorgnis, die als Zukunftsangst unterschwellig immer mehr Menschen erfasst. Anzeichen dafür sind aber auch die Protestwellen in der jungen Generation, durch die sie die „eindimensionale“ Welt der technokratischen Gesellschaft nach einem Sinn hinterfragt und nach alternativen Bewusstseins- und Lebensformen sucht. Anzeichen dafür ist schließlich, dass der Beitrag der Religionen zum Thema „Mensch“ mit wesentlich größerer Bereitschaft und Aufmerksamkeit gehört wird als noch vor kurzem.

Beides, die Pluralität der Religionen und Ideologien, die nicht nur als gesellschaftliche Wirklichkeit erfahren wird, sondern auch eine spezifische innere Disposition schafft, und die unausweichliche Nötigung zu einer neuen Qualifizierung des Menschseins münden in dieselbe Forderung: es ist an der Zeit, in den Dialog einzutreten.

Ob freilich die Christen bereit sind zum Gespräch, ob der christliche Glaube, wie er sich heute artikuliert, sie dazu befähigt, ob er in theologischer Verantwortung „dialogfähig“ ist – das ist eine andere Frage.

II. Für den Dialog

1. Solidarität in den Chancen und Gefährdungen des Menschseins

„Im Dialog finden wir uns in unserer gemeinsamen Menschlichkeit, ihrer Würde und ihrem Gefallensein und bringen ein gemeinsames brennendes Interesse an diesem Menschsein zum Ausdruck“ – so heißt es im Schlussbericht von der Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968. In der Tat: die *Erfahrung der gemeinsamen Menschlichkeit* ist vielleicht der kräftigste Antrieb für eine dialogische Begegnung der Religionen und Ideologien. „*Solidarität*“ ist eines der Grundworte unserer Zeit – Solidarität im Menschsein, im gemeinsamen Geschick, in den Gefährdungen und Chancen einer menschlichen Zukunft.

1970 fand in Kyoto/Japan die erste „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ statt, der 1974 in Löwen/Belgien eine zweite folgte. Mehr als dreihundert Delegierte aller Religionen beschäftigten sich mit Fragen der Abrüstung, der Entwicklung, der Menschenrechte und der Umwelt. In der Erklärung der Konferenz von Kyoto heißt es:

„Als wir zusammen waren, um uns mit dem überragenden Thema des Friedens zu befassen, entdeckten wir, dass die Dinge, die uns einen, wichtiger sind als die Dinge, die uns trennen.

Wir fanden, dass wir gemeinsam besitzen:

- eine Überzeugung von der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie, von der Gleichheit und Würde aller Menschen;
- ein Gefühl für die Unantastbarkeit des Einzelnen und seines Gewissens;
- ein Gefühl für den Wert der menschlichen Gemeinschaft;
- eine Erkenntnis, dass Macht nicht gleich Recht ist, dass menschliche Macht nicht sich selbst genügen kann und nicht absolut ist;
- den Glauben, dass Liebe, Mitleid, Selbstlosigkeit und die Kraft des Geistes und der inneren Wahrhaftigkeit letztlich größere Macht haben als Hass, Feindschaft und Eigeninteressen;
- ein Gefühl der Verpflichtung, an der Seite der Armen und Bedrückten zu stehen gegen die Reichen und die Bedrücker;
- tiefe Hoffnung, dass letztlich der gute Wille siegen wird.“

Diese Sätze sind nicht nur ein eindrücklicher Versuch, eine gemeinsame Basis der großen Religionen der Welt zu formulieren. In ihnen kommt vielmehr beispielhaft jene Erfahrung der menschlichen Solidarität zum Ausdruck, die immer wieder dort aufspringt, wo es zu einem echten Dialog kommt.

Von solcher Erfahrung aus leuchtet es ein, dass bedeutende Denker im Dialog das Grundelement des Menschlichen überhaupt gesehen haben. Der jüdische Religionsphilosoph *Martin Buber* etwa schreibt:

„Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen. Was die Menschenwelt eigentümlich kennzeichnet, ist vor allem andern dies, dass sich hier zwischen Wesen und Wesen etwas begibt, dergleichen nirgends in der Natur zu finden ist. Die Sprache ist ihm nur Zeichen und Medium, alles geistige Werk ist durch es erweckt worden. Es macht den Menschen zum Menschen; aber auf dessen Wegen entfaltet es sich nicht bloß, es verkommt und verkümmert auch. Es wurzelt darin, dass ein Wesen ein anderes als anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren. Diese Sphäre ... nenne ich die Sphäre des Zwischen. Sie ist eine Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit, wenn sie sich auch in sehr verschiedenen Graden realisiert.“

Dieses Zwischen ist für Buber „Geist“ und „Wort“:

„Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an

sein Du. Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer, Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort ... in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache ... Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du ..."

2. „Die Inkarnation ist Gottes Dialog mit dem Menschen“

Martin Bubers Denken des Dialogischen ist nur aus der biblischen Tradition verständlich: im menschlichen Du erscheint das ewige, göttliche Du. „Denn wer Gott und den Genossen in einem liebt, bekommt, wiewohl in aller Brüchigkeit des Menschentums verbleibend, Gott zum Genossen.“

„In aller Brüchigkeit des Menschentums verbleibend Gott zum Genossen bekommen“ – so könnte man auch die jüngsten Versuche christlicher Kirchen und einzelner Christen charakterisieren, den Dialog mit Menschen anderen Glaubens, anderer Überzeugung, anderer geistiger und religiöser Herkunft aufzunehmen.

Im Zuge des II. Vatikanischen Konzils hat die *römisch-katholische Kirche* auch ihr Verhältnis zu den anderen Religionen und den Ideologien neu durchdacht. In seiner Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ hatte Papst Paul VI. schon den Dialog des Heils proklamiert, der in einem äußersten, „unermesslichen“ Kreis die ganze Menschheit umgreift, um sich schließlich immer mehr auf die innere Mitte der christlichen Wahrheit zu konzentrieren. „Jede Religion ist eine Morgendämmerung des Glaubens, und wir erwarten sie zu hellerem Morgenlicht, zum hellsten Strahlen der christlichen Weisheit“, so Paul VI. in seiner Radiobotschaft zum Osterfest 1964. Am 28.10.1965 wurde dann im Konzil die „*Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*“ verkündet. Augustin Kardinal Bea hat sie „einen Meilenstein“ genannt: „In ihr bietet die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte diesen Religionen ein freundschaftlich brüderliches Gespräch an.“ Um dieses Gespräch aufzunehmen, wurden zwei neue Sekretariate errichtet: Das „*Sekretariat für die Nichtchristen*“ mit Paolo Kardinal Marella an der Spitze und das „*Sekretariat für die Nichtglaubenden*“, das der Wiener Franz Kardinal König leitet. Von beiden gehen seither gewichtige dialogische Impulse aus.

Auch der *ökumenischen Bewegung im Protestantismus* hat sich der Dialog mit Menschen anderen Glaubens immer nachdrücklicher aufgedrängt. Auf der Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 hieß es schließlich: „Die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben führt unausweichlich zum Dialog ... Er macht ernst mit der Erkenntnis, dass ein eigentlich christliches Zugehen auf andere menschlich, persönlich, sachgemäß und demütig sein muss.“ Aus vielen konkreten Erfahrungen und Beratungen – so fand zum Beispiel im März 1970 in Ajaltoun bei Beirut im Libanon ein intensives und fruchtbares

Treffen zwischen Hindus, Buddhisten, Moslems und Christen verschiedener Konfession statt – erwuchs dann eine „Vorläufige Grundsatzerklärung“ unter dem Titel „*Der Oekumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen und Ideologien.*“ Sie wurde vom Zentralausschuss im Januar 1971 in Addis Abeba entgegengenommen. In der Präambel dieser Erklärung heißt es:

„Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist dieser Dialog unumgänglich, dringlich und voller Möglichkeiten. Er ist unumgänglich, weil Christen überall in der Welt heute in pluralistischen Gesellschaften leben. Er ist dringlich, weil alle Menschen in der Suche nach Frieden, Gerechtigkeit und einer hoffnungsvollen Zukunft unter dem gleichen Druck stehen. Er ist voller Möglichkeiten, weil Christen heute auf neue Art und Weise neue Aspekte des Dienstes und der Herrschaft Christi und deren Konsequenzen für die Sendung der Kirche im Kontext der Bewegung zu einer gemeinsamen Menschheit entdecken können.“

Unter den theologischen Begründungen, die bisher im ökumenischen Raum für den Dialog vorgebracht wurden, steht die *Orientierung an der Sendung Jesu Christi* deutlich im Vordergrund. „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.“ So sagt es der für den Dialog verantwortliche Theologe des Oekumenischen Rates, der Inder S. J. Samartha. Die Argumentation greift zwei christologische Elemente auf, die freilich oft ineinander geschoben sind.

Einmal wird von der *Menschwerdung Gottes in Jesus Christus* her gedacht. „Die Inkarnation ist Gottes Dialog mit dem Menschen“ (S. J. Samartha). Gott selbst hat den Dialog mit den Menschen begonnen durch 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 praktizieren Nachfolge Jesu. Dialog ist die fortgesetzt sich vollziehende Menschwerdung Gottes.

Parallel dazu läuft ein zweiter Gedankengang, der von der *Erhöhung Jesu Christi zum Herrn der Welt*, zum Pantokrator, ausgeht. In ihm hat Gott die Welt mit sich versöhnt, sein Name ist über alle Namen. Ihm sind – verborgen oder offen – 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“. 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.

III. Wider den Dialog

1. „In keinem andern ist das Heil ...“

Diese Begründung des Dialogs aus der Sendung Jesu Christi ist eindrucksvoll. Sie ist nicht denkbar ohne den tiefen Einfluss, den *Karl Barth* auf die Theologie von Mission und Ökumene ausgeübt hat. Und gerade das macht im Blick auf die nichtchristlichen Partner und die Offenheit des Dialogs stützig.

Barth hatte in kühner Ausschließlichkeit den christlichen Glauben mit allen seinen Äußerungen auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus bezogen. Gerade weil sie die freie, gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen ist, der also allein „durch Gnade von Gnade“ lebt, ist sie die Krise alles Menschlichen, das vor ihr sich als eigenmächtiger, selbstherrlicher Unglaube erweist. Auch die Welt menschlicher Religion, ja sie erst recht, fällt unter dieses Urteil. In seiner „Kirchlichen Dogmatik“ schreibt Barth:

„Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen“.

Diese Unterscheidung zwischen dem der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zugeordneten „Glauben“ und dem menschlichen Bereich der „Religion“ führte dazu, dass die evangelische Theologie und Kirche ein halbes Jahrhundert lang allem „Religiösen“ prinzipiell kritisch gegenüberstand. Mit Differenzierungen gilt das bis heute. Wie soll aber unter solchen Vorzeichen ein offener, theologisch verantworteter Dialog mit Menschen, die sich aus einer nichtchristlichen Religion verstehen, stattfinden können? Sie müssen sich von vornherein missverstanden und im Innersten ihres Menschseins, eben in ihrer religiösen Existenz, disqualifiziert fühlen.

Man wird freilich sehen müssen, dass Karl Barth ein ganz entscheidendes Element der biblischen Überlieferung zum Zuge gebracht hat. Das „So spricht der Herr ...“, das sich von der Gottesoffenbarung am Sinai über die großen Propheten Israels bis hin zur Johannesoffenbarung in der Bibel durchhält, hat immer eine kritische Funktion gegenüber dem Menschen, gerade auch gegenüber seiner Religion gehabt. Auch der neue Aufbruch der Reformation mit ihren Stichworten „Christus allein“ und „Allein aus Glauben“ lebte aus diesem in der freien Zuwendung Gottes begründeten *religionskritischen* Element. Dieses Moment der Unruhe, der kritischen Auseinandersetzung, ja sogar der prinzipiellen Infragestellung von der Offenbarung Gottes her wird jeden begleiten müssen, der sich auf den Dialog ernstlich einlässt. Am schärfsten wird es sich in der Frage nach der Wahrheit, nach dem letzten „Ja“ und „Nein“, melden.

Ein Weiteres kommt hinzu! Gehört nicht „Mission“ zu den unveräußerlichen Kennzeichen des Christlichen? Und zwar „Mission“ in dem strengen Sinn des Glaubenszeugnisses mit dem Ziel, der andere möge von seinem verkehrten Weg umkehren und sich Jesus Christus und seiner Gemeinde anschließen. In den letzten Jahren ist dieses Argument vom „evangelikalen“ Flügel des Protestantismus – also von

den pietistisch und evangelistisch orientierten Gruppen und Gemeinschaften – immer nachdrücklicher gegen alle dialogischen Bestrebungen vorgebracht worden. Am klarsten vielleicht in der 6. These der „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“, die ein Kreis „schrift- und bekenntnisgebundener Theologen“ am 4. März 1970 formulierte:

Wir „verwerfen ... die Irrlehre, als ob die Religionen und Weltanschauungen auch Heilswege neben dem Christusglauben seien. Wir bestreiten, dass ‚christliche Präsenz‘ unter den Anhängern der Fremdreigionen und wechselseitiger religiöser Austausch mit ihnen im Dialog ein Ersatz für die zur Bekehrung drängende Verkündigung des Evangeliums seien, statt allein eine gute Form missionarischer Anknüpfung...“

Neben dem Verrat am christlichen Missionsauftrag sehen die evangelikalen Kritiker die Gefahr des Dialogs vor allem in einer unerlaubten Grenzüberschreitung: die Religionen würden synkretistisch vermischt, der Utopie einer zukünftigen Welteinheit werde die Wahrheitsfrage geopfert. „Durch das ökumenische Dialogprogramm ist eine Bewegung eingeleitet“, so der Missionstheologe Peter Beyerhaus, „in der das bisherige ökumenische Ziel der Wiedervereinigung der geteilten Kirche ausgeweitet wird zur Vereinigung der gesamten Menschheit. Schon jetzt erscheinen die Umriss einer synkretistischen Universalreligion, in der der Mensch in einem humanistischen Spiritualitätsbegriff seine innerweltliche Begrenzung zu überschreiten sucht.“

2. Skepsis bei den nichtchristlichen Partnern

Bedenken gegenüber dem Unternehmen dialogischer Begegnung kommen nicht nur aus dem eigentlich christlichen Bereich.

Es wird skeptisch hingewiesen auf die fast unüberwindlichen *Verstehensschwierigkeiten* zwischen den potentiellen Gesprächspartnern. Unterschiedliche Kulturen, geistige Traditionen, landschaftliche und ethnische Bedingungen prägen Menschen tief bis in unwägbarste Lebensgewohnheiten und -äußerungen. Und drückt sich nicht gerade im Religiösen der spezifische „way of life“ einer geschichtlich-gesellschaftlichen Gruppierung aus?

Die technologische Zivilisation, die inzwischen die letzten Winkel der Erde erreicht hat und die Welt zur Einheit zusammenschließen lässt, zwingt allerdings die Menschen nicht bloß gemeinsam vor gemeinsame Probleme. Sie hat auch eine menschliche Annäherung in Gang gebracht, die die Unterschiede kultureller Tradition immer mehr zurückdrängt zugunsten des Gemeinsamen. Trotzdem, wenn sich in einer deutschen Großstadt ein Christ, geprägt durch die urbane Zivilisation unserer Industriegesellschaft, um eine Begegnung mit einem moslemischen Gastarbeiter aus der Türkei bemüht, der aus dem feudal-agrarischen Milieu eines anatolischen Dorfes kommt, dann sieht er sich auch heute noch vor fast unüberwindliche Verstehensprobleme gestellt.

Ernster noch ist die weit verbreitete *Skepsis der nichtchristlichen Gesprächspartner dem Dialog gegenüber* zu nehmen. Sie wirft das vielschichtige Problem von Missionsgeschichte, Kolonialismus und Neuerwachen der Religionen auf. Es sei an einem Brief demonstriert, mit dem ein Hindu die christliche Einladung zum Gespräch ablehnte:

„... Hast du bereits vergessen, dass das, was du ‚interreligiösen Dialog‘ nennst, ein ganz neuer Zug in eurer Einsicht und Praxis des Christentums ist? Bis vor einigen Jahren – und oft heute noch – beschränken sich eure Beziehungen zu uns entweder auf die rein gesellschaftliche Ebene oder auf die Predigt mit dem Ziel, uns zu eurem dharma zu bekehren ... Um uns zum Dialog zu verlocken, sagt ihr immer wieder, wir müssten voneinander lernen. Ausgezeichnet! Ohne jeden falschen Stolz bekenne ich, dass wir Hindus schon eine Menge von euch Christen gelernt haben, im Bereich des Äußerlichen. Aber meinst du im Ernst, förmlicher und akademischer Dialog sei der beste Weg, um zu lernen? ... Wenn du wirklich von uns lernen willst – ich meine, das beste von uns lernen, das wir dir geben können –, warum hältst du dich dann nicht in der traditionellen indischen Weise eines Schülers? ... Begib dich bescheiden und aufrichtig zu Füßen eines wirklichen Guru ... Solch ein Guru wird dir den inneren Sinn der Veden eröffnen; er wird dich Schritt um Schritt zu eben der Erfahrung hinführen, die er selbst durch die Gnade seines eigenen Guru erlangt hat ... Ich fürchte wirklich, wenn ihr uns zum Dialog aufruft, versteht ihr spirituelles Wissen nicht auf dieselbe Weise wie wir ...“

Dieser Brief demonstriert nicht nur die Empfindlichkeit des andersgläubigen Menschen gegen jeden falschen Ton im christlichen Reden – eine Empfindlichkeit, die angesichts der Verquickung von Missionsgeschichte und Kolonialgeschichte nur allzu begreiflich ist.

Er demonstriert auch das wiedererwachte Bewusstsein einer eigenständigen, reichen Religion, die ihre Spiritualität kritisch gegen die westlich-christliche Auffassung und Praxis zum Zuge bringt. Und er demonstriert darüber hinaus eindrucksvoll, dass „Dialog“ selbst eine typisch abendländische, christliche Weise der Kommunikation ist, die anderen Menschen gar nicht ohne weiteres zugänglich ist.

3. Polarisierung

Seit einiger Zeit ist eine spürbare *Veränderung des allgemeinen Klimas* festzustellen. Der Wind ist umgeschlagen. Hatten ihn in der Aufbruchssituation um die Mitte der 60er Jahre diejenigen im Rücken, die sich zu dialogischen Begegnungen auf den Weg machten, so bläst er ihnen heute ins Gesicht.

Es wäre eine eigene Analyse der politischen, gesellschaftlichen, geistigen Situation notwendig, um die Gründe für diesen Klimawechsel zu erheben. „Backlash“ nach einer emanzipatorischen Phase, zunehmende Polarisierung, Restauration – solche und andere oft gehörte Begriffe verwischen so viel wie sie aufdecken, vermögen nur grob eine Tendenz anzudeuten.

Am deutlichsten ist bisher am Dialog zwischen Christen und Marxisten die Abkühlung zu registrieren. Er hatte – etwa in den Gesprächen der „Paulusgesellschaft“ 1965 in Salzburg und 1967 in Marienbad – sehr verheissungsvoll begonnen, ist aber in den letzten Jahren immer mehr verstummt. Ursache dafür war gewiss auch, aber nicht nur das gewaltsame Ende des „Prager Frühlings“ im August 1968.

Ans van der Bent bemerkt zu den Erfahrungen des Genfer Oekumenischen Rates mit dem christlich-marxistischen Dialog:

„Es scheint, als ob ein wirklicher Vorstoss in die Front anderer, besonders theistischer Religionen für die Kirche vielleicht doch weniger anstössig und riskant ist, als eine tiefe ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Atheismus ... das erste Gespräch mit Marxisten im April 1968 (ist) bis jetzt nicht in irgendeiner Form wiederholt worden und kann nach diesen wenigen Jahren als ein isoliertes Ereignis betrachtet werden. Auch heute noch bleibt der Kommunismus für die Mehrzahl der Kirchen ... in allen seinen neuen Erscheinungsformen eine durch und durch atheistische, unmenschliche und unveränderliche Weltanschauung, die jetzt vielleicht weniger mit militanter Gewalt (wie in Vietnam), dafür aber mit anderen aggressiven Mitteln bekämpft werden muss.“

Auch von der kommunistischen Gegenseite wird die Lage ähnlich beurteilt. Eine Analyse des katholisch-marxistischen Gesprächs etwa, die 1970 im Auftrag der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU erstellt wurde, läuft im Grunde darauf hinaus, die Blockbildung sei vollzogen, die Fronten abgeklärt, und gefährlich seien einzig die Abweichler von der Orthodoxie in beiden Lagern – wie etwa die Mitglieder der „Paulusgesellschaft“. Es bestehe „absolut keine Notwendigkeit, den Kräften, die sich hinter ihrer Führung verbergen, die Möglichkeit zu geben, das Vertrauen einiger naiver Linkskatholiken sowie auch einiger kurzsichtiger rechter Marxisten für ideologische Diversionen unter der Maske eines Dialogs innerhalb der Länder des sozialistischen Weltsystems und der internationalen kommunistischen Bewegung zu missbrauchen.“

Es gibt freilich viele Anzeichen dafür – nicht zuletzt die demokratische- und christliche Opposition innerhalb der Sowjetunion selbst –, dass die Impulse weiterwirken, ja dass im ganzen Ostblock in der Verborgenheit privater Begegnungen mit großem Engagement von beiden Seiten das Gespräch sich fortsetzt. Es könnte sich herausstellen, dass solche „grass root“-Begegnungen auf die Dauer sogar fruchtbarer sind als die großangelegten Konferenzen auf höchster Ebene. Wichtig ist, dass sie weiter gehen und Christen und Marxisten im Gespräch bleiben. Hatte doch schon im Juli 1966 die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ in Genf festgestellt, dass der Dialog mit dem Marxismus, „der allerwichtigsten einzelnen Ideologie“, die versuche, die „technologische Macht auf eine neue und radikale Weise umzuformen, im Hinblick auf die christliche Verantwortung für die Gestaltung der menschlichen Zukunft zentrale Bedeutung hat.“

IV. Die Menschwerdung Gottes anthropologisch weiterdenken – Basis und Ziel des Dialogs

1. Für eine christliche Anthropologie

Wenn die Zeichen der Zeit richtig gedeutet sind, dass die Frage nach Maß und Erfüllung des Menschlichen sich immer unausweichlicher stellt, dann wird hier auch der christliche Beitrag zu leisten sein. Dann wird der christliche Glaube heute seine Dialogfähigkeit an dem erweisen müssen, was er zum Thema „Mensch“ zu sagen hat. Es genügt nicht, ein eindrucksvolles Verständnis der Sendung Jesu Christi zu entfalten und daraus den Auftrag zum Dialog zu folgern. Das bleibt immer noch in einem kirchlichen und dogmatischen Ghetto. Die Christen müssen vielmehr den Mut haben, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus so ernst zu nehmen, dass sie die Menschwerdung des Menschen – die doch deren Ziel ist! – zur Basis und zum Horizont ihrer Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Überzeugung machen.

Mit anderen Worten: *die Anthropologie, das Verständnis des Menschen, kann einzig der Boden sein, auf dem ein echter Dialog erwächst. Eine Anthropologie, die sich einerseits – darin hat sie sich als christliche zu erweisen – an dem Menschen Jesus von Nazareth orientiert, in dem sie den wahren, menschlichen Menschen erkannt hat. Eine Anthropologie andererseits, die sich aller menschlichen Erfahrung stellt und in ihr sich zu bewahrheiten hat, die sich also im konkreten, „natürlichen“ Bereich des Menschlichen entfaltet.* Nur so weit er in diesem konkreten Bereich des Menschlichen sich verständlich zu machen und zu überzeugen vermag, kann der christliche Glaube sein an Jesus Christus gewonnenes Menschenbild im Dienste einer menschlichen Zukunft zum Zuge bringen. Und umgekehrt, in diesem konkreten Bereich des Menschlichen kann alle Erfahrung und alle Erkenntnis zum Zuge kommen, die von anderen Religionen und Ideologien gemacht wird.

In zwei Richtungen wird sich das Nachdenken der Christen zunächst zu bewegen haben:

1. Wenn es wirklich darum geht, christliche Anthropologie im Bereich der Erfahrung zu bewähren, dann wird eine entscheidende Aufgabe *der intensive Austausch mit den empirisch orientierten Humanwissenschaften sein.* 2. Wenn es wirklich darum geht, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus anthropologisch weiterzudenken, dann wird die *Frage nach dem historischen Jesus* noch einmal aufzugreifen und die Überlieferung auf sein Menschsein abzuhören sein.

Eine solche Orientierung des Dialogs am konkreten, „natürlichen“ Bereich des Menschlichen ist weit davon entfernt, das christliche Bekenntnis zur unverbindlichen Banalität des Allzumenschlichen zu verkürzen. Es wäre aber genau so verkehrt, ein dogmatisch fixiertes Menschenbild zu verteidigen, das nicht durch unmittelbare Erfahrung gedeckt werden kann. So versucht der christliche Dialogpartner in der gerade den Humanwissenschaften gegenüber oft mühsamen Anstrengung des Gesprächs Rede und Antwort zu stehen über Werte und Zielvorstellungen des Menschlichen, wie sie ihm in der Person Jesu und seinem Ruf in die Nachfolge entgegentreten.

2. Orientierung an der Empirie (Humanwissenschaften)

In seinem Buch „Auf den Spuren der Engel – Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz“ beschreibt der Soziologe *Peter L. Berger* die gesellschaftliche Bedingtheit allen Wissens:

„Die Menschen sind auf Gedeih und Verderb soziale Wesen. Zu ihrem ‚Sozial-Sein‘ gehört auch das, was sie denken oder von der Welt zu ‚wissen‘ glauben. Das meiste, was wir ‚wissen‘, haben wir von anderen, die für uns glaubwürdig sind, übernommen. Und nur, weil es uns andere ständig bestätigen, bleibt ‚Wissen‘ für uns ständig plausibel. Unser mit der Gesellschaft geteiltes und gesellschaftlich als Gewissheit hingenommenes ‚Wissen‘ ist es, was uns die Möglichkeit gibt, uns mit einigem Zutrauen in der Alltagswelt zu bewegen.“

Die wissenssoziologische Analyse erklärt nicht nur den Bereich instrumentellen Wissens, sondern gerade auch „weltanschaulicher“ – also geistiger, moralischer, religiöser – Gewissheit aus der sozialen „Natur“ des Menschen. Diese Einsicht in „*die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*“ (so der Titel eines anderen Buches desselben Autors) hindert Berger aber nicht, das Programm einer induktiv zu entwickelnden „*anthropologischen Theologie*“ aufzustellen:

„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.

Zeichen der Transzendenz nenne ich Phänomene der ‚natürlichen‘ Wirklichkeit, die über diese hinauszudeuten scheinen...“

Damit gibt die empirisch orientierte Soziologie selbst das Stichwort für das hier anvisierte Unternehmen: *ein theologisch verantwortetes Menschenbild im Horizont der „natürlichen“ Wirklichkeit zu entwickeln*. Die Theologen, aber nicht nur sie, sollten der Aufforderung nachkommen und die Humanwissenschaften nach solchem prototypisch menschlichen Verhalten befragen.

Berger selbst nennt einige Grundmuster, die er zum Kern der Humanität rechnet und in denen er „Zeichen der Transzendenz“ erkennt. Da ist die alltägliche Szene, dass eine Mutter ihr erschreckt aufwachendes Kind beruhigt: „Hab‘ keine Angst, alles ist in Ordnung“. Lügt sie? Oder ist diese ordnende Gebärde Reflex einer Wirklichkeit, die solches Urvertrauen herauslockt? Da ist das Spiel, dessen Sinnwelt die Zeit aufhebt: es vermittelt ein Erleben „ewiger Freude“. Da ist die Hoffnung, die den Tod negiert, für Ernst Bloch zentrales „Prinzip“ menschlicher Existenz. Da ist die Geste der Verdammnis, in welcher angesichts von „Taten, die zum Himmel schreien“ – Berger exemplifiziert an Adolf Eichmann – jenseits aller juristischen Kategorien menschliches Gerechtigkeitsempfinden aufbricht. Da ist schließlich der Humor.

Der Hinweis auf die Impulse, die der Soziologe Peter L. Berger für den Dialog mit den Humanwissenschaften gibt, kann nur ein erster Fingerzeig sein. Die Aufgabe selbst ist um vieles umfassender, komplizierter und sicher auch spannungsvoller. Mit der Soziologie und der Psychologie ist das Gespräch seit langem in Gang und wird immer mehr intensiviert. In letzter Zeit sind eine ganze Reihe biologischer Arbeiten erschienen, die vor allem von der Verhaltensforschung her nach Übergängen vom Tier zum Menschen und damit nach dem spezifisch Humanen in Abhebung von den tierischen Aspekten im Menschen fragen. Die Auseinandersetzung um Abtreibung und Euthanasie sowie um die gesellschaftliche Funktion des medizinischen Gesundheitsdienstes haben die Frage nach den Zielvorstellungen der Medizin neu aufgeworfen. Kultur- und Gesellschaftsmodelle wie die mit methodischer Strenge entwickelten gegenwärtigen Systemtheorien versuchen, die menschliche Wirklichkeit insgesamt zu erfassen und in eine Ordnung zu bringen; sie bieten sich als Instrumente des Erkennens und Handelns an.

Überschaut man die gegenwärtige anthropologische Diskussion in den Humanwissenschaften, so legt sich ein widersprüchlicher Schluss nahe: *die anthropologischen Grundtatbestände sind in sich nicht eindeutig*. Sie lassen sich in ein *geschlossenes Menschenbild* einfügen, das über die kausalen bzw. chemisch-physikalischen Gesetzmäßigkeiten hinaus keine Wirklichkeit kennt. Sie ordnen sich aber auch in ein *offenes Menschenbild* ein, für das der Mensch nicht aufgeht im naturwissenschaftlich Objektivierbaren, das im Menschen vielmehr einen unverrechenbaren Kern, eine spezifische Freiheit gegenüber dem vorprogrammierten Ablauf der Natur erkennt. Ob kausal geschlossenes oder auf „Transzendenz“ hin offenes Menschenbild, das hängt vom Ansatz im deutenden Wirklichkeitsverständnis ab, der selbst nicht mehr hinterfragt werden kann.

Diese Doppelseitigkeit indes scheint der menschlichen Wirklichkeit zu entsprechen. „Nicht Tier, nicht Engel – Der Mensch zwischen Natur und Kultur“, so überschreibt der Biologe Joachim Illies eines seiner Bücher und trifft damit die spezifisch menschliche Ambivalenz. Auch die Religion steht unter dieser Ambivalenz. Zwar scheint „Religion“ zur menschlichen „Natur“ zu gehören. So schreibt etwa der Prähistoriker Karl J. Narr: „Religion zu haben ist ein allgemein menschlicher Zug, und wer den strikten Nachweis frühmenschlicher Religion verlangt, stellt die Frage schief und verkennt die Problemlage: Es ist vielmehr die gegenteilige Behauptung, die einer Begründung bedarf.“ Doch ist über die Deutung und Beurteilung der religiösen Dimension des Menschlichen damit, dass man sie feststellt, noch nichts entschieden.

Der Theologe wird sich vor allen schnellen Folgerungen und Identifizierungen hüten. Dennoch: die Erkenntnisse der Humanwissenschaften enthalten eine Fülle von Fragestellungen, Herausforderungen und Impulsen für eine christliche Anthropologie. Ihr Menschenbild scheint einigen Anhalt zu finden an der Empirie.

Der Bezug auf die Empirie wird die Theologie auch davor bewahren, ein solches Bild unrealistisch zu verklären. Standardformulierungen christlicher Tradition über den „gefallenen“ Menschen, sein Versagen, seine „Sünde“ sind für sich genommen „Leerformeln“. Die gegenwärtige wissenschaftliche und technische Situation scheint aber – und zwar nicht von irgendeinem Hinterwäldlertum, sondern von der Avantgarde her – Fragen an den Menschen aufzuwerfen, die solchen Aussagen eine ganz neue, elementare Aktualität verleihen. Seine Endlichkeit begegnet dem Menschen heute mitten im Höhenflug seiner Fähigkeiten: er darf nicht alles machen, was er machen könnte, will er nicht sich selbst und seine Lebensgrundlage zerstören. Sein eigenes Werk, die technische Welt, weist ihn in seine Grenzen. Empirische Forscher greifen das Wort „Sünde“ auf, um Tragweite und Gefälle der technologischen Entwicklung aufzuzeigen. Der Verhaltensforscher Konrad Lorenz analysiert „Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit“. Er sieht das labile Gleichgewicht des biologischen und sozialen Organismus „Menschheit“ in tödlicher Gefährdung durcheinandergeraten.

In einer sehr grundsätzlichen Weise werden so die Humanwissenschaften zum ersten Gesprächspartner der Theologie in dem Bemühen um eine neue Qualifizierung des menschlichen Lebens.

3. Die Humanität Jesu

Dietrich Bonhoeffer versuchte in seinen ethischen Entwürfen, die Wirklichkeit zu verstehen, indem er sie von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her deutete. Was „*wirklichkeitsgemäß*“ ist, geht nicht schon aus dem empirisch Feststellbaren, dem bloß Faktischen, hervor. Ein angemessenes Verstehen der Wirklichkeit setzt vielmehr „... eine Entscheidung über die letzte Wirklichkeit und damit eine Glaubensentscheidung“ voraus – nämlich, „... dass die Wirklichkeit Gottes sich überall als die letzte Wirklichkeit erweise“. Diese Glaubensentscheidung führte Bonhoeffer dazu, alle Wirklichkeit, und vor allem die menschliche Wirklichkeit, von Jesus Christus her zu begreifen. „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.“

In dieser theologischen Argumentation sind für unseren Zusammenhang zwei Momente sehr aufschlussreich.

Zum einen hebt Bonhoeffer einen *theologischen Wirklichkeitsbegriff* vom vulgären Empirismus ab. *Am Anfang einer qualifizierten Wirklichkeitserkenntnis steht eine Glaubensentscheidung*. Sicher liegt in diesem Satz die unaufgebare Wahrheit der Unterscheidung von Offenbarung und Religion, bei der jene – die Offenbarung – einziges Maß und Kriterium für die Wirklichkeit dieser – der menschlichen Religion – ist.

Wichtiger ist das andere. Bonhoeffers Wirklichkeitsverständnis erhält 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.“ Bis dahin bleibt die Argumentation im traditionellen, von Karl Barth abgesteckten Rahmen. In den späten Äußerungen Bonhoeffers deutet sich ein entscheidender Schritt über diesen Rahmen hinaus an. In „Widerstand und Ergebung“ notiert er:

„Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen ..., sondern es heißt Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns.“

In der Konsequenz des Gedankens von der Menschwerdung Gottes kommt also das „Menschsein“ in den Blick, „der Mensch“ schlechthin. Der Glaubenssatz von dem Menschen Jesus Christus, der die Gotteswirklichkeit und die Weltwirklichkeit in sich schließt, verlangt und findet seine Verifikation – unbeschadet seiner Offenbarungsqualität! – im konkreten „natürlichen“ Bereich des Menschlichen. Damit ist die alte Frage nach dem „historischen Jesus“ neu gestellt. Sie wird zur *Frage nach dem Menschsein Jesu*, nach seiner Humanität als Ausdruck „des Menschen“ schlechthin. Gerade so und nur so wird die Glaubensentscheidung, in ihm „Gott und die Welt beschlossen“ zu finden, durchgehalten.

In der wissenschaftlichen Forschung hat sich gezeigt, dass es doch nicht so aussichtslos ist, wie lange Zeit proklamiert, wenn nicht ein „Leben Jesu“, so wenigstens ein „Bild Jesu“ mit einigermaßen fassbaren Konturen zu entwerfen. Dass diesem Bild eine deutende, sinnstiftende Dimension eigen ist, durch die das historisch-kritisch zu erhebende Material überhaupt erst verstehbar wird, gehört mit zu den Forschungsergebnissen der letzten Generation. *Der „historische Jesus“ und seine Transparenz für die Deutung des Glaubens lassen sich nicht auseinanderreißen.* Vielleicht lässt sich dies am besten an den *Gleichnissen* illustrieren, in denen die Verkündigung Jesu wie auch sein eigenes Tun am ursprünglichsten aufbewahrt sind. In den Gleichnissen wird alltägliche, „natürliche“ Wirklichkeit geschildert, werden Muster menschlicher Lebens- und Welterfahrung erzählt. Und eben diese natürliche Wirklichkeit, diese menschlichen Grundsituationen werden unter dem Zugriff Jesu in einer überraschenden und bezwingenden Weise transparent. Es wird etwas sichtbar, was nicht „hinter“ oder „jenseits“ dieser natürlichen Wirklichkeit steht, sondern was gleichsam als ihre eigentliche Wirklichkeitsdimension in ihr steckt und nun als Licht kommt: „... So verhält es sich mit der Gottesherrschaft“. Gottes Wirklichkeit wird in der „natürlichen“ Wirklichkeit der Welt erfahren.

Könnte damit nicht auch für Jesus, ja gerade für ihn, in den Blick kommen, was P. L. Berger als „prototypisch menschliches Verhalten“ im Auge hat? *Unter dem Stichwort „Zeichen der Transzendenz“ ist eine Christologie als Anthropologie intendiert, in der Konturen des Menschlichen sichtbar werden.* Zeichnen und füllen ließen sich solche Konturen wiederum etwa anhand der Gleichnisse Jesu:

vom Schatz und der Perle, vom verlorenen Schaf, vom Schalksknecht, vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, vom Feigenbaum – die Reihe lässt sich fortsetzen.

Es ist nicht an dem, dass durch eine solche anthropologische Auslegung die Kernstücke jedes Verstehens Jesu Christi, Kreuz und Auferstehung, verkürzt würden. Das Bild Jesu ist gezeichnet vom 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 Humanität“ gehörende Gebärde eine neue Dimension gewonnen hat. Dass es bei Jesus, der seine Hingabe und seinen Widerspruch im Tod bewährt hat, um den prototypischen Menschen schlechthin geht, dass mit ihm also das spezifisch Humane sich Bahn brach – das ist die mit dem Osterglauben gesetzte Deutung. „Ostern“ ist anthropologisch nicht anders zu bewahrheiten als in menschlicher Hoffnung, die der Tod Jesu freisetzt und die zu Hingabe ans Menschliche und Widerspruch gegen das Unmenschliche in seiner Nachfolge befähigt.

Noch einmal *Dietrich Bonhoeffer!* Er schrieb in einem Brief aus dem Gefängnis am 21. Juli 1944, unmittelbar nach der Nachricht vom Fehlschlagen des „20. Juli“:

„Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt. Nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus – im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer – Mensch war. Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich.“

V. Wirklichkeit und Möglichkeit – Dialog „auf dem Wege“

1. Auf die „je grössere Oekumene“ zu

Kurt Lüthi systematischer Theologe in Wien, prägt in seinem Buch „Theologie als Dialog mit der Welt von heute“ den Ausdruck der „je grösseren Oekumene“. Er meint damit, dass der Dialog über die gegenwärtigen ökumenischen Positionen zu weiteren Horizonten dränge: eben zur Begegnung der Religionen, zum Dialog zwischen Christen und Marxisten, Christen und Atheisten und Humanisten, zum Dialog mit Positionen der säkularen Bewusstseinslage, des modernen Lebensstils.

„Diese ‚je grössere Oekumene‘ manifestiert sich vorläufig hauptsächlich in einer herausfordernden Sprachproblematik. Es entsteht das erstaunliche Phänomen, dass sich Gegner von gestern verstehen. Sie sprechen eine Sprache, die beim Gegenüber ankommt. Sie argumentieren kritisch und dialektisch, und solche Kritik und Dialektik konvergiert mit Ideen des Gegenübers. Sie

sind im Aufbruch und unterstehen der Kritik von verhärteten Positionen der eigenen Institutionen, wobei die Sprache der eigenen Institution plötzlich unverständlich und gespenstisch und wenig auf Wirklichkeit bezogen wirkt. Wir meinen: in diesem Sprachgeschehen dränge sich eine neue Zukunft, eben die Zukunft der ‚je grösseren Oekumene‘ an.“ Zwar sei sie „vorläufig eine latente Wirklichkeit“, dies aber im Sinne einer „real-utopischen“ Grösse: „Dialog geschieht ja auf dem Wege, im Bedenken des Möglichen, aber noch Ausstehenden.“

Der Versuch, das Mögliche zu bedenken, konzentrierte sich immer mehr auf das Bedenken des Menschlichen. Als vorweggenommene Zukunft ist eine gemeinsam verantwortete und gleichsam empfangene Humanität der Horizont für den Dialog. Der Theologe *Vilmos Vajta* beschreibt das so:

„Dialog ist Begegnung mit der Wirklichkeit, die als Gabe für unsere Teilnahme offen ist ... Im Dialog tut sich das Geheimnis des einzelnen auf, wird für den anderen erschlossen und zugänglich, weil die Person durchsichtig wird. 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 voreinander erscheinen, da beginnt ein langsamer Prozess der Erkenntnis der Wirklichkeit als Universales und Zusammenhängendes, das die einzelnen Personen auf ihren jeweiligen Ort hinweist.“

2. Die Wahrheitsfrage

Immer wieder wird eingewandt, der Dialog führe zur Nivellierung, zur billigen Suche nach einem gemeinsamen Nenner, zum Synkretismus. Dem ist nicht so. Im Gegenteil! *Weder wird die Überzeugung des einzelnen noch wird die Wahrheitsfrage suspendiert.*

„Die Aufforderung zum Dialog ergibt sich aus unserem Glauben: die Bekräftigung des Heils in Christus in allen seinen Aspekten, der Vergebung, der Befreiung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, der Erfüllung im persönlichen und im Gemeinschaftsleben und der Entfaltung des inneren geistlichen Lebens ist unser Ausgangspunkt... Andererseits sprechen im Dialog die Anhänger anderer Religionen aus ihrer eigenen Erfahrung. Wir müssen sorgfältig auf die Einsichten hören, von denen sie leben, und darauf achten, welche Auswirkungen sie auf den Charakter, die Lebensweise und den Gemeinschaftsgeist dieser Menschen haben. Dies bedeutet, dass auch sie eine Mission haben.“

So stellte die ökumenische Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 fest. Man hat diese Loyalität gegenüber der eigenen Hingabe und Überzeugung als „*faithful dialogue*“ bezeichnet. Je tiefer und reicher die eigene Haltung vertreten wird, umso tiefer und reicher kann die Erfahrung übergreifender Wirklichkeit sein, zu der der Dialog unterwegs ist.

Es wird also zu Spannungen kommen. Der Dialog wird nicht ohne irritierende Erfahrungen der Verwirrung und Ausweglosigkeit sein.

„Verwundbarkeit“ ist, so der Theologe Hans Jochen Margull, sein Kennzeichen. Der Dialog sei „an den Katarakten der gegenwärtigen Menschheitsgeschichte“ und deren Wunden entstanden. „Um die größten zu nennen: der Genozid an der europäischen Judenheit, der Antisemitismus in der Christenheit, die Ausrottungsmentalität zwischen Kommunismus und Christentum, der westliche Imperialismus, die Geringschätzung, wenn nicht Verachtung der nichtchristlichen Traditionen, die globale Friedensbedrohung. Sünde und Gericht wenigstens für die Christen. Dialoge entstanden an diesen Wunden, mit diesen Wunden, zur Verbindung der Wunden, zur Verhinderung weiterer Wunden.“

Diese Aufzählung lässt die Konflikte und Leiden ahnen, die heute überall ausgehalten werden müssen, wo Menschen ernsthaft aufeinander zugehen, um „Wunden zu verbinden“ und die Bedrohung und Chancen der Zukunft miteinander zu bestehen. Nicht eine „Welteinheitsreligion“ oder dergleichen kann das Ziel sein. Auf einer ökumenischen Tagung über die Menschenrechte, die im Oktober 1974 in St. Pölten bei Wien stattfand, stellte eine der Arbeitsgruppen fest:

„Die große Mehrheit der Völker, die während des Zeitalters des Kolonialismus und Imperialismus kulturelle Invasionen erfahren haben, betrachten jede Bemühung um ideologische Einheit auf internationaler Ebene nicht nur als eine Rückkehr zum Kolonialismus, sondern als direkte Zerstörung ihrer Möglichkeiten eines sinnvollen kulturellen und sozialen Lebens im Kontext ihrer eigenen Erfahrungen.“

Die Anerkennung und Würdigung religiöser und kultureller Pluralität ist der Ausgangspunkt. Doch versucht der Dialog, die Spannungen und Konfrontationen zu akzeptieren und sie nicht als einen Kampf zwischen Feinden, sondern als „fraterna aemulatio“ zu verstehen, als brüderliches Ringen, wie es im Oecumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils heißt.

Gerade so aber ist die Frage nach *Kriterien der Wahrheit* gestellt. Sie ist für Menschen, die sich in ihrem Glauben auf eine Offenbarung berufen, besonders dringlich gestellt. Die Christen werden das kritisch erhellende „So spricht der Herr“ der biblischen Offenbarung nicht überspringen können. Wenn aber wirklich dieses Wort „des Herrn“ in Jesus von Nazareth „Fleisch“ wurde, und wenn es richtig ist, diese Menschwerdung Gottes anthropologisch weiterzudenken – dann hat damit der christliche Partner im Dialog ein Kriterium an der Hand. Ein Kriterium freilich, das er auf die gemeinsame Menschlichkeit aller Partner hin auslegen und in ihr bewahren muss. Jeden aber wird in der Frage der Wahrheit behutsam und nachdenklich machen, was eine ökumenische Konsultation im Mai 1970 in Zürich formulierte:

„Der Dialog strebt danach, die Liebe zum Ausdruck zu bringen, die allein Wahrheit schöpferisch macht. Liebe ist stets verwundbar. Aber in der Liebe gibt es keinen Raum für Furcht. Echte Liebe verändert gegenseitig. Der Dialog trägt das Risiko in sich, dass ein Partner durch den anderen verändert wird. Das Verlangen nach falscher Sicherheit in einer Getto-Gemeinschaft oder der Wunsch, in einem einbahnigen Missionschema fortzufahren, verrät beides: Angst und Arroganz und deswegen Mangel an Liebe.“

3. Die Geschichte ist offen

Der Dialog hat seine Geschichte und ist selbst Geschichte. Wie auch die Wahrheit ihre Geschichte hat und Geschichte ist. Geschichte aber ist offen. Es wird gut sein, an diesen elementaren, aber leicht vergessenen Tatbestand nachdrücklich zu erinnern.

Zunächst in einem eher retardierenden Sinne! Aller hurtige Optimismus, was „Erfolge“ des Dialogs betrifft, ist sicher fehl am Platze. 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. Dazu kommen menschliche, gesellschaftliche, politische Spannungen und Hindernisse. Der Eindruck, den offenbar viele Dialogteilnehmer haben, nämlich am Anfang eines langen und mühsamen Marsches zu stehen, muss ernst genommen werden. Wenn der Dialog Chancen hat, dann die, dass er „auf dem Wege“ geschieht, dass eine Geschichte vor ihm liegt.

Der Hinweis auf die Offenheit der Geschichte hat weiter im Blick, was im unmittelbaren Vollzug eigenen Glaubens und persönlicher Überzeugung leicht verloren geht: dass Geschichte Begegnung, Wandel, Entwicklung der Religionen und Weltanschauungen bedeutet. Es ist nicht möglich, aus der bisherigen Religionsgeschichte eine Art religiöser Evolutionstheorie zu entwickeln. Aber: die Geschichte der Religion oder – wenn man so will – die Geschichte Gottes mit den Menschen ist offen, noch nicht zu Ende und abgeschlossen. Sie ist auch noch nicht abgegolten. Die reale Utopie einer heilen, menschlichen Zukunft macht dies sichtbar. Der persönliche Glaube vergewissert sich seiner Sache gerne, indem er auf vergangene Erfahrung und ihre Überlieferung zurückgreift. Damit gerät er leicht in sterile Selbstgenügsamkeit. Nach *Karl Rahner* ist der Dialog Sieg über die eigene Enge. Wer den Dialog wagt, das Übersteigen der eigenen Enge in die „je grössere Oekumene“, findet sich nicht mit dem bisherigen ab, sondern lebt aus dem weiten Horizont offener Zukunft.

Damit ist schließlich noch einmal der *Osterglaube* angesprochen, den der christliche Partner als seine Überzeugung und seine Hoffnung in den Dialog einbringt. Wer in schriller Ungeduld oder in banger Sorge das Ende vorwegnehmen will, hat die Hoffnung aufgegeben. Hoffnung hat einen langen Atem. Aber sie verliert darüber nicht den Horizont, aus dem sie lebt, und bleibt dynamisch. Der Osterglaube, recht verstanden, macht die Christen frei und offen zum Gespräch. Frei und offen in der Hoffnung, es sei die Wahrheit Jesu, die sich am Ende des Weges als die letzte Wahrheit, die letzte Wirklichkeit erweisen wird. Frei und offen aber auch für die Möglichkeiten, die sich dieser Wahrheit Jesu auf ihrem Weg in die Zukunft auftun können und die sich mit christlichen oder gar kirchlichen Wirklichkeiten keineswegs zu decken brauchen.

Adolf Holl greift in seinem Buch „Jesus in schlechter Gesellschaft“ den Satz von Robert Musil auf: wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muss es auch Möglichkeitssinn geben. „Das Mögliche umfasst nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes“. Jesus, so sieht ihn Holl, steht „an der vordersten Front menschlicher Möglichkeiten ..., unverbraucht und unbeschädigt“. Wer den Dialog ernstnimmt, sollte versuchen, ihm dorthin zu folgen.

Literatur in Auswahl

Abdullah, Muhammad S./Mildenberger, Michael, Moslems unter uns. Situation, Herausforderung, Gespräch. Quell Verlag, Stuttgart 1974

Aichelin, Helmut, Religion – Thema von morgen. Darstellung und Beurteilung eines überraschenden Phänomens. Radius Verlag, Stuttgart 1972

Friedli, Richard, Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1974

Gerlitz, Peter, Die Religionen und die neue Moral – Wirkungen einer weltweiten Säkularisation. Claudius, München 1971

Lanczkowski, Günter, Begegnung und Wandel der Religionen. Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1971

Lücker, Maria Alberta (Hrsg.), Neue Perspektiven für den Frieden. Bericht über die 2. Welt-Konferenz der Religionen für den Frieden. Löwen/Belgien 1974. Jugenddienst Verlag, Wuppertal 1975

Lüthi, Kurt, Theologie als Dialog mit der Welt von heute. Questiones Disputatae 53. Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1971

Margull, Hans Jochen/Samartha, Stanley J. (Hrsg.), Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1972

Mensching, Gustav, Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander. Deutsche Verlags Anstalt, Stuttgart 1974

Rosenkranz, Gerhard, Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen. Sammlung Dalp Bd. 100, Francke Verlag, Bern und München 1967

Schlette, Heinz Robert, Einführung in das Studium der Religionen. Rombach hochschul paperback bd. 31, Rombach Verlag, Freiburg 1971

Schultze, Herbert/ Trutwin, Werner (Hrsg.), Weltreligionen - Weltprobleme. Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht. Patmos Verlag, Düsseldorf. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1973

Stöhr, Martin (Hrsg.), Disputation zwischen Christen und Marxisten. Chr. Kaiser Verlag, München 1966

Zademach, Wieland, Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Christen und Marxisten. patmos-paper-backs, Düsseldorf 1973

Michael Mildenerger, geb. 1934, ist seit 1970 Referent in der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, wo er die außerchristlichen Weltreligionen und ideologischen Probleme, vor allem des Marxismus, bearbeitet. Nach dem Studium in Heidelberg, Tübingen und Oxford (1954-1960) war er zunächst Vikar, dann von 1962-1965 Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen und von 1965 bis 1970 Gemeindepfarrer auf der Schwäbischen Alb.