

UDO CHRISTIAN STENZ
Speyer – Rom

ELEMENTE EINER THEOLOGIE DES DIALOGS¹

Im Zweiten Vatikanischen Konzil (1963-1965) beschäftigte sich die Kirche erstmals umfassend und höchstlehramtlich mit ihrem Selbstverständnis und ihrer Rolle in der Welt. In diesem Zusammenhang rückte das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen in den Blick, insbesondere die Notwendigkeit, den Kontakt, das Gespräch, den Dialog mit den unterschiedlichsten Gruppen zu suchen. Diese *dialogische Wende*² war in ihrer Grundsätzlichkeit etwas Neues in der Kirchengeschichte und wurde unterstrichen von Papst Paul VI., der in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam*³ vom 11. August 1964 den Begriff *Dialog des Heils*⁴ prägte.

Die theologische Diskussion hierüber ist von ungebrochener Aktualität. Dies gilt sowohl für den Begriff und die praktische Durchführung des Dialogs selbst als auch für die damit zusammenhängende Frage, ob und wie in anderen als der christlichen Religion Heil gefunden werden kann. Hierzu haben sich viele Theorien entwickelt. In der Regel geht man davon aus, dass im Christentum das Heil zu finden sei, und fragt von daher nach dem Heil der anderen⁵. Man nimmt die verschiedenen religiösen Traditionen und Systeme in den Blick und versucht herauszufinden, ob und wie sie Heilswege, also gleichsam Straßenkarten zum Heil sein könnten, und wie man entscheiden kann, welche Straßenkarte am ehesten

¹ Der Beitrag fasst die im Sommer 2007 an der Lateran-Universität in Rom eingereichte Lizenzdissertation des Autors zusammen.

² P. CODA, *Prospettive per una teologia del dialogo nel solco dell'eredità di Piero Rossano*, zit. nach <http://www.pierorossano.net/sez1104916662/sez1104924293/convegno2006/coda> (20.10.2007).

³ *AAS* 56 (1964), 637-659, zit. nach der Übersetzung in: HerKor 1963/1964, 567-583.

⁴ *Ebd.*, 578.

⁵ Vgl. den Titel der Publikation der italienischen Theologenvereinigung: M. GRONCHI (Hg.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Milano 2004. In dieser Aufsatzsammlung gibt M. CROCIATA, *La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica post-conciliare*, 103-141, hier: 107-124, einen Überblick über den aktuellen Stand der theologischen Diskussion.

taugt. Indes ist die katholische Kirche längst zu der Erkenntnis vorgedrungen, dass Gott das Heil aller Menschen will und auf Wegen, die er selbst kennt, auch vollbringt⁶. Es kann ihr also nicht darum gehen, herauszufinden, ob und wie Heil in anderen Religionen gleichsam funktioniert, und damit den universellen Heilswillen Gottes zu ihrem eigenen Problem zu machen. Vielmehr muss sie stets danach fragen, was von Jesus Christus und von ihrem eigenen Geheimnis her ihre ureigene Aufgabe in diesem pluralen Kontext ist⁷.

Es geht also nicht um die Klärung von theologischen Sachverhalten, sondern von Verhältnissen, von Beziehungen; nicht um eine Art Statik des Heils, sondern um eine Dynamik. Der Begriff *Dialog* legt eine bereits Spur in eine Bewegung, eine Beziehung. Die folgenden Erörterungen möchten diese Spur verfolgen. Sie sind geleitet von dem Interesse, ein theologisches Fundament des Dialogs zu ergründen, zu verstehen, was sich theologisch vollzieht, wenn Menschen miteinander sprechen. Ausgehend von grundsätzlichen Überlegungen wird das spannende Problem der Vielfalt von Religionen in den Blick genommen. Könnte sich etwa vom Dialog her ein tieferes Verständnis der in der Welt anzutreffenden Pluralität erschließen?

Dialogisch denken – Ein philosophischer Anlauf

Häufig spricht man heute von Dialog. Aber was ist damit gemeint? Nur allzu leicht redet man aneinander vorbei, weil man sich nicht auf ein Begriffsverständnis geeinigt, geschweige denn dieses vertieft hat⁸. Gerade im religiösen Bereich macht es einen großen Unterschied, ob man mit *Dialog* eine Übung beschreibt, gegenseitige Kenntnis zu vertiefen und zu kooperieren, oder ob man vordringen möchte zu einer Ebene, auf der ein Mensch sich als solcher zutiefst ausdrückt⁹. Letzteres soll hier versucht werden.

⁶ Vgl. LG 16, AG 7.

⁷ Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf²1970, 352: „In dieser Situation geht es nicht mehr bloß darum, irgendwelche beruhigenden Zusicherungen über das Heil der „anderen“ zu gewinnen, die längst im buchstäblichen Sinn unsere „Nächsten“ geworden sind, sondern die Stellung und Sendung der Kirche in der Geschichte auf eine positive Weise neu zu begreifen, die uns gestattet, ebenso an die Universalität des göttlichen Heilsangebotes wie an die Unumgänglichkeit des kirchlichen Heilsdienstes zu glauben.“

⁸ In vielen Publikationen gibt man sich mit recht knappen und oberflächlichen Beschreibungen dessen, was Dialog sei, zufrieden. Nach H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, München – Wien – Zürich 1985, 77: „... sind in nachkonziliarer Zeit wenige Begriffe so häufig gebraucht worden wie der Begriff ‚Dialog‘. Dennoch steht eine hinreichende, wissenschaftlich ausgewiesene Theorie noch aus.“ – S. auch, mit weiteren Nachweisen, P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Roma 2003, 109.

⁹ P. CODA, *Prospettive per una teologia del dialogo*: „Quando si parla di dialogo, nel contesto di una sua rigorosa fondazione e declinazione teologica, non s'intende intenzionare in prima

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert tritt in der deutschsprachigen Philosophie eine Entwicklung auf, die man als „Umbruch des Denkens“¹⁰ bezeichnen kann. Das bisherige philosophische Anliegen, mit der Vernunft das Sein der Dinge möglichst ganz zu erfassen, büßt seine leitende Position ein¹¹; immer mehr rückt die Beziehung zwischen den Menschen neben derjenigen des Subjektes zum Unendlichen in den Blick¹². Damit erhält die Vorstellung der Transzendenz eine erweiterte Bedeutung. Ich bleibe nicht allein mit dem vorgenommenen Gegenstand meiner Erkenntnis¹³, sondern ich überschreite mich hin zum Du des anderen Menschen und zum Du schlechthin: zu Gott¹⁴. Wurzeln dieses *Neuen Denkens* finden sich im jüdisch-christlichen Gottesverständnis: in dem Verständnis Gottes, der von Anfang an Beziehung, Gespräch, Dialog mit dem Menschen wollte¹⁵ und den Menschen als sein Ebenbild und daher geradezu als auf die Beziehung zu

istanza un esercizio che concerne semplicemente la relazione di conoscenza e di cooperazione tra diversi, ma più in profondità un atteggiamento che tocca l'esprimersi della persona umana in quanto tale.”

¹⁰ So lautet der Titel des Büchleins von TH. STEINBÜCHEL (1888-1949): *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Regensburg 1936, hier zitiert nach der Neuausgabe Darmstadt 1966. Zur Bedeutung dieses Werkes vgl. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, München 2000, 48-49.

¹¹ Bereits bei G. W. F. HEGEL deutet sich eine Abkehr davon an. Er hatte in diesem Zusammenhang davon gesprochen, dass „durch die Totalität der betrachteten Philosophien der Dogmatismus des Seins in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen worden ist und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik [sic!] durch diese ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des Innern oder der neuen und modischen Kultur angezogen“ hat. Eine wahre Philosophie, so HEGEL weiter, erstehe, „die Absolutheit der Endlichkeit derselben [sc. die Philosophien KANTS, FICHTES und JACOBIS] vernichtend.“ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, Ausgabe Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek 62b, Hamburg 1962, 122.

¹² F. EBNER, *Schriften, Erster Band. Fragmente Aufsätze Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, München 1963, 648, bringt dies in deutlicher Knappheit zum Ausdruck: „Das monologische Ich ist ein Missverständnis, an dem die ganze Ich-Philosophie zerbrach und zerbrechen musste. Das Ich existiert im Dialog.“

¹³ K. HEIM, zit. nach: TH. STEINBÜCHEL, *Umbruch*, 127, spricht in diesem Zusammenhang von dem von R. DESCARTES gezimmerten Ich-Gefängnis, aus dem keine Logik hinausführe, sondern nur das Du Gottes.

¹⁴ Vgl. TH. STEINBÜCHEL, *Umbruch*, 117; s. a. F. EBNER, *Fragmente*, 282: „Dass aber das wahre Gottesverhältnis des Menschen nicht im luftleeren Raum einer phantastischen Abstraktion alle Realitätsbedeutung verliere, muss es im Verhältnis zum Menschen seinen konkreten, lebendigen Ausdruck finden.“

¹⁵ Vgl. P. CODA, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Milano 2006, 27: „È un Dio che dialoga: la sua esperienza presuppone quindi due partner che entrano in rapporto.“; DERS., *Prospettive per una teologia del dialogo*, spricht von Dialogizität, die im hebräischen *dabar* Gottes vorausgebildet ist; vgl. auch G. LAFONT, *La chiesa cattolica e il dialogo dal Vaticano II a oggi*, zit. nach: <http://www.pierorossano.net/sez1104916662/sez1104924293/convegno2006/lafont> (20.10.2007).

anderen und zum Anderen hin ausgelegt erschaffen hat¹⁶. Erkennen ist aus dieser Sicht mehr als die Übereinstimmung von Denken und Gegenstand.

E. Lévinas (1906-1995) wendet sich in eminenter Deutlichkeit gegen ein Denken mit dem Ziel, seinen Gegenstand, die Wahrheit und letztlich Gott schlechthin zu erreichen und zu erfassen. Denn dies laufe darauf hinaus, dass das Ich im Denken sich des Gegenstandes seines Denkens, seines Gegenübers in illegitimer Weise bemächtige und durch Begreifen vereinnahme¹⁷, den Denkenden an das Gedachte binde¹⁸ und damit eine Totalität herstelle, die Lévinas ganz drastisch als *Krieg* bezeichnet und mit der er nichts anderes meint als das *Sein* des philosophischen Denkens¹⁹. Das *Selbe* und das *Anderere* stehen in einer Beziehung, sind aber nicht in einem Akt der Erkenntnis zusammenzufassen²⁰. Dieser Grundgedanke entfaltet seine Wirkung im Hinblick auf den anderen Menschen. Lévinas spricht immer wieder vom *Antlitz*, das sich mit dem Subjekt konfrontiert und in seine Welt einbricht und in Frage stellt. Eine Totalität kann sich gar nicht erst konstituieren. Denn über das *Antlitz* des Anderen erschließt sich das Unendliche. Es bricht geradezu herein und geht über eine adäquate Idee hinaus, sodass es sich nicht integrieren lässt²¹. Hieraus erhält der Begriff der Wahrheit eine andere Bedeutung als in der herkömmlichen Metaphysik. Sie wird nicht mehr als *Adaequatio intellectus et rei*²² verstanden und nicht als Einordnung in ein System, sondern sie wird begründet in dem Einbrechen des *Anderen*, das zu Selbstkritik führt²³.

Das bedeutet: Im Gegensatz zu einer Denktradition, die die Stärke der Vernunft prätendiert²⁴, wird die Möglichkeit des Scheiterns und die Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit in die Tätigkeit des Denkens hereingeholt und dort legitimiert. Auf der anderen Seite ihrer Grenzen begegnet die Vernunft einer Freiheit, die sich ihr zuschickt, die sie herausfordert und die sie letztlich auch selbst

¹⁶ Vgl. TH. STEINBÜCHEL, *Umbruch*, 125: „Aber seit und weil Gott aus seinem persönlichen Willen den Menschen schuf als das zu ihm, zu Gottes, des Schöpfers Du hin existierende Wesen, kann Gott nicht mehr ohne diese Beziehung zum Menschen sein“ (m. w. N.).

¹⁷ Vgl. E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg – München 1987, 37.

¹⁸ Vgl. E. LÉVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg – München 2004, 15.

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, 19.

²⁰ *Ebd.*, 111.

²¹ *Ebd.*, 110.

²² TH. V. AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 21 a. 2.

²³ E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, 113: „Das Wissen wird erst zum Wissen einer Tatsache, wenn es gleichzeitig Kritik ist, wenn es sich selbst in Frage stellt, wenn es hinter seinen Ursprung zurückgeht“. Damit ist die Philosophie entscheidend durch Ethik geprägt; letztere kann sogar als *Prima philosophia* angesehen werden.

²⁴ Vgl. *ebd.*, 114.

erst in die Freiheit setzt, kritisch mit sich selbst umzugehen. Diese Freiheit ist es auch, die eine universale Ordnung reflektiert²⁵. Der konkrete Ort, an dem das Unendliche, die Beziehung zu Gott, dem Subjekt zukommt, ist eben jene Begegnung mit dem *Anlitz*²⁶. Das Ich tritt also aus einem Dialog hervor, einem *Dialog der Liebe*²⁷. Der *Andere*, der im *Anlitz* begegnet, der *Dritte*, erhält damit einen *ontologischen Status*²⁸: Zwischenmenschliche Beziehung ereignet sich nach Lévinas im Dialog als eine neue Seinsdimension. Der stellt sich als unableitbares und in seiner Ursprünglichkeit dem kartesischen *Cogito* vergleichbares Ereignis des Geistes dar, getragen von der Sprache²⁹, die er gleichsam in neue ontologische Dimensionen hinein mitreißt.

Die sozialontologische Dimension des Dialogs

Grundlegend für das Verständnis der ontologischen Ebene von Sprache und Dialog mit dem Anderen ist das kleine, 1923 erschienene Werk M. Bubers (1878-1965) mit dem viel sagenden Titel *Ich und Du*³⁰ geworden. *Ich* und *Du* konstituieren eine von zwei Welten, zu denen der Mensch gehört; genauer gesagt: Das *Grundwort* Ich-Du konstituiert³¹ diese Welt, die Welt der Beziehung. Daneben gibt es das *Grundwort*: Ich-Es, welches seinerseits eine Welt konstituiert: die Welt der Erfahrung³². In beiden Grundworten und damit in beiden Welten, die durch die Grundworte gestiftet werden, kommt das Ich jeweils unterschiedlich vor³³. Die Welt der Erfahrung, konstituiert durch das Grundwort Ich-Es, entspricht am ehesten dem herkömmlichen ontologischen – um mit Lévinas zu sprechen: *totalisierenden* – Modell. Die Erfahrung wird hierin das erkennende Subjekt hereingeholt und ausschließlich dort konstituiert³⁴ und vereinnahmt. Vor der Vereinnahmung soll der andere Mensch, das Du, bewahrt werden. Es gibt, anders

²⁵ Vgl. *ebd.*, 120-121.

²⁶ Vgl. E. LÉVINAS, *Diskurse*, 18-19.

²⁷ E. LÉVINAS, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München – Wien 1995, 41.

²⁸ *Ebd.*, 42.

²⁹ E. LÉVINAS, *Dialog*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg. von F. BÖCKLE U.A., Teilband 1, Freiburg – Basel – Wien 1981, 61-85, hier: 73-74.

³⁰ M. BUBER, *Ich und Du*, in: DERS., *Werke, Erster Band. Schriften zur Philosophie*, Heidelberg 1983; in dieser Arbeit wird das Werk zitiert nach der Lizenzausgabe von Reclam, Stuttgart 1995.

³¹ M. BUBER verwendet genau deshalb den Ausdruck Grundwort, weil diese Wortpaare nicht etwas aussagen, was außer ihnen bestünde, sondern gesprochen einen Bestand stiften; *Ich und Du*, 3.

³² *Ebd.*, 6.

³³ *Ebd.*, 3.

³⁴ Das entspricht dem Erfahrungsbegriff I. KANTS, vgl. KdRV B XVI-XVIII.

als bei *Ich* und *Es*, in der *Ich-Du-Welt* daher keine Einheit, die beide umfasst³⁵, Buber bringt dies in knappen Worten auf den Punkt: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, dass es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung“³⁶.

Es ist keineswegs Bubers Absicht, eine Welt gegen die andere auszuspielen³⁷. Er möchte die *Zwiefalt* der Welt und des Menschen³⁸ aufdecken. Während die *Es-Welt* dem Menschen äußerlich bleibt und ihn unberührt lässt, macht ihn die *Du-Welt* als solches aus³⁹, prägt und verändert ihn, *Ich* und *Du* wirken aneinander⁴⁰. Mehr noch: Das Ich wird durch das Du erst konstituiert, ohne das Du gibt es kein Ich. „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du“⁴¹. *Ich* und *Du* begegnen einander in jeweiliger Freiheit und damit in je unvorhersehbarer Weise. Damit freilich erscheint die *Du-Welt*, anders als die *Es-Welt*, unzuverlässig, ohne Dauer, sich immer wieder entziehend⁴². Sie ist nicht so geordnet wie die *Es-Welt*, und dennoch wohnt ihr eine eigene Ordnung inne: Diese erwächst aus der Verbundenheit des Ich mit der Welt. Ihr Zeichen ist die Begegnung⁴³. Sie wird gleichsam aufgespannt in gegenseitigem Geben. Die Begegnung wird dadurch konstituiert, dass sie sich ereignet, ohne dass Ich und Du einander aneignen⁴⁴; Ich und Du werden in ihrer Lebenswirklichkeit als einander Begegnende konstituiert. Damit kommt die ontologische Betrachtung des Ich nicht mehr ohne das Du aus; die als monistische erscheinende reine Seins-Ontologie wird ersetzt durch eine Sozialontologie⁴⁵.

³⁵ Vgl. E. LÉVINAS, *Dialog*, 76.

³⁶ M. BUBER, *Ich und Du*, 4-5.

³⁷ Es darf nur nicht das Grundwort Ich-Es anmaßen, das einzige Seiende zu sein, *ibd.*, 44.

³⁸ *Ebd.*, 1.

³⁹ Vgl. *ibd.*, 34: „Und in allem Ernst der Wahrheit, du: ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.“

⁴⁰ *Ebd.*

⁴¹ *Ebd.*, 12.

⁴² Vgl. *ibd.*, 32.

⁴³ Vgl. *ibd.*

⁴⁴ Hier leuchtet die Freiheit der Gesprächspartner auf, die gegenseitig respektiert wird. Mehr noch: Die Begegnenden setzen sich in eigener Freiheit der Freiheit des anderen aus, sie geben einander hin. Der **Hingabe** entspricht nicht eine **Hinnahme** auf Seiten des Partners. Vgl. B. CASPER, *Seit ein Gespräch wir sind*, in: B. CASPER U. A., *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966, 81-123, hier: 93.

⁴⁵ Zur Klärung und Abgrenzung des Begriffs „Sozialontologie“ s. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin – New York 1977, 5-7. S. auch B. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/Main 2006, bei dem Phänomenologie und Intersubjektivitätslehre E. HUSSERLS zur Geltung kommen, gegen die M. THEUNISSEN BUBERS Werk abgrenzt.

Was macht nun aber die Begegnung von *Ich* und *Du* möglich? Keines von beiden kann logisch prioritär sein. Das Prioritäre muss vielmehr zwischen dem *Ich* und dem *Du* liegen. Es muss etwas beiden unabhängig und unverdient Gegebenes sein, das seinerseits die Begegnung gewährt, eine gnadenhafte Beziehung⁴⁶. Jeder weiß, dass keiner über den anderen und die Begegnung mit diesem verfügen kann; die Begegnung wird geschenkt und sie wird vernehmbar, indem sie zur Sprache kommt, Dialog wird⁴⁷. Die geschenkte Begegnung hat ihr Woher in einer Faktizität, die *Zwischen* genannt werden kann⁴⁸. Diesem *Zwischen* eignet ein ontologischer Status, insofern der Dialog den jeweiligen Partner ein Akt des Empfangens seiner selbst ist und sich damit für beide im Gespräch ihr eigenes Sein als Teilhabe zeigt⁴⁹.

Wann ist ein Dialog gelungen?

Das Gespräch wird damit als Dialog zu einem Ereignis des Seins. Mit diesen philosophischen Überlegungen eröffnet sich die Möglichkeit, bei der Evaluation einer Begegnung mehr in den Blick zu nehmen als etwa ausgehandelte Ergebnisse. Auf welche Weise die Partner sich aus dem *Zwischen* gegeben werden, ist nicht festgelegt; *cum grano salis* kann man hier durchaus von einer Freiheit des *Zwischen* sprechen⁵⁰. Diese kann sich darin zeigen, dass die Partner zu übereinstimmenden Aussagen („So ist es.“) kommen. Ist dies hingegen nicht der Fall, steht gleichwohl der Empfang aus dem *Zwischen* nicht in Frage. Denn die Freiheit des *Zwischen* besteht gerade darin, dass sie sein lässt, aber nicht sein lassen muss, oder aber in anderer Weise sein lassen kann – auch in unüberwindbar und unvereinbar Fraglichem⁵¹. Gerade hier gilt es, sich an diese Fraglichkeit, die mitunter sehr schmerzen kann, freizugeben. Das heißt im Einzelfall: Der Gesprächspartner kann von der Wahrheit einer Aussage überzeugt sein und sie für ausschließlich halten. Dadurch muss er sie aber nicht absolut setzen; sondern er kann anerkennen, dass diese Wahrheit immer noch der Wirklichkeit der Begegnung bedarf, um sich mir und vielleicht auch dem Gesprächspartner überhaupt schenken zu können⁵². Die Anerkennung wird dadurch erbracht, dass eine Be-

⁴⁶ Vgl. M. BUBER, *Ich und Du*, 11: „Das Du begegnet mir von Gnaden.“

⁴⁷ Vgl. zu diesem Gedankengang auch B. CASPER, *Das dialogische Denken*, 272.

⁴⁸ M. THEUNISSEN, *Der Andere*, 263, spricht von „Herkunft von Ich und Du aus dem Zwischen.“

⁴⁹ Vgl. B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg – München 2002, 288-289.

⁵⁰ Vgl. zum folgenden Gedankengang die Darstellung bei B. CASPER, *Gespräch*, 100-101.

⁵¹ *Ebd.*, 101.

⁵² Vgl. *ebd.*, 102.

hauptung redlich in die Diskussion eingebracht und der freien Zustimmung oder Nichtzustimmung des Gesprächspartners ausgesetzt wird. Mit diesem Akt der Hingabe wird es dem *Zwischen* ermöglicht, sich in der Form nicht nur der Übereinstimmung, sondern auch in der Form des unlösbaren Widerspruchs, der Fraglichkeit zu gewähren. Damit ist das Gespräch zwar ohne erwünschtes Ergebnis, aber gerade deshalb nicht gescheitert, weil die Hingabe gelungen ist. Auf der anderen Seite ist ein erreichtes „So ist es“ nie erschöpfend, weil sich das *Zwischen* immer wieder neu und anders geben kann.

Nunmehr erweist sich eine Differenzierung zwischen Dialog und Diskurs als notwendig. Ein Dialog kann, wie wir gesehen haben, auch wenn er gelingt, durchaus im Widerspruch enden. Ein Diskurs hingegen ist ein Dialog, der in dem Sinne gelingen soll, dass er, ggf. im Kompromiss, zur Übereinstimmung der Gesprächspartner führt. Entscheidend für den gelungenen Dialog ist die gegenseitige Hingabe und die Hingabe an das *Zwischen*, das sich jeweils neu, konkret und verbindlich schenken kann – und sei es im verbleibenden Widerspruch. In der Hingabe ist nämlich immer schon Hoffnung mit ausgedrückt, dass sich das Heilige als das je Größere in unerwarteter und nicht ableitbarer Form gewährt und irgendwann – in seiner Freiheit, nicht in einer dialektischen Aufhebung – die Auflösung aller Widersprüche gewährt.

Was und wie beschaffen dieses *Zwischen* ist, lässt sich freilich vielfach deuten. M. Buber spricht auch von *Geist*⁵³, B. Casper spricht sehr häufig von dem *Heiligen*⁵⁴. Beides erscheint nicht abwegig; denn eine geglückte Begegnung, die den Begegnenden einen erfüllten Frieden schenkt, verweist durchaus auf Heil oder in das Geheimnis Gottes hinein⁵⁵.

Die Vielseitigkeit der Freiheit im Dialog

In den vorgetragenen Denkansätzen tritt jeweils die besondere Bedeutung der Freiheit hervor. Dass das *Zwischen* sich in seiner eigenen Freiheit gibt und das Gespräch gewährt, wurde bereits erwähnt und dargelegt⁵⁶. Auch für die Teilnehmer am Dialog ereignet dieser sich indes als Gabe in Freiheit. Dieser Ausdruck ist in verschiedener Hinsicht zu verstehen.

⁵³ M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, in: *Werke*, 393-395.

⁵⁴ Vgl. hierzu B. CASPER, *Gespräch*, 114-117.

⁵⁵ *Ebd.*

⁵⁶ Aus der Kontingenz eines Erfolges im Dialog ist allerdings nicht zwingend auf die Freiheit des *Zwischen* zu schließen. In dieser Hinsicht ist das *Neue Denken* mit dem Argument angreifbar, dass diese Kontingenz sich genauso gut aus einem chaotischen *Zwischen* oder überhaupt aus dem Chaos ergeben könnte, oder aber aus einem grundsätzlichen Skeptizismus oder Nihilismus. Diese Gedanken werden aber im vorliegenden Rahmen nicht weiter verfolgt, da nicht ersichtlich ist, inwiefern sie zu einer Antwort auf die Frage, was Dialog des Heils sei, einen Beitrag leisten könnten.

Zunächst bedeutet *Gabe in Freiheit*, dass jemand etwas gibt und dabei selbst frei ist. Im Dialog ist die Gabe, die je einer gibt, die Antwort, die er auf den Anspruch des *Zwischen* bzw. der je größeren Wirklichkeit gibt; diese gibt er damit gleichzeitig dem Gesprächspartner. In diesem Zusammenhang heißt in Freiheit (im Dativ) geben, dass der Gebende, der Sprechende, in seinem Akt des Sprechens nicht selbst über das Ausgesagte verfügen möchte, sondern es freigibt, lässt, und so gleichzeitig die Bereitschaft zeigt, es sich selbst erneut und vielleicht verändert wieder geben zu lassen – oder auch nicht.

Des Weiteren bedeutet *Gabe in Freiheit*, dass jemand etwas in die Freiheit hinein gibt, in Freiheit (im Akkusativ) lässt. Hier wiederum können zwei Fälle unterschieden werden: Der Geber gibt die Gabe in ihre eigene Freiheit bzw. in die Freiheit des *Zwischen*, oder er gibt sie in die Freiheit eines anderen, seines Gesprächspartners. Der erste Fall, das Geben der Gabe in ihre eigene Freiheit, kann in diesem Fall bedeuten, die innere Dynamik und Offenheit der Antwort anzuerkennen, die darauf beruht, dass sie die je größere Wirklichkeit, das *Zwischen*, nie adäquat erreicht und daher immer wieder neu werden darf und nicht festgelegt bleibt. Und die Antwort hat die Freiheit, sich dem Gesprächspartner zu geben in einer Weise, die nicht vorhersehbar und überhaupt ihrerseits kontingent ist.

Im Gespräch von spürbarer Bedeutung ist der zweite Fall: Das Geben der Gabe in die Freiheit des Partners. Damit ist gesagt, dass der Andere in seinem Anderer-sein respektiert und stehen gelassen wird, ohne ihn mit eigenen Ansprüchen vereinnahmen zu wollen. Diese Freiheit rückt einen Sachverhalt in den Blick, der als Qualitätsmerkmal und auch als prinzipielle Leitlinie für einen gelungenen Dialog gelten kann: Die Dialogpartner sagen sich gegenseitig Dinge, die sie sich jeweils selbst nicht sagen könnten⁵⁷.

Alles Sprechen ist Dialog – weil „ein Gespräch wir sind“⁵⁸

Die Gegenseitigkeit des Dialogs muss allerdings nicht bedeuten, dass alle Dialoge gleich aussehen und insbesondere die Beiträge des Sprechens und Hörens im Dialog immer gleichmäßig auf die Partner verteilt sind. Vielmehr gibt es ganz unterschiedliche Formen von Dialog. So liegt etwa bei einer kirchlichen Verkündigung oder beim Lehrer-Schüler-Verhältnis ein höheres Maß des Sprechens bei dem einen und ein entsprechend höheres Maß des Hörens beim anderen Gesprächspartner. Das Gewährende des Gesprächs „liegt dann, geometrisch gespro-

⁵⁷ Vgl. R. SCHAEFFLER, *Bedingungen einer Kultur des Dialogs*, ThPQ 146 (1998), 339-348, hier: 339, zitiert eine Regel seines Vaters: „Rede nur, wenn du etwas zu sagen hast, was die anderen sich nicht selber sagen können, aber freue dich, wenn andere dir etwas sagen, was du dir nicht selber sagen könntest.“

⁵⁸ Vgl. den Titel des bereits zitierten Beitrags von B. CASPER.

chen, mehr in der Nähe des Lehrenden“ oder Verkündenden. „Er muss deshalb das Gespräch des öfteren auch lenken ... und dennoch muss er sich ganz und gar im Gespräch halten“⁵⁹. So trägt auch in diesen Fällen die dialogische Struktur, insofern der Hörende das Gehörte annimmt und seine unvertretbare – bejahende oder verneinende – Antwort⁶⁰ darauf geben muss, sodass in jedem Falle das, was er aus dem Dialog (aus der Verkündigung, aus der Unterweisung) mitnimmt, ein von ihm selbst Gesagtes wird, auch wenn er es nicht einmal sprachlich zum Ausdruck bringt. Daher gibt es keine Verkündigung, die nicht dialogisch wäre⁶¹.

Dialogische Heilszusage

Nunmehr stellt sich die Frage, ob das soeben erörterte Instrumentarium dem Theologen an die Hand gegeben werden kann, um zu einer vertieften Einsicht dessen zu gelangen, was mit *Dialog des Heils* gemeint sein könnte. Zugespitzt formuliert: Kann im Dialog Heil zugesagt werden? Wie kann eine Heilszusage dialogisch erfolgen?

Die Zusage von Heil teilt dem Menschen die letzte Wahrheit über sich selbst mit, nämlich dass die menschlich sinnhaft erfahrene, kontingente, endliche und letztlich anscheinend zum Scheitern im Tode verurteilte Realität nicht seine eigentliche Bestimmung ist, sondern überstiegen und überboten wird⁶². Die eigentliche Bestimmung und damit der Sinn seines Lebens sollen ihm in Vollkommenheit im Glauben einsichtig und erreichbar werden⁶³. Heil und Wahrheit sind damit aufs Engste miteinander verknüpft⁶⁴. Nun muss wahre Heilsverhei-

⁵⁹ B. CASPER, *Gespräch*, 102-103.

⁶⁰ R. SCHAEFFLER, *Kultur des Dialogs*, 343, spricht davon, dass „jeder in seiner je besonderen Rolle unersetzbar ist.“

⁶¹ Vgl. hierzu: L. C. SUSIN, *Nachdenken über den Weg: Eine Klage und ein Licht, das von überall her kommt*, „Concilium“ 43 (2007), 117-122, hier: 121: „In der dialogischen Gegenseitigkeit findet auch Verkündigung statt, aber bereichert durch das Gehörte, in der Bereitschaft zu lernen und in einer offenen Aufnahmebereitschaft. Die Beziehung zwischen Meistern und Schülern ist nicht einseitig, sondern verwirklicht sich in Gegenseitigkeit.“

⁶² Vgl. *ebd.*, 94; I. MAISCH, Art. „Heil“, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* (HTT), hg. von K. RAHNER, Bd. 3, 209-211, hier: 209; s. a. K. RAHNER, Art. „Heilswille Gottes, allgemeiner“, in: *HTT* Bd. 3, 266-272, hier: 266-267.

⁶³ Vgl. G. GÄDE, *Christus in den Religionen*, Paderborn 2003, 71: „Tatsächlich erheben alle großen Weltreligionen den Anspruch, eine unüberbietbare Wahrheit zu verkünden. Sie verheißen nämlich ihren Anhängern, dass sie zu einem Heil gelangen können, das alles Begreifen und alle menschlichen Selbstverwirklichungsversuche unendlich übersteigt.“

⁶⁴ Die Heilsfrage ist in keiner Religion von der Wahrheitsfrage zu trennen. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, 6. August 2000, zitiert nach: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 148, Bonn 2000, 22: „Das Heil liegt in der Wahrheit.“

ßung zwar aus menschlichem Munde kommen⁶⁵; denn ihre Verkündigung ist eine Möglichkeitsbedingung ihrer Verständlichkeit und ihrer Annahme im Glauben⁶⁶. Ein Mensch kann aber nicht aus reiner eigener Autorität eine so verstandene Zusage von Heil geben, das kann nur Gott selbst – oder wer bzw. was auch immer das Heil verheißt und garantiert. Heilsverheißung ist daher von der göttlichen Offenbarung nicht zu trennen.

Einen ersten Ansatzpunkt für die theologische Brauchbarkeit unseres Gedankenganges bietet das, was oben bereits als *Zwischen* eingeführt wurde. Die Meinungen darüber, was dieses *Zwischen* ist, gehen auseinander⁶⁷. Es ist durchaus nicht abwegig, bereits in diesem Zusammenhang vom dreifaltigen Gott zu sprechen, der sich im Dialog den Partnern zuschickt⁶⁸. Der zwischenmenschliche Dialog verweist damit in das Geheimnis des dreifaltigen Gottes hinein, insoweit der Mensch als Abbild des dreifaltigen Gottes in eine Struktur des Dialogs hinein erschaffen ist⁶⁹.

Damit ist allerdings die Frage noch nicht geklärt, ob und inwieweit in einem menschlichen Dialog eine Heilszusage erfolgen kann. Wie kann es ganz praktisch, in einer ganz bestimmten Situation, an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, zwischen ganz bestimmten Menschen geschehen, dass, wie das Zweite Vatikanische Konzil bekräftigt, der unsichtbare Gott redet, dass Worte das Geheimnis von Gottes Werken ans Licht treten lassen⁷⁰? Wie geht das: Gotteswort in Menschenwort (vgl. *1 Thess 2,13*)? Allein die analoge Parallelität von Gott und dem ihm ebenbildlichen Menschen in einer dialogischen Struktur reicht dazu nicht aus. Es muss vielmehr eine Brücke zwischen den Parallelen geben. Das bedeutet: Eine Heilszusage kann im menschlichen Dialog nur unter der Bedingung gegeben werden, dass menschlicher Dialog auf Gott hin überstiegen werden kann in einer Weise und mit dem Ergebnis, dass Gott sich im menschlichen Wort vernehmbar offenbart.

⁶⁵ Vgl. W. BEINERT, *Wahrheit – Dogma – Konfessionen. Ein Versuch zur Ortsbestimmung unserer Verkündigung*, Cath 21 (1967), 28-46, hier: 35: „Das unendliche Wort ist nur in endlichen Wörtern fassbar.“ Vgl. auch *1 Thess 2,13*.

⁶⁶ Vgl. Röm 10,14b-c: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?“

⁶⁷ Vgl. zum Folgenden die Darstellungen von G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2001, 155-161.

⁶⁸ Wie bereits angedeutet, spricht M. BUBER von *Geist*, B. CASPER von *Heiligem*. H. ROMBACH (1923-2004) spricht im Rahmen seiner strukturontologischen Anthropologie von einer einheitlichen *Struktur*, in der Individuum und Gemeinschaft gleichursprünglich aus einem Ganzen hervorgehen, das sie identifiziert und differenziert (Nachweis bei G. Greshake, *ebd.*).

⁶⁹ Vgl. W. BEINERT, *Wenn Mutter Kirche ihren Pass verliert. Oder: Ekklesiologie des Dialogs*, ThPQ 146 (1998), 349-356, hier: 351-352: „Wenn weiterhin zu sagen ist, dass zur Menschlichkeit des Menschen Dialogizität gehört, haben wir in dieser Eigenschaft den Ausdruck der Abbildhaftigkeit im Hinblick auf den trinitarischen Gott zu sehen.“

⁷⁰ Vgl. DV 2.

Offenbarung, Verkündigung und Tradition im Dialog

Diese Brücke ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Durch die Offenbarung in Jesus Christus nimmt Gott die Menschen hinein in den „Innenraum seines [sc. Jesu] Einsseins mit dem Vater ...“⁷¹. Im Blick auf das dialogische Leben der Dreifaltigkeit bedeutet dies, dass die Menschen „in den trinitarischen Dialog eingewoben“ sind⁷². In der Selbstoffenbarung in Jesus Christus sucht Gott das Gespräch mit dem Menschen als Partner⁷³. Dialog des Heils ist damit christologisch bedingt. In Jesus Christus sucht Gott nach der Antwort des Menschen auf seine Zusage in der Selbstoffenbarung. Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird es in unüberbietbarer Weise möglich, dass menschliches Sprechen von Gott als verbindliches Sprechen Gottes verstehbar ist⁷⁴. Jesus Christus garantiert, dass die Jünger selbst so sprechen können, dass er, Gott selbst, vernehmbar wird: „Wer euch hört, hört mich.“ (Lk 10,16). Das ist nicht nur ein *Legitimationslogion*⁷⁵, sondern beschreibt ganz konkrete Gesprächssituationen. Hier spricht Gott selbst und gibt damit dem philosophischen *Zwischen* seine wahre Identität. So scheint das Geheimnis des dreifaltigen Gottes im Gespräch der Menschen auf und erweist sich – vom Hören zum Glauben, vgl. Röm 10,17 – als verbindlich⁷⁶. Die apostolische Verkündigung ist deshalb ein Ereignis, das einen neuen Dynamismus im Rhythmus der Existenz der Angesprochenen entfesselt⁷⁷. Der Hörer gibt eine Antwort auf den Anspruch, den er aus dem Mund des Verkündenden vernimmt. Seine Antwort kann darin liegen, sein Denken umgestalten zu lassen (vgl. Röm 12,2) und in einem klaren Urteil ein Ja des Glaubens zu sprechen – oder auch nicht.

Gott zeigt sich damit als Mitte, um die sich der Dialog dreht und aus der heraus der Dialog und die Partner des Dialogs Anspruch und Antwort empfangen und zum Ausdruck bringen. Er bringt das zur Sprache, was er, Gott, ihnen sagen will. Damit ist der Dialog als Ort von Wahrheit und Offenbarung ausgewie-

⁷¹ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 327.

⁷² *Ebd.*

⁷³ *Ebd.*, 310: „[Jesus] spricht aus dem immerwährenden Dialog mit dem Vater, einem Dialog, der sein Leben ist.“ – Vgl. P. CODA, *Dio uno e trino*, 12: „La rivelazione di Dio esige un partner che l'accolga, la faccia sua e la comprenda: altrimenti, non sarebbe rivelazione di Qualcuno a qualcuno.“

⁷⁴ Vgl. DV 4.

⁷⁵ H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil* (HThK Bd. 3), Freiburg – Basel – Wien 1994, 84.

⁷⁶ Neben 1 Thess 2,13 wird dies in Apg 2,37a – wenn auch recht subtil – deutlich: Die Jünger sprechen, und die Menschen fühlen sich ins Herz getroffen. Versteht man das Herz – etwa im Seitenblick auf Dtn 6,6, Ez 36,26 und Röm 2,15 – als den Ort, an dem Gott im Menschen wirksam wird, so tritt die Wirksamkeit Gottes im Zeitpunkt der menschlichen Äußerung zutage.

⁷⁷ Vgl. P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grande religioni*, Milano 1993, 209-210.

sen⁷⁸. Christliche Wahrheit ist daher nicht nur eine „Eigenschaft von Sätzen, sondern eine Qualität der Existenz“⁷⁹, einer Existenz in und mit Gott.

Freilich sind gerade hier auch die Grenzen des menschlichen Dialogs zu sehen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das *Zwischen* des Dialogs, das Gewährende des Gesprächs, sich nicht gewähren muss, sondern darin frei ist, ob es den Dialog gelingen lässt oder nicht. Das gilt auch für Gott: Aufgrund seiner absoluten Freiheit kann menschliches Sprechen Gott schlechterdings nie ausschöpfend darstellen. Erst recht kann Dialog über ihn misslingen. Auch wenn die gegenseitig mitgeteilten Satzwahrheiten den Anspruch einer je größeren Wahrheit, den Anspruch Gottes, jeweils treu und redlich ins Wort zu fassen suchen, so sind diese mitgeteilten Satzwahrheiten, weil sie kontingent sind, doch immer wieder neu ihrer Übersteigerung fähig, ja, warten geradezu auf sie. Das bedeutet: Ein richtig geführter Dialog kann die darin zur Sprache kommenden Sätze immer wieder in Krise stürzen⁸⁰. Wer aufrichtig Dialog führt, setzt sich deshalb einerseits einem gewissen Risiko aus⁸¹.

In dieser Dynamik sind denn auch die Partner immer wieder dazu aufgefordert, über das Formulierte hinauszugehen und gleichsam zum Wirklichen hinter den Wörtern durchzustoßen⁸². Damit eröffnet dialogisches Geschehen eine Entwicklung und Vertiefung im Verständnis der Offenbarung. Sie ereignet sich im Dialog und wird genau damit von Gott her an ihre eigene Vertiefung in der Geschichte freigegeben. Der Dialog ist – so verstanden – nicht nur Ereignis des Augenblicks, sondern trägt zu einem größeren, längeren Entwicklungs- und Findungsprozess bei und muss vor seinem Hintergrund gesehen werden⁸³.

⁷⁸ Vgl. B. CASPER, *Das Dialogische Denken*, 342.

⁷⁹ A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1992, 300-301; vgl. W. BEINERT, Art. „Wahrheit des Glaubens“, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hg. von DERS., Freiburg – Basel – Wien 1987, 543-545, hier: 544; vgl. auch J. RATZINGER, *Die Dimensionen des Problems* (Kommentar zu den Thesen I – VIII), in: INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 17-51, hier: 32.

⁸⁰ Vgl. J. MELLONI, *Überlieferung und Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift und der Dogmen*, „Concilium“ 43 (2007), 57-64, hier: 59: „Die Analogie erinnert, insofern sie ein „emporgehobenes“, übertragenes oder über sich hinausweisendes Wort bezeichnet, an die radikale Unzulänglichkeit allen menschlichen Sprechens in Bezug auf Gott... Das theologische Wort über das Mysterium bringt uns Ihm in dem Maße näher, in dem es überwunden wird.“

⁸¹ Dies dürfte die tiefste Bedeutung dessen sein, was JOHANNES PAUL II. als Wagnis des Dialogs bezeichnet hat, insofern der Dialogpartner lernen müsse, den Ausgang des Dialogs Gott zu überlassen; vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die österreichischen Bischöfe am 21. Juni 1998* (Nr. 7), in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, hg. von LIBRERIA EDITRICE VATICANA, XXI,1, Città del Vaticano 1998 (Gennaio – Giugno), 1454-1464, hier: 1460.

⁸² Vgl. J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 153; A. KREINER, *Ende der Wahrheit*, 116.

⁸³ Vgl. hierzu B. CASPER, *Das Dialogische Denken*, 348.

Die zweitausendjährige Geschichte und Tradition der Kirche kann von daher im Licht eines dialogischen Hineinwachsens in die dialogische Wahrheit des dreifaltigen Gottes gesehen werden, die zutiefst ihre eigene Wahrheit ist. Der Rhythmus der Offenbarung im Heiligen Geist und der immer neuen Antwort, die die Kirche darauf gibt, lässt sich als Dialog verstehen, in dem Gott selbst gegenwärtig ist. Und dieser gewährt ihr die Zuversicht, dass sie immer mehr ihrer Vollenendung im Reich Gottes entgegen wächst.

Dialog jenseits des christlichen Gottesbildes

Es stellt sich nunmehr die Frage, ob das in der vorliegenden Arbeit bisher erarbeitete Verständnis von Dialog auch auf den interreligiösen Dialog anwendbar ist⁸⁴. Zunächst ist problematisch, ob und wie das *Zwischen* im interreligiösen Dialog theologisch gedeutet werden kann. Es erscheint höchst ungewiss, ob man zu übereinstimmenden Aussagen über dieses *Zwischen* gelangen kann. Zweitens stellt sich die Frage, ob die Partner im Dialog als gleichberechtigt angesehen werden können. Wir haben gesehen, dass sie sich in Freiheit begegnen und die Freiheit des je anderen respektieren müssen. Besteht diese Freiheit auch im interreligiösen Dialog, oder wird sie nicht – und sei es subtil – von einem so genannten Missionsauftrag zumindest überschattet, der vielen Religionen zu Eigen ist und der dazu tendiert, den anderen für sich zu gewinnen? Damit hängt die Frage zusammen, wie sich die von den Religionen behaupteten Wahrheiten zueinander verhalten, vor allem dann, wenn sie einander widersprechen. Wir haben gesehen, dass im Dialog die festgestellten Sätze immer nach ihrer Übersteigerung in die Tiefen des göttlichen Geheimnisses hinein streben. Was sich innerhalb der katholischen Kirche als Gewähr für ihren Weiterbestand auf ihrem Weg zum Reich Gottes erweist, kann sich im Verhältnis zu anderen Religionen in Bedrohung wenden. Zukunftsorientierte Offenheit im Dialog kann dazu führen, dass behauptete Wahrheiten in die Krise gestürzt werden⁸⁵. Keiner der Dialogpartner wird wohl die von ihm er- und bekannten Wahrheiten aufgeben⁸⁶.

⁸⁴ Interessanterweise werden das *Neue Denken* und das daraus sich ergebende Verständnis des Dialogs, soweit ersichtlich, bisher recht selten mit der Theologie der Religionen in Zusammenhang gebraucht. So beklagt P. SELVADAGGI, *Cristianesimo e religioni*, Roma 1998, 68: "Paradossalmente sembrerebbero mancare all'interno del dibattito teologico sulle religioni le condizioni per un dialogo." Ausdrücklich auf die Vertreter des *Neuen Denkens* berufen sich P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano*, 102, und P. SELVADAGGI, *Teologia delle religioni*, in: *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, hg. von G. CANOBBIO – P. CODA, Bd. 3: *Prospettive pratiche*, Roma 2003, 61-96.

⁸⁵ Vgl. F. GMAINER-PRANZL, „Wahrheit“ und „Heil“ im Polylog? *Kleines religionstheologisches Propädeutikum*, ThPQ (2007), 70-78, hier: 71: „Von daher sind (inter-)religiöse Dialoge eine Erfahrung der Krisis letztgültiger Heils- und Wahrheitsansprüche; sie brechen gewohnte soteriologische und dogmatische Paradigmen auf...“

⁸⁶ Vgl. *ebd.*, 72: „... weil das Verstehen-Wollen von Religionen mit einem Geltungsanspruch zu tun hat: Vermitteln andere Religionen „Wahrheit“ und „Heil“? Das ist das *dogmatische* Pro-

Tatsächlich ist sehr häufig im Hinblick auf die Religionen von Wahrheitsansprüchen die Rede, die im Wettbewerb zueinander stehen⁸⁷. In einem solchen Verständnis von Dialog muss eine Religion, die sich, wie das Christentum, als im universellen Sinne wahr versteht⁸⁸, als unfairer Wettbewerber⁸⁹ erscheinen, weil es sich von vornherein zum Gewinner erklären muss.

Wahrheitsanspruch als Anspruch der Wahrheit

Wenn die Rede von „Ansprüchen“, insbesondere „Wahrheitsansprüchen“ ist, schwingt immer die Intention mit, den anderen für sich einzunehmen, sich vor ihm zu behaupten, sogar sein Recht durchzusetzen⁹⁰. Ob es vor dem Hintergrund dieses sehr engführend festgelegten Sprachgebrauches sinnvoll ist, im Zusammenhang der hier interessierenden Thematik überhaupt von *Wahrheitsansprüchen* zu reden, mag dahinstehen; jedenfalls erscheint er in einer dialogischen mit einem eigenen Akzent. Das macht ein Blick auf die Anfänge des Christentums deutlich: Der Wahrheitsanspruch, den das Christentum von Anfang an geltend gemacht hat⁹¹, ist im Zusammenhang damit zu sehen und zu interpretieren, dass die neue Religion überhaupt für sich ein Bestehen-können vor der Vernunft reklamierte⁹². In der Tat hatte sie sich gegen die Argwöhnung zu verteidigen, sie

blem, das sich in einem echten interreligiösen Dialog in aller Schärfe stellt und nur um den Preis der Suspension eigener und fremder Identität verdrängt werden kann”

⁸⁷ So der Titel des Werks von K. HÜBNER, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen 2003; vgl. A. KREINER, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, MThZ 41 (1990), 42: „Die Entscheidung über die in diesem Wettstreit zur Debatte stehenden Wahrheitsansprüche fällen die Teilnehmer jeweils aus ihrer konkreten historischen Situation heraus” In diesem Sinne auch H. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie*, 19; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 37; P.F. KNITTER, *Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma*, „Concilium” 43 (2007), 82-90, hier: 84.

⁸⁸ Vgl. LA CIVILTÀ CATTOLICA (EDITORIALE), *Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso*, „La Civiltà Cattolica” 147 (1996), 107-120, hier: 119: „Nel dialogo interreligioso non si confrontano religioni ugualmente vere, ognuna delle quali esprime un aspetto della verità assoluta, che è la Realtà Suprema, ma religioni diverse e opposte, ognuna delle quali ritiene di essere l’unica vera. E il cristianesimo non solo ritiene di essere l’unica vera, ma lo è realmente. È da questo punto che parte il dialogo interreligioso, il quale per tale motivo è molto difficile, come mostra l’esperienza”

⁸⁹ So P. F. KNITTER, *Die Wandlung des Missionsauftrags*, 84.

⁹⁰ Nicht zuletzt ist zu bemerken, dass der Begriff „Anspruch” in der Rechtssprache beheimatet ist und dort das Recht beschreibt, von einem anderen ein Tun oder Unterlassen zu verlangen, vgl. § 194 Abs. 1 des deutschen *Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB)*.

⁹¹ Vgl. J. RATZINGER, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*, in: J. RATZINGER – P. FLORES D’ARCAIS, *Gibt es Gott?*, Berlin 2006, 7-18, hier: 8; DERS., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 132.

⁹² J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 140, spricht vom „Anspruch seiner [sc. des Christentums] Vernünftigkeit.”

sei, wie alle anderen religiösen zeitgenössischen Strömungen, der Vernunft und der Philosophie nicht zugänglich, sondern der Welt der Mythen verhaftet⁹³. Wahrheit und Religion lägen demnach auch im Christentum auf verschiedenen Ebenen⁹⁴. Das Gegenteil war der Fall: Das Christentum selbst stellte unter Beweis – und musste dies tun –, dass es sehr wohl der Philosophie und damit der Vernunft zugänglich war. Anders gesagt: Der Wahrheitsanspruch des Christentums bestand von vornherein darin, dass sein Glaube nicht auf Poesie oder Politik beruhte, wie die anderen Religionen, sondern auf Erkenntnis⁹⁵.

Dieser Wahrheitsanspruch des Christentums hat nichts für sich vereinnahmen Wollendes, sondern erleuchtet es und wirbt für es von innen her. Dafür ist im Dialog durchaus Raum. Hier hat man allerdings sorgfältig zwischen zwei Arten von Ansprüchen, die in ihm zur Sprache kommen, zu differenzieren. Jeder Dialogpartner hat sich zunächst selbst vom *Zwischen*, der Christ also von Gott her angesprochen zu fühlen. Es ist die Wahrheit selbst, die den Anspruch ihrer Geltung⁹⁶ erhebt und für alle Dialogpartner erst vernehmlich macht. Wenn die Dialogpartner untereinander sich mit Ansprüchen gegenseitig konfrontieren, hat dies immer verweisenden Charakter, weil der selbst erfahrene Anspruch gleichzeitig mit zum Ausdruck gebracht wird. Es kann also nicht mehr darum gehen, als Dialogpartner einen Anspruch zu Gunsten seiner selbst, gleichsam zur Verbesserung der missionarischen Bilanz, zu erheben. Das wäre Egoismus⁹⁷. Mit Ansprüchen, die man selbst stellt, kann man schlechterdings nicht in einen Dialog gehen⁹⁸. Vielmehr geht es immer darum, im Dialog zum Ausdruck zu bringen, dass man selbst sich der Wahrheit verpflichtet, von ihr in Anspruch genommen fühlt, weil man ihr gegenüber nicht taub ist⁹⁹. Wenn man also in einem echten Dialog von einem „letztgültigen“ Heils- und Wahrheitsanspruch spricht, „der für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft typisch und verbindlich ist“¹⁰⁰, dann ist – zumindest im Kontext eines Dialogs – dieser Anspruch nicht als Anspruch zu

⁹³ So schreibt J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 340: „Der christliche Glaube hat von Anfang an einen universalen Anspruch erhoben, mit dem er sich der ganzen Welt der Religionen entgegenstellte... Ohne diesen Universalitätsanspruch wäre der christliche Glaube nicht mehr er selbst...“

⁹⁴ Vgl. J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 134.

⁹⁵ *Ebd.*, 137.

⁹⁶ „Veritas semper maior“, vgl. R. SCHAEFFLER, *Kultur des Dialogs*, 340.

⁹⁷ Vgl. hierzu die knappen, aber sehr zutreffenden Ausführungen von TH. STEINBÜCHEL, *Umbruch*, 154.

⁹⁸ Vgl. F. GMÄINER-PRANZL, *Wahrheit und Heil*, 73.

⁹⁹ In diesem Sinne sagt BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: DERS., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 11-32, hier: 30: „Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen.“

¹⁰⁰ F. GMÄINER-PRANZL, *Wahrheit und Heil*, 73-74.

sehen, den diese Gemeinschaft an andere stellt, sondern von dem sie sich selbst herausgerufen, angesprochen weiß, den sie dem anderen als Anspruch der immer größeren Wahrheit Gottes¹⁰¹ bezeugt mit der Einladung, auf ihn gleichermaßen in Freiheit und Aufrichtigkeit zu reagieren und zu antworten, sich also ihm zu stellen¹⁰². Der Wahrheitsanspruch, den das Christentum erhebt, lässt sich daher nicht verstehen als Wahrheitsanspruch aus und für sich selbst, sondern Gott gegenüber verpflichtet¹⁰³.

Theologie des Dialogs

Kehren wir zu unseren Überlegungen zum Dialog zurück. Wir haben gesehen, dass in der dialogischen Situation zwischen Menschen durchaus Platz ist für das kommunikative Wirken des dreifaltigen Gottes, der sich in Jesus Christus als Ereignis des Dialogs selbst erschließt und den Gesprächspartnern vernehmbar macht. Die analog dreifaltige Struktur – gilt sie auch im Dialog, den die Kirche mit anderen Glaubens- oder Kultursubjekten führt¹⁰⁴?

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat der hier bereits mehrfach zitierte P. Rossano (1923-1991) theologisch Pionierarbeit zu einem vertieften theologischen Verständnis des Dialogs und seiner fundamentaltheologischen Einordnung in das Heilswerk der Kirche insgesamt geleistet. P. Rossano hat dargelegt, dass der Dialog der innere Geist und gleichsam die Annäherungsmethode jeder kirchlichen Tätigkeit ist¹⁰⁵. Damit ist er mehr als nur Gespräch, vielmehr bezeugt er eine Gemeinschaft, die ihm voraus liegt¹⁰⁶. Diese dialogisch artikulierte Gemeinschaft ist christologisch begründet: P. Rossano spricht vom Dialog als Ereignis, dass das Christusergebnis zum Leuchten bringt¹⁰⁷. Jesus Christus selbst ist Ereignis des Dialogs¹⁰⁸. Das christliche Kerygma hat damit eine dialogische Kon-

¹⁰¹ BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft*, 30.

¹⁰² Vgl. R. SCHAEFFLER, *Kultur des Dialogs*, 341: „Der Sprecher wollte mit seinem Wort diesem Anspruch der Sache entsprechen und ihn auch für den Hörer vernehmbar machen. Er wird missverstanden, wenn der Hörer sich diesem Anspruch der Sache nicht stellt.“ (Hervorhebung U.C. Stenz.)

¹⁰³ J. RATZINGER, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*, 8, spricht von Wahrheit als „verpflichtender Kraft“ und „verlässlicher Verheißung“

¹⁰⁴ Vgl. J. WERBICK, *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus Sicht der katholischen Theologie*, ZThK 103 (2006), 77-94, hier: 92-93: „Die Trinitätslehre müsste hier christlich-theologisch als Basistheorie der Würdigung anderer religiöser Tradition zum Tragen kommen. Sie artikuliert ja die Einheit Gottes in den einander vollkommen entsprechenden Gotteswirklichkeiten“.

¹⁰⁵ P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio*, 14.

¹⁰⁶ *Ebd.*, 15.

¹⁰⁷ Vgl. P. CODA, *Prospettive per una teologia del dialogo*.

¹⁰⁸ Vgl. P. SELVADAGGI, *Cristianesimo e religioni*, 73; P. CODA, *ebd.*, spricht vom Übergang vom *logos* zum *dia-logos*.

sistenz¹⁰⁹, und christliche Kultur ist zutiefst dialogisch¹¹⁰. Das gilt nicht nur nach innen, sondern auch nach außen: Die dialogische Existenz kommt nicht nur dem Jünger Jesu Christi zu, sondern ergibt sich auch aus dem anthropologischen und theologischen Statut seines Gesprächspartners¹¹¹. Im Jahre 1973 hat die Internationale Theologenkommission festgestellt, dass „Einheit und Pluralität in der Aussage des Glaubens ... zutiefst im Christusbysterium selbst“ gründen¹¹². In Jesus Christus ist folglich auch bereits die Beziehung zum „religiös Anderen“ enthalten¹¹³. Eine so verstandene Theologie des Dialogs wirft Licht auf mögliche Entwicklungen der Theologie der Religionen und der Kulturen¹¹⁴.

Was von P. Rossano angestoßen wurde, ergibt sich auch unseren bisherigen Überlegungen. Mit dem Ansatz des *Neuen Denkens* ist Verkündigung als dialogisches Geschehen begreifbar: Verkündigung findet in Gegenseitigkeit von „Meistern und Schülern“ statt und ermöglicht gegenseitige Bereicherung auf der Grundlage von Aufnahmebereitschaft¹¹⁵. Diese Aussage lässt sich pluralistisch verstehen und wird in der hier zitierten Form auch von einem Vertreter der pluralistischen Theologie getroffen¹¹⁶. Im Gegensatz zu den Pluralisten, die die Christologie relativieren wollen¹¹⁷, wird sie gerade hier zum Dreh- und Angelpunkt jeder Aktivität¹¹⁸.

In jüngerer Zeit hat B. Stubenrauch (geb. 1961) einen beachtenswerten Ansatz zum Verständnis des Dialogs erarbeitet. Er hat eine in Umfang und Intensität, soweit ersichtlich, bisher einzigartige Darstellung¹¹⁹ vorgelegt, die das Christusereignis in der trinitarischen Dialogizität umfassend heilsgeschichtlich, ekklesiologisch und religionstheologisch entfaltet.

¹⁰⁹ *Ebd.*, 185.

¹¹⁰ *Ebd.*, 177.

¹¹¹ *Ebd.*, 211. Vgl. P. CODA, *Prospettive per una teologia del dialogo*.

¹¹² INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Einheit des Glaubens*, 17 (I. These).

¹¹³ P. CODA, *Il logos e il nulla*, 65-66; J. DUPUIS, *Verso una teologia del Pluralismo religioso*, Brescia 2003, 509.

¹¹⁴ Vgl. P. CODA, *Prospettive per una teologia del dialogo*.

¹¹⁵ So L.C. SUSIN, *Nachdenken über den Weg*, 121.

¹¹⁶ Das ergibt sich aus folgenden Ausführungen L. C. SUSINS, *ebd.*: „Die größte christliche Schwierigkeit liegt im christozentrischen Inklusivismus: Mit Blick auf das neue pluralistische Paradigma muss sich auch unser Verständnis von Jesus, dem Christus, wandeln.“ Nicht der Jesus des Neuen Testaments sei das Problem, sondern die spätere Dogmenentwicklung im vierten und fünften Jahrhundert.

¹¹⁷ Hierbei wird übrigens ein innerer Widerspruch der pluralistischen Theorie deutlich. Ihre Vertreter möchten aufgrund des universalen Heilswillens Gottes alle Religionen als Heilswege auch ohne Jesus Christus als Mittler ansehen. Dabei übersehen sie jedoch die Quelle, aus der sie die Gewissheit haben, dass Gott das Heil aller Menschen will. Diese Gewissheit lässt sich nur mit dem Christusereignis begründen. Dieses relativierend, sägen sie gleichsam an dem Ast, auf dem sie sitzen.

¹¹⁸ Vgl. P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio*, 23.

¹¹⁹ B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (Quaestiones disputatae 158), Freiburg – Basel – Wien 1995.

Sein gedanklicher Ausgangspunkt ist die Erschaffung des gesamten Menschengeschlechts durch Gott und ihre sowie seine Hinordnung auf ihn in der Gottebenbildlichkeit. Diese äußert sich darin, dass ein Mensch seine von Gott ihm je geschenkte Beziehung zu ihm in Gang setzt und mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu vollziehen sucht¹²⁰. Die umfassende Einheit aller Menschen darf nicht aus dem Blick geraten. Das bedeutet: Jede Antwort, die ein Mensch Gott gibt, darf sich niemals losgelöst vom Schicksal und der Bestimmung aller und von allem verstehen¹²¹. Die Hinordnung der Welt auf Gott, sein Sprechen in sie hinein und die Antwort, die ihm aus ihr gegeben wird, verdichtet sich und wird in unüberbietbarer Weise geschichtlich offenbar in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. In Jesus Christus hat Gott sich in die Welt hinein entäußert, sich in *Kenosis* völlig in sie hinein gegeben. Damit ermöglicht er, dass die Trennung zwischen Gott und der Welt überstiegen und der Mensch überhaupt in die Lage versetzt wird, Gott eine Antwort zu geben¹²². Dabei handelt es sich nicht nur um eine Fähigkeit, sondern geradezu um ein Hindrängen des Menschen zu Gott¹²³. Diese Hinordnung fließt mit der *Kenosis* Gottes gleichsam aus der innertrinitarischen Hinordnung des Logos aus dem Vater in die Welt hinein und verlangt nach einer Antwort, einem Sich-erinnern des Menschen durch die Geschichte hindurch¹²⁴. Darin liegt ein Maßstab, aber auch die Möglichkeitsbedingung dafür, religiöse Äußerungen der Menschen aller Zeiten von da her zu deuten, dass sie auf die Selbstentäußerung Gottes in der Welt antworten und diese Selbstentäußerung somit in ihrer Epiphanie bezeugen¹²⁵. In Jesus Christus liegt also zum einen der Dialog des Heils offen, der den Dialog, den Gott mit der ganzen Welt führen möchte, in den „Dialog“¹²⁶ der göttlichen Personen hineinstellt. Auch der interreligiöse Dialog kann aus christlicher Sicht nur als Teil des damit umrissenen Heilsdialogs gesehen werden, den Gott selbst mit der ganzen Welt führt¹²⁷.

¹²⁰ Ebd., 120.

¹²¹ Ebd., 107.

¹²² Vgl. 2 Kor 8,9; Gal 4,4; s. a. Phil 2,6-11; J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10,III), Freiburg – Basel – Wien 1987, 118.

¹²³ „Tendere in ipsum“, vgl. J. RATZINGER, *Einheit des Glaubens*, 21.

¹²⁴ Ebd., 22.

¹²⁵ B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma*, 26, erläutert die These, „dass die christliche Offenbarung aufgrund der in ihr aufscheinenden Entäußerung Gottes sowohl auf dessen unüberbietbare Selbstgabe als auch auf die mit dieser Selbstgabe verbundene Ausständigkeit verweist: Die Menschwerdung Gottes impliziert dessen dialogale Bezogenheit auf alle religiösen Äußerungen des menschlichen Geistes und damit seinen Willen, diese Äußerungen in seine welthafte Epiphanie zu integrieren.“

¹²⁶ Die Anführungszeichen sollen darauf hindeuten, dass es sich hier um eine anthropomorphe Ausdrucksweise handelt, die freilich nur analog verstanden werden kann.

¹²⁷ Vgl. B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma*, 115; PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG – KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums*

Denn die Universalität der Schöpfung impliziert in ihrer gesamten Bezogenheit auf Gott hin dessen universalen Heilswillen. Wann immer die katholische Kirche den Glauben an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, bekennt, bekennt sie damit auch, dass er es der ganzen Schöpfung ermöglichen möchte, sich ihm zuzuwenden. Diese Zuwendung seitens des Menschen ist nichts anderes als der Glaube, der, bedingt durch die Universalität der Schöpfung und des Heilswillens, sich in einer Vielzahl von Weisen durch die Geschichte hindurch immer wieder anders ausdrückt; und doch ist es derselbe, insofern er immer nur die einzige Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf vernehmbar macht. In einer so verstandenen Korporation der einen Menschheit können „geschichtliche Ausbildungen religiöser Körperschaften nicht belanglos bleiben“¹²⁸. Versteht man die Ermöglichung des Glaubensaktes als Zustimmung zu Gott durch Gott selbst als Gnade, so macht der Akt selber, eingebettet in die Lehre der religiösen Körperschaft, diese Gnade in der Welt vernehmbar¹²⁹. Damit können Religionen als raum-zeitlich gewachsene objektivierte Formen gelten, in denen die Suche des Geschöpfes nach seinem Schöpfer in Freiheit zum Ausdruck kommt.

Dialog und Sakramentalität der Kirche

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass jeder, der seinen Glauben an Gott wie auch immer zum Ausdruck bringt, seine Ausdrucksweise als Stimme in einem Konzert der Pluralität vernehmen kann. Es liegt auf der Hand, dass die Kirche in diesem Konzert der Pluralität eine besondere Rolle spielt, da sie sich in exzellenter Weise von Gott angesprochen weiß. Denn in ihr ist Jesus Christus, der Mensch gewordene Gott, im Heiligen Geist gegenwärtig. Sie ist der Ort und das menschliche Gefüge, in dem sich Gott im Heiligen Geist in der Welt lebendig hält. Ihre Rolle in der Pluralität ist also, die besondere an sie ergangene Zusage der ganzen Welt, der die Zusage Gottes gilt, zugänglich zu machen¹³⁰. Die Kirche hat also durchaus den Charakter einer Stellvertreterin¹³¹. Sie steht auch für andere vor Gott. Im Verhältnis zu diesen betrachtet, befähigt sie die anderen Religionen, auch ihrerseits göltig vor Gott hinzutreten¹³². Damit ist keine Aussage darüber getroffen, ob und wieweit die Religionen Heilswege

Jesu Christi, 19. Mai 1991, zitiert nach: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 102, Bonn 1991, Nr. 80.

¹²⁸ B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma*, 179.

¹²⁹ Vgl. *Ebd.*

¹³⁰ Darin liegt ihre Sakramentalität; vgl. *ebd.*, 166.

¹³¹ Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 357-358, (m. w. N.).

¹³² B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma*, 166; G. GÄDE, *Christus in den Religionen. Der christliche Glauben und die Wahrheit der Religionen*, 161, geht sogar soweit zu behaupten, dass im Lichte Jesu Christi die Wahrheiten anderer Religionen universal verkündbar würden.

sind¹³³. Aber die Kirche bürgt dafür, dass auch in ihnen Heil zugänglich ist. Diese Bürgschaft lässt sich nicht in einer statischen Analyse der dogmatischen Verhältnisstruktur darstellen. Vielmehr ist sie ein wichtiger Bestandteil in der Dynamik des Dialogs. Denn gerade im Dialog stehen ihr andere Ausdrucksweisen gegenüber, die im Dialog mit ihr aus dem Heiligen Geist die Gewissheit ihres eigenen Heils erlangen können¹³⁴.

In Jesus Christus und in der Kirche sind die Liebe und die Gnade Gottes in der Welt wirklich angekommen und drängen über den Ort und die Zeit ihrer Ankunft hinaus in die ganze Welt¹³⁵. Daraus leitet sich die Unruhe ab¹³⁶, das Drängen der Kirche nach außen, die bzw. das sie bewegen muss¹³⁷. Daran wird deutlich, dass der Dialog nicht irgendeine Aktivität der Kirche ist, sondern eine Aktualisierung ihres Seins in der Wahrheit. Im Dialog zeigt sie sich also wahrhaft als Sakrament des Heiles für die Welt¹³⁸.

Elementy teologii dialogu

Streszczenie

Artykuł pokazuje podstawowe elementy istotne dla teologii dialogu międzyreligijnego, która dziś często też bywa nazywana teologią religii. Prezentowane rozumienie dialogu nie ogranicza się do rozumienia go jako dyskursu czy

¹³³ Sie sind es auch nicht ohne weiteres, vgl. B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma*, 166.

¹³⁴ *Ebd.*, 144.

¹³⁵ Vgl. *ebd.*, 188: „Es ereignet sich eine Art Extrapolation der eigenen Begnadung, ist doch das Eigene nur Verwirklichung und Symbol dessen, was für alle gilt. Wie der Geist, aus der in-nergöttlichen *Communio* kommend, zum Fundament der kirchlichen Gemeinschaft wird, um sie mit dem erhöhten Christus zur mystischen Einheit einer einzigen Person zusammenzuschließen, so übersteigt er die Grenzen der Kirche, um die ganze Menschheit zum korporativen ‚Ich‘ des einen Adam zu formen. So bleibt Gnade im wahren Sinn des Wortes proexistent; sie ist immer für andere und für ein größeres Ganzes gegeben.“

¹³⁶ Vgl. *ebd.*, 174: „[Noch fehlt der Kirche] ihre Sabbatruhe (*Hebr* 4,9). Genau das muss sie in eine heilige Unruhe versetzen und zum Dialog treiben!“

¹³⁷ *Mt* 28,19; vgl. *ebd.*, 187.

¹³⁸ *Dialog und Verkündigung* 80. S. auch H.J. POTTMEYER, *Dialog und Wahrheit. Wie Kirche ihre Wahrheit findet und lebt*, in: *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, hg. von A. SCHAVAN, 90-96, hier: 94. Er spricht zu Recht von einem „sakramentalen Charakter“ des Dialogs.

pertraktacji, ale wychodzi od „nowego”, tj. bardziej personalistycznego sposobu myślenia o człowieku i personalistycznego ujmowania jego relacji z Bogiem. Główną rolę w nowych koncepcjach odgrywają soborowe założenia, które widoczne są w koncepcjach dialogu P. Rossano i B. Stubenraucha. Proponowana koncepcja wyjmuje dialog z kontekstu relatywizmu i pluralizmu, dając mu bardziej teologiczne podłoże, ponieważ wiąże go z dialogiczną naturą Boga. Nowa teologia dialogu kształtuje nową eklezjologię, w której Kościół ujmowany jest przede wszystkim jako sakrament zbawienia dla świata.