

Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs

Kaum ein anderes Wort erfreut sich einer vergleichbaren Konjunktur wie der Ausdruck „Dialog“. Er gilt als Markenzeichen einer liberalen Theologie und weltoffenen Kirchenpolitik, die sich den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet fühlt. Wer würde schon bestreiten wollen, daß Dialog und Dialogfähigkeit zum Ausweis der Modernität gehören, selbst wenn manche darin allenfalls einen neuerlichen Anflug von Modernismus erblicken?

Aber wie modern ist die „Modernität“ des Dialoggedankens? Unterstellen wir einmal, daß es geistesgeschichtliche Grundprobleme gibt, die gewissermaßen allgegenwärtig sind, aber nicht immer ausdrücklich thematisiert wurden, dann scheint es nicht aussichtslos zu sein, nach geschichtlichen Vorbildern für den Dialoggedanken zu suchen. Sicher, die philosophische wie theologische Hochkonjunktur des Dialoggedankens ist ein Phänomen unserer Tage; aber das sagt zunächst nicht mehr als dies: Dialog wurde gerade deshalb zum Gegenstand der philosophischen wie theologischen Theorie, weil Praxis und Realität des Dialogs vor enormen Schwierigkeiten standen (und noch stehen). Ein Blick in die Geschichte unseres Jahrhunderts, jede noch so grobe Übersicht über die fundamental gesellschaftlichen Entwicklungen werden diese Vermutung bestätigen. Was bringt jedoch in dieser Angelegenheit ein rückwärtsgewandter Blick? Läuft er nicht Gefahr, mit allzu „modernen“ Erwartungen und Begriffen an eine vergangene Epoche heranzutreten und ihr Antworten abzuverlangen, die sie gar nicht zu geben imstande ist? Diese Frage ist durchaus ernst zu nehmen; und der in ihr sich meldenden Schwierigkeit ist nur zu begegnen, wenn der Rückwärtsblickende ein Zweifaches beachtet: die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit des eigenen Vorbegriffs von Dialog einerseits und eine hermeneutische Offenheit gegenüber den aufzuspürenden begrifflichen (und natürlich geschichtlichen) Zusammenhängen andererseits.

Doch wozu ein rückwärtsgewandter Blick? Die Antwort ist theologischer und dogmatischer Natur: Wenn aufgrund theologiegeschichtlicher Beispiele gezeigt werden kann, daß Dialog wesentlich zum christlichen Glauben gehört, daß wir in der Grammatik dieses Begriffs das Vokabular unseres christlichen Glaubens deklinieren müssen, können wir von einer unausweichlichen Tradition sprechen. Vorausgesetzt wir bleiben im Aufspüren dieser Tradition nicht bloß bei einer Beschreibung von Fakten stehen, sondern bemühen uns gleichzeitig darum, in die Ratio des Aufgespürten zu dringen, ergibt sich eine nicht unbeachtliche Legiti-

mation für das gegenwärtige theologische Bemühen um den Dialoggedanken. Die im folgenden versuchte Auswahl, welche eine weitreichende und daher eigens zu thematisierende philosophische Topologie des Dialoggedankens ausblendet, orientiert sich an theologiegeschichtlichen Marksteinen aus Antike und Mittelalter, meistens an Schriften, die ihrer literarischen Form nach selbst Dialoge sind.

Von zwei im voraus zu bedenkenden Einstellungen war die Rede: Die erste, nämlich die Forderung nach hermeneutischer Offenheit, muß im Durchschreiten der Theologiegeschichte selbst zutage treten; die zweite, ein hilfreicher Vorbegriff von Dialog, ist hier zu klären. Leitmotivisch, das heißt ohne die Festlegung auf das allzu Definitorische einer Definition, soll in Anlehnung an Peter Neuner¹ und Richard Schaeffler² folgende Definition gelten: Dialog ist eine Situation des Gesprächs (im weiten Sinn), die den anderen „sein läßt“, in der die Gesprächspartner sich offen begegnen, sich einer gemeinsamen Grundlage und eines je eigenen identitätsbildenden Standpunkts vergewissern und darüber hinaus gemeinsam an der Wahrheitsfindung interessiert sind – wobei Wahrheit kein verfügbarer Besitz einer Seite ist.

Maßnahmen an der christlichen Antike

Es sind, einigermaßen vergrößernd dargestellt, vier Themenbereiche, die uns in Hinsicht auf das Formalobjekt dieser Untersuchung im Gespräch mit dem Vermächtnis der alten Kirche interessieren sollen: das Dialogische in der frühkirchlichen Verfassungsstruktur, in der Transformation antiker Philosophie, in der Lösung dogmatischer Kernprobleme und in der Gottesbeziehung. Das Dialogische liegt dabei nicht sofort in Reinkultur vor; es ist verflochten in Kommunikations-, Handlungs- und Denkformen, die der eingangs versuchten Definition nicht entsprechen. Trotzdem entwickelt es in dieser Verflechtung seine eigene normative Kraft, die es erst ermöglicht, alles Undialogische als solches wahrzunehmen und zu bewerten.

Das erste hier zu nennende Thema zielt auf die ekklesiologischen Koordinaten in der Theologie der alten Kirche ab. Natürlich ist es nur in einem analogen Sinn möglich, kirchliche Verfassungsstrukturen und Gespräch zusammenzudenken. Aber in diesem analogen Sinn sind die Ansprüche der oben skizzierten Eckpunkte der Definition von zwei Phänomenen her erfüllbar; dem Faktum der Bischofswahl und der synodalen Praxis der alten Kirche.

Das älteste Dokument, das uns ausführlich über das Verfahren einer *Bischofsbestellung* unterrichtet, ist der Erste Clemensbrief³. Es ist dort von einer Bestellung der Gemeindevorsteher durch die Apostel unter Zustimmung der Gemeinde die Rede⁴. Diese Zustimmung der Gemeinde bleibt auch in nachapostolischer Zeit erhalten, in der logischerweise die Rolle der schon Ordinierten und der Vor-

steher der Nachbargemeinden zunimmt, wie etwa die Didache und andere Kirchenordnungen belegen⁵. Namhafte Theologen und Bischöfe wie Cyprian von Karthago oder Augustinus unterstreichen die konstitutive Rolle der Zustimmung des Volkes bei der Besetzung des hohen kirchlichen Amtes⁶. Ist dieses Zusammenwirken der Ordinierten und des Volkes eine Form von Demokratie? Es hängt natürlich davon ab, was man unter Demokratie verstehen soll, wenn man auf diese Frage richtig antworten will. Hält man – wie üblich – den Gedanken der Volkssouveränität für konstitutiv, so wird man diese Frage verneinen müssen. Der Souverän der Kirche ist – in einem nicht bloß bildlichen Sinn – Gott selbst. Die genannte Form des Zusammenwirkens zwischen Volk und Amt entspringt vielmehr der inneren dialogischen Struktur des kirchlichen Amtes. Ohne die Zustimmung jenes Gegenübers, dem es als Dienst zugeordnet ist, gehen sein Wirken und seine Verkündigung ins Leere.

Ein zweites wichtiges Beispiel für dialogische Elemente in der alten Kirche im Zusammenhang mit ekklesiologischen Fragestellungen begegnet uns in der *synodalen Praxis*. Hier ist die nordafrikanische Kirche von besonderer Bedeutung – nicht nur, weil uns von ihr zahlreiche Synodenbeschlüsse überliefert sind, die auf sehr engagierte archivarische Tätigkeit schließen lassen, sondern auch, weil diese Kirche die große Loyalität gegenüber dem Bischof von Rom mit einem starken kirchlichen Selbstbewußtsein verbindet. Dialogisch ist vor allem das Verfahren im Rahmen einer Synode. Wilhelm Geerlings weist ausdrücklich auf den Umstand hin, daß diesem Verfahren offenkundig die Geschäftsordnung des römischen Senats zugrunde lag, also eine in exakte Schritte zergliederte Abstimmungs- und Konsensfindungspraxis, an der die stimmberechtigten Bischöfe gleichberechtigt beteiligt waren⁷. Wir sehen an diesem Beispiel, daß es sich aus der Tradition begründen läßt, daß sich die Kirche nicht zu scheuen braucht, zeitgemäße Formen eines gewissermaßen institutionalisierten Dialogs zu entwickeln, wenn sie dabei amtstheologische Grundkoordinaten nicht aus den Augen verliert. Der Blick in die Geschichte belegt, daß die Kirche Konsensbildungsformen aus der politischen Umwelt zu adaptieren und als Mittel für die theologische Wahrheitsfindung einzusetzen mußte.

Es ist ein großes Verdienst des Frankfurter Theologen Hermann Josef Sieben, diesem synodalen Gedanken von der christlichen Antike bis in die Neuzeit nachgegangen zu sein⁸. Sieben kann überzeugend belegen, wie wichtig der dialogische Gedanke – in der Form des Konzilsgedankens – im Leben der Kirche war und wie unentbehrlich dieses Moment ist.

Wenden wir uns der theologischen Literatur der alten Kirche zu. Hier sollen drei repräsentative Beispiele aus unterschiedlichen Kontexten herausgegriffen werden, um die verschiedenen Aspekte von Dialog zu beleuchten: Justins „Dialog mit dem Juden Tryphon“, Basilius' Schrift „Über den Heiligen Geist“ und Augustinus' „Bekenntnisse“.

Justins Schrift ist ein literarischer Dialog⁹, ein literarisches Genus, das sich im christlichen Bereich vor allem der Inspiration durch die platonischen Dialoge verdankt. Justin, der im Dialog selbst eine Rolle als fiktiver Teilnehmer übernimmt, läßt seinen Gesprächspartner Tryphon als einen Mann auftreten, der sich von einem philosophischen, also argumentativen Gespräch einen Erkenntnisgewinn erhofft. Obwohl der freundliche Beginn des Dialogs schon bald in eine handfeste und keineswegs immer höfliche Auseinandersetzung mündet, sind der Rationalitätsstandard, dem dieser Dialog unterstellt ist, und die christologische Zeichnung, die Justin in den „Apologien“ weiter entfaltet, Indizien für den (im Sinn der eingangs versuchten Definition) dialogischen Charakter. Angesichts der Tatsache etwa, daß auf der Basis des Alten Testaments argumentiert und auf dieser Basis eine Antizipation der christologischen Kernaussagen durch das Alte Testament angedeutet wird, zeigt Justin trotz des vornehmlich apologetischen Impetus ein echtes Interesse an der Position seines Gegenübers und an der Vermittlung seiner eigenen Position in der Weise der Annäherung.

Für diese Schritte ist in den schon erwähnten „Apologien“ die theologische Grundlage gelegt. Hier differenziert Justin am Leitfaden einer Synthese aus stoischer und platonischer Philosophie zwischen dem einen „Logos“, der das ewige Wort Gottes und Weltvernunft in einem ist, und den „Logoi spermatikoi“, den Keimlingen dieser Urvernunft im endlichen, menschlichen Bereich. Justin gesteht davon ausgehend dem Umfeld des Christentums – so etwa der antiken Philosophie – zu, daß hier Keime dieser göttlichen Urvernunft anzutreffen sind und daß dieses Umfeld uns etwas über die Wahrheit Gottes zu sagen hat.

Basilius' Schrift „Über den Heiligen Geist“¹⁰ führt uns mitten hinein in die hochbrisanten dogmatischen Auseinandersetzungen zwischen den ersten beiden Ökumenischen Konzilien. Dabei ging es um die Frage nach der Göttlichkeit des Sohnes und der Göttlichkeit des Geistes. Im Sachproblem treffen wir vor allem auf ein Sprachproblem: Wie sind Göttlichkeit von Sohn und Geist zu artikulieren jenseits einer Auffassung, die davon ausgeht, daß Vater, Sohn und Geist bloße Erscheinungsweisen der einen Gottheit sind, und diesseits einer Drei-Götter-Theologie? Das Konzil von Nizäa hatte 325 mit dem Zentralbegriff „homousios“ (wesensgleich) eine Sprachregelung versucht und damit ein heftiges Rezeptionsproblem ausgelöst. Der genannte Begriff galt als unbiblisch und hatte zudem das Stigma einer häretischen Vergangenheit. *Basilius'* Leistung besteht nun darin, den Glauben an die Gottheit von Sohn und Geist in einer Weise auszusagen, die sie auch für einen gegenüber philosophischer Importware Skeptischen nachvollziehbar, ja vertretbar macht.

Das zentrale Glaubensproblem wird dialogisch gelöst; dabei ist die Kontroverse¹¹ um die Frage, ob *Basilius'* Schrift ein reales Gespräch zugrunde liegt, das von Schnellschreibern protokolliert wurde, letztlich unerheblich. Entscheidend sind Methode, Argumentationsweise und Terminologie. All dies bekundet eine

kultivierte Behutsamkeit in der theologischen Auseinandersetzung, die freilich nicht vor der Härte gegenüber eindeutig häretischen Aussagen zurückschreckt und so gerade den eigenen Standpunkt offenlegt. Gesprächspartner im eigentlichen Sinn sind nicht die Häretiker, sondern jene, die durch die subtilen dogmatischen Diskussionen im Umfeld des Konzils von Nizäa in erhebliche Verwirrung gestürzt worden waren. Natürlich ist Basilius' Vorgehen nicht im vollen Umfang dialogisch, aber es ist alles andere als ein monologisierendes, rein deduktives Entwickeln einer theologischen Theorie, ausgehend von einer starren Terminologie. Das Ziel der argumentativen Bemühungen ist kein theoretischer Selbstzweck, sondern die (Wieder-)Herstellung eines gemeinsamen Fundaments. Das heißt: Es geht im dogmatischen Streit um die Anrede Gottes im Lobpreis.

Lobpreis, Anrede, Dialog mit Gott sind auch Gegenstand unseres dritten Literaturbeispiels. Die „*Confessiones*“ des *Augustinus* beginnen mit einem Lobpreis¹². Die direkt an Gott gerichtete Anrede ist keine bloße Glaubensrhetorik, sondern gehört zur Signatur der Bekenntnisse. Sie sind selbst Dialog, der zum Text geworden ist. In einem nicht bildlichen, sondern begrifflich zutreffenden Sinn darf man hier von einem Zwiegespräch reden. Gott spricht¹³, insofern sich Augustinus als Angeredeter erfährt und bekundet. Daraus läßt sich eine grundsätzliche Einsicht ableiten: Der Dialog mit Gott konstituiert den Menschen als Person. Als Person, als Ansprechpartner Gottes ist er hineingenommen in das trinitarische Leben Gottes. Dieses Leben Gottes ist nämlich selbst das Urbild eines vollkommenen Dialogs, eines kreativen Sprechens, das den anderen sein läßt, weil er ihn ins Sein entläßt.

Gewiß könnten wir aus dem Schrifttum der christlichen Antike eine Vielzahl von ganz anderen Beispielen dialogischen Denkens herausgreifen. Es wäre interessant, etwa bischöfliche Briefwechsel daraufhin zu untersuchen. Die dogmenhermeneutische Relevanz dieser Konversation ist nicht zu unterschätzen. Dennoch mag an dieser Stelle die skizzenhafte Darstellung genügen. Sie verfolgte die Absicht, die verschiedensten Aspekte von Dialog auszuleuchten und ineinander zu spiegeln. So heterogen die genannten Beispiele auch sind, so eindeutig stehen sie in einem Zusammenhang: Dialog gehört in die Mitte des Christseins, er ist Methode und Gegenstand, Voraussetzung und Ziel, weil er nicht nur das Verhältnis zur Mitwelt umgreift, sondern auch der adäquate Ausdruck zur Beschreibung unserer Gottesbeziehung ist.

In dieser Hinsicht stützt sogar die Christologie im Gefolge von Chalzedon, die das Gegenüber der göttlichen und menschlichen Natur in Christus als „unvermischt“ und „ungetrennt“ bezeichnet (DH 302), einen theologischen und ontologischen Dialogbegriff: Dialog als eine Beziehung, die Verschiedenes zusammenbringt, ohne das eine im anderen untergehen zu lassen. Ähnlich auch der Gedanke der „Idiomenkommunikation“, der besagt, daß durch Christus und im Bezug auf Christus die Eigenschaften der einen Natur auch von der anderen Na-

tur ausgesagt werden können. Hier scheint unser Vorbegriff von Dialog fast zu zerspringen; er dringt jedoch in eine ungeheure Tiefe vor, weil er im Christusgeschehen als Dialoggeschehen seinen unvordenklichen Sinn und seinen Höhepunkt findet: Dialog mit Gott nicht nur als approximatives, uneinholbares Geschehen, sondern als geglückte, dauerhafte Beziehung. Und gleichzeitig macht diese Aufgipfelung klar, wieso das Dialogische wesentlich zum Christsein gehört.

Vorbilder aus der mittelalterlichen Theologie

Mittelalterliche Theologie ist durch das Bemühen um ein Höchstmaß an Systematisierung und rationaler Durchdringung des Glaubens gekennzeichnet. Diese Rationalität ist im besten Sinn des Wortes dialogisch. Ein Beispiel hierfür sind die großen „Summen“ namhafter Theologen, deren literarische Form auf einen regen Diskussionsbetrieb innerhalb der Universitäten zurückschließen läßt. Aber auch abseits der großen Linien stoßen wir auf bedenkenswerte Impulse für eine Theologie und Kultur des Dialogs. Drei Themen sollen uns anhand von vier Theologen beschäftigen: das rationale, dialogische Verfahren der Theologie, der Dialog der Religionen und schließlich der Dialog der Konfessionen.

Als Beispiel für dialogisches Denken, wie es der mittelalterliche Universitätsbetrieb in den *Quaestiones* spiegelt, soll ein Artikel aus dem „theologischen Anfängerkurs“ des *Thomas von Aquin* dienen: der erste Artikel der zwölften *Quaestio* aus dem ersten Teil der „*Summa Theologiae*“. Dies nicht so sehr aus inhaltlichen Erwägungen, sondern schlicht, weil Thomas an dieser Stelle auffällig viele Autoritäten für die Lösung seiner Frage gleichsam zum Gespräch bittet. Die Passage kreist um das Problem, ob es dem geschaffenen Intellekt möglich sei, das Wesen Gottes zu schauen. Der Beginn der Erörterung ist mit einer Frage markiert, nicht mit einer These, nicht mit einem Lehrsatz. Der Artikel ist offen angelegt; verschiedene Meinungen werden eingeholt. Unter dem Leitbegriff einer ersten Bestandsaufnahme bezieht sich Thomas auf Autoritäten wie Chrysostomus und Dionysius. Auch philosophische Gedanken werden herangezogen. Einer Kette von Argumenten, die eine negative Beantwortung der Ausgangsfrage nahelegen scheinen, wird ein Zitat aus der Hl. Schrift gegenübergestellt. Damit ist ein Dilemma geschaffen; denn Aussagen, die je für sich ein hohes autoritatives Gewicht besitzen, stehen nunmehr gegeneinander.

Die gleichgewichtende Gegenüberstellung sich widersprechender Sentenzen von Kirchenlehrern und Heiliger Schrift treffen wir bereits bei Abaelard. Und wie bei Abaelard kann der Ausweg aus dem durch widersprüchliche Aussagen geschaffenen Dilemma nicht durch einen Autoritätsbeweis versucht werden, sondern nur durch die Kraft der Vernunft. Thomas löst das angezeigte Problem durch eine streng logisch verfahrenende, differenzierende Argumentation („*distinc-*

tio“). In zusätzlichen Anmerkungen versucht er den Ort jener Aussagen, die eine negative Beantwortung der Ausgangsfrage nahelegten, zu finden. Er zeigt, worauf sich diese Gegenpositionen beziehen und relativiert sie auf eine höhere Synthese hin, ohne sie dadurch zu verstellen oder gewaltsam in seine Lösung einzuverleiben. Sie behalten ihre argumentative Kraft im Bezug auf einen bestimmten Diskussionszusammenhang, der durch die Distinktion festgestellt wurde.

Inwieweit ist dieses Verfahren dialogisch? Sicher nicht in der Weise, daß der literarischen Form unmittelbar ein wirklicher Dialog vorausliegen würde, wenngleich die angeführte theologische Frage im Rahmen des Lehrbetriebs sicher in ähnlicher Weise erörtert wurde. Das Prädikat „dialogisch“ ist jedoch gerade deswegen angebracht, weil hier verschiedene Standpunkte in einer Weise ins Gespräch gebracht werden, wie sie den eingangs formulierten Kriterien entspricht: das Gespräch ist offen, es gibt keine Herrschaftsverhältnisse, die den Versuch einer gemeinsamen Wahrheitsfindung gefährden würden, weil nicht Autorität, sondern die Vernunft (freilich eine vom Glauben geleitete Vernunft, eine „ratio fidei“) als Ermöglichungsbedingung sinnvollen Dialogs das Verfahren bestimmt. Die Verortung der Einwände in den Anmerkungen spricht für die Einheit stiftende Kraft dieses Dialogs, der nicht in einen faulen Kompromiß, sondern – um hier an Hegels spekulativen Satz anzuknüpfen – in eine höhere Synthese mündet, in der These und Antithese im dreifachen Sinn des Wortes (verneinend, bewahrend und hinaufhebend) aufgehoben sind.

Aus dem eben Beobachteten ließe sich somit folgende Forderung ableiten: Theologischer Dialog muß sich durch ein Vermögen zur umfassenden Synthese auszeichnen. Dieser Dialog schafft eine „Regionalisierung“ des im Dialog zum Thema werdenden Seins. In ihren Regionen erhalten die unterschiedlichen, den Dialog forcierenden Standpunkte ihren bleibenden Ort. Maßstab des Dialogs ist die vernunftgeleitete Wahrheitsfindung, nicht der Versuch nicht-herrschaftsfreier Einverleibung oder Bemächtigung.

Aber ist diese Forderung nach einer umfassenden Synthese oder, nennen wir wenigstens die Voraussetzung dafür, nach einer umfassenden Gesprächsebene nicht doch bloß ein Wunschdenken? Mag sich das Geforderte noch im Binnenraum des Christentums (sagen wir es genauer: einer christlichen Konfession) einlösen lassen, so wird das doch kaum im Blick auf andere Religionen gelten. Um so erstaunlicher ist es, daß wir mit Peter Abaelard und Nikolaus von Kues auf zwei mittelalterliche Theologen treffen, die auch der Möglichkeit des *interreligiösen Dialogs* nachgegangen sind.

Peter Abaelards „Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“¹⁴ ist ein bemerkenswertes, wenn auch Fragment gebliebenes Werk aus dem Jahr 1141. Welchen besonderen Rang es hat, wird deutlich, wenn man sich die Zeitumstände vergegenwärtigt. Es ist das Jahrhundert des zweiten und dritten Kreuzzugs, das die Auseinandersetzung mit der islamischen Religion

nicht mit Worten, sondern mit Waffen führte; es ist die Zeit der Judenpogrome und des theologischen Antijudaismus. Abaelard selbst schreibt seinen religionsphilosophischen Dialog in Klosterhaft und unterliegt einem Publikations- und Redeverbot. Exemplare seiner Schriften werden verbrannt. Haft und Redeverbot hatte die Synode von Sens (1140) auf das Betreiben seines Intimfeindes Bernhard von Clairvaux über Abaelard verhängt. Bedenkt man diese Umstände, so zeigt sich der religionsphilosophisch tolerante „Dialogus“ als Produkt eines couragierten Appells an die Vernunft und an die Dialogfähigkeit, die den Irrationalismen der Intoleranz massiv entgegentritt.

Dieser Dialog ist als nächtliche Vision des Verfassers verkleidet: Drei Männer gesellen sich zu Abaelard; sie geben sich als Monotheisten unterschiedlicher Prägung zu erkennen: Ein Heide (Philosoph), ein Jude und ein Christ bitten den „Visionär“ um einen Richterspruch in der Auseinandersetzung dieser drei Formen des Monotheismus. Im Verlauf des Gesprächs, dessen visionärer Zeuge und Richter Abaelard ist, übernimmt der heidnische Philosoph – er hat die im 12. Jahrhundert bekannten Werke von Platon und Aristoteles gründlich studiert, wie man merkt – die Rolle des Fragenden. Seine Grundprobleme ließen sich etwa folgendermaßen formulieren: Warum stützen sich Juden und Christen auf ein über das natürliche Sittengesetz hinausgehendes und sich auf Offenbarung (genauer: auf bestimmte Schriften) berufendes Gesetz? Sind die Juden nicht töricht, sind die Christen nicht verrückt?¹⁵

An erster Stelle antwortet der Jude; es ist ein bemerkenswerter Ton, den Abaelard in der Kennzeichnung dieses Gesprächsteilnehmers anschlägt: Der Jude nimmt als erster Redner gewissermaßen einen Ehrenplatz ein; er spricht für ein Volk, das von sich sagen kann, es sei das erste gewesen, das zum Glauben an Gott gefunden hat. Der im „Dialogus“ sprechende Jude nennt den anwesenden Christen „frater vero iste“¹⁶ – seinen Bruder. Das alles sind Signale, die von der Offenheit und Toleranz des Dialogs zeugen: Ähnliches gilt für den Fortgang des Dialogs: Weder Christ noch Jude noch Philosoph werden gezwungen, ihre jeweilige Position zu verlassen; sie sind miteinander in einen argumentativen und in der Sache gewiß auch schonungslosen Austausch getreten.

Aber dieser Austausch verlangt keine Konversion. Im Gegenteil, es wird sogar ein Argument für den internen Verpflichtungs- und Gewißheitsgrad eines Standpunkts bzw. einer religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung angeführt. Dem Juden in den Mund legend zeigt Abaelard, warum das Verharren in einer Glaubensüberzeugung ein Kennzeichen des Glaubens ist, warum es keinen externen Standpunkt gibt, von dem aus dieses Beharrungsvermögen als unvernünftig und töricht verurteilt werden dürfte: Aus der Perspektive eines Glaubenden ist der Glaube selbst Gesetz, das, über Generationen tradiert, als gottgegeben anzusehen ist. Kann man aus diesem Gefüge ausbrechen, wenn man überzeugt ist, daß es sich bei diesem Gesetz um den Weg zum Heil handelt? Nimmt dieses Gesetz

nicht so sehr in die Pflicht und ist das Vertrauen in die Gemeinschaft mit den Mitgläubenden nicht so groß, daß die Frage nach der Wahrheit des Glaubens nicht unabhängig davon gestellt werden könnte?¹⁷

Soll es um ein vernünftiges Gespräch verschiedener Religionen und Weltanschauungen gehen, dann wird dieser Dialog nicht als eine Auseinandersetzung über kognitive Ansprüche einer jeweiligen Position zu führen sein. Das Gespräch hat ein anderes Thema: Die Wahrheit einer Überzeugung ist keine bloß theoretische, bloß beschreibende Darstellung eines als wirklich behaupteten Sachverhalts. Um die Wirklichkeit von Sachverhalten geht es hier zunächst nicht; es geht vielmehr um die ethische Dimension des Glaubens, der Religion; im Zentrum steht der Begriff „lex“, Gesetz. Maßstab der Diskursfähigkeit eines Gesprächspartners ist die ethische Relevanz seiner Position. Jede Position darf in einen Dialog eintreten, wenn und nur wenn sie zeigen kann, inwieweit es ihr um das Gute, das höchste Gut geht. In dieser Frage konvergieren theoretische und praktische Vernunft; im Guten findet die Theorie ihren inneren Maßstab.

In Abaelards „Dialogus“ scheitert allerdings der Jude an diesem Maßstab; er kann die Universalisierungsfähigkeit des jüdischen Gesetzes nicht nachweisen und somit ein wichtiges Kriterium ethischen Sollens nicht erfüllen. Anders der Christ. Ihm gelingt in verwinkelten Diskussionen der Nachweis, daß das christliche Gesetz die Kriterien einer vollkommenen und konsistenten Ethik erfüllen kann, daß er in der Sprache des christlichen Glaubens auf die Fragen: Was ist das höchste Gut?, Was ist Tugend?, Was ist Glück? konsistent antworten und Wege zur Universalisierung der Normen des christlichen Sittengesetzes weisen kann. Es gelingt ihm der Nachweis, daß das Christentum vernünftig ist.

Trotz des abrupten Endes und trotz der Tatsache, daß manche Fragen offengeblieben sind, hat Abaelard im „Dialogus“ eine nicht hoch genug zu schätzende Grunddimension eines Dialogs – das gilt eigentlich für alle seine Ebenen – formuliert. Dialog hat eine Grundausrichtung, eine Art transzendentaler Fragestellung, in der in besonderer Weise Form, Ablauf, Inhalt und Erkenntnisinteresse des Dialogs zusammenfallen: in der Frage nach dem Guten, nach den ethischen Konsequenzen und der ethischen Relevanz der miteinander ins Gespräch gebrachten Positionen. Über die Legitimität einer Position entscheidet zunächst ihre „Gutheit“.

Die im Dialog aufgeworfene Frage nach dem Guten drängt freilich weiter zur Frage nach der Wahrheit. Interreligiöser Dialog ist kein bloß zweckdienliches Übereinkommen in praktischer Absicht. Einen eindrücklichen Beleg für diese Behauptung finden wir in Nikolaus von Kues' Dialog „De pace fidei“¹⁸, entstanden etwa um 1453. Dieser literarische, fingierte Dialog ist ebenfalls ein beeindruckendes Werk. Cusanus hat den Fall Konstantinopels vor Augen; trotzdem oder gerade deswegen schreibt er einen Dialog, der die am Anfang des 15. Jahrhunderts bekannten Völker, Nationen und Religionen – vertreten jeweils durch

einen ihrer Weisen – vor dem Angesicht Gottes in ein Gespräch bringt und zur Toleranz mahnt. Die cusanische Vision trägt die Zeichnung eines alttestamentlichen Bildes, das von einer Völkerwallfahrt spricht. Dennoch geht es bei diesem Treffen der Völker nicht um den Lobpreis Gottes, sondern um Wahrheitsfindung, um Erkenntnis; beides ergibt sich aus dem Dialog mit Gott dem Vater, mit Gott dem Sohn, und mit vom Vater benannten Stellvertretern, nämlich den Apostelfürsten Petrus und Paulus. Was wir hier vor uns haben, ist also nicht so sehr die Vision eines Gesprächs der Völker, sondern die Vision eines Dialogs jedes einzelnen Volkes mit Gott, aus dem sich die friedliche Einheit der Völker und Religionen miteinander ergibt.

Der fiktive Berichterstatter des Dialogs erzählt von seiner Entrückung. Dies und der oben genannte Schauplatz sind Hinweise auf die Ansprüche, die „De pace fidei“ erhebt: Es ist gleichsam die Perspektive des Hegelschen absoluten Wissens, aus der heraus der fiktive Berichterstatter das Gespräch der Völker mit Gott beschreibt. Das Absolute wird in seinem inkarnierten Wort selbst zum Begriff. Das belegt vor allem die christologische Signatur, die „De pace fidei“ aufweist. Das Begriffwerden des Absoluten erlaubt das Begreifen der verschiedenen Weisen der Gegenwart des Absoluten im Nichtabsoluten. Kurz: Aus der Perspektive des absoluten Wissens kann die scheinbar disparate Vielheit der Völker und Religionen in eine echte Einheit vermittelt werden. Es ist die Einheit des Begreifens. Das demonstriert Cusanus in höchst spekulativer Weise, wenn er Trinitätstheologie, Christologie und Sakramentenlehre rational zu durchdringen und mit den Axiomen anderer Religionen ins Gespräch zu bringen versucht. So entwickelt er, um nur das erste und auch wichtigste Beispiel zu nennen, die Trinitätslehre aus dem von strengen Monotheisten – im Dialog sind sie als Juden und Mohammedaner gekennzeichnet – eingeworfenen Begriff Einheit. Die Einheit Gottes ist von der im Bereich des Endlichen anzutreffenden Einheit unterschieden durch die Gleichheit des Geeinten und durch die Verknüpfung von Einheit und Gleichheit dergestalt, daß in Gott der andere nicht das Verschiedene ist, sondern ebenfalls Gott¹⁹.

Mit der Entfaltung des christlichen, trinitarischen Gottesbegriffs aus dem Leitmotiv des Dialogs – eines jeden Dialogs –, nämlich aus dem Begriff der Einheit, kann im Grunde vom Dialog das Höchste gesagt werden, was zu sagen ist: Die Grammatik von Dialog ist trinitarisch. Das Christentum beansprucht einen Dialogbegriff, der die Vielheit nicht nivelliert, sondern in eine verknüpfende Einheit bringt. Garant für diese Fähigkeit ist Gott selbst, der kein monologisierender, sondern ein trinitarischer Gott ist. Von ihm her läßt sich das Urbild einer Einheit gewinnen, die das andere nicht ausgrenzt, sondern einschließt, verbindet und die im anderen, mag es unter menschlich-begrenzter Hinsicht noch so disparat erscheinen, in der Kraft der Verknüpfung des Hl. Geistes das gleiche zu erkennen vermag.

Gleichzeitig wirft Cusanus auch einen Blick auf die Rolle und Aufgabe der Kirche, insbesondere des Lehramts, wenn er in „De pace fidei“ Petrus und Paulus als Stellvertreter des ewigen Wortes auftreten läßt: Sie sind Hüter jener trinitarischen Grammatik der Liebe, Zeugen göttlicher Weisheit und Güte, Gestalter einer das andere und den anderen nicht vereinnahmenden Einheit.

Ist die Kirche in ihrer Geschichte dieser Aufgabe gerecht geworden? Hüterin einer solchen Grammatik zu sein, das erfordert Fürsorge, Schutz, Bezugnahme zum Vokabular der Zeit, in der die Kirche lebt; gemeint ist mit diesem Ausdruck dagegen nicht ein monologisierendes, taubes, indoktrinierendes Bewahrenwollen. Angesichts der schuldhaft verspielten Einheit der Christen zeigt sich, wie unabdingbar Dialog ist. Doch welcher inneren Logik soll ein Dialog zwischen den widerstreitenden Konfessionen folgen? Wolfgang Beinert verweist in seinem Beitrag im Handbuch der Ökumenik auf Methoden, die – realisiert im Zeitalter der Konfessionsbildung – zwar ein friedfertiges (irenisches) Gespräch anzielen, aber im strengen Sinn nicht dialogisch sind. So überspringen die Methoden der Reduktion, der Spiritualisierung und Harmonisierung von Bekenntnisaussagen die Ausgangssituation und Identität der miteinander ins Gespräch zu bringenden Positionen²⁰. Wie aber anders?

Eine bedenkenswerte Antwort erhalten wir in den „Dialogi“ des nicht sehr bekannten Theologen *Anselm von Havelberg* (1099–1158). Das zweite und dritte Buch seiner „Dialogi“ reflektiert öffentliche Diskussionen, die Anselm als Gesandter des deutschen Königs am byzantinischen Hof mit dem Erzbischof Nechites von Nikomedien führte. Das erste Buch, auf das es uns besonders ankommt, formuliert eine bemerkenswerte Perspektive: Ausgangspunkt für die Frage nach dem Gegenüber der Konfessionen ist die Betrachtung der Vielfalt in der Kirche; damit ist bereits ein wichtiges Fundament gelegt. Denn das Problem der Mehrzahl und Gegenläufigkeit christlicher Bekenntnisse wird in den allgemeineren Zusammenhang der Frage nach der Berechtigung von Vielfalt und Pluriformität in der Kirche gestellt²¹. Sein Lösungsweg: Die Einheit im Glauben schließt Vielfalt nicht aus, vielmehr verweist die Vielfalt der „consuetudines“, der Gepflogenheiten, in der Kirche auf die Fülle und den Reichtum des Glaubens, auf die Lebendigkeit der Kirche und die Kraft des in ihr wirkenden schöpferischen Gottesgeistes.

Die Vermittlung von Einheit und Vielheit erfolgt bei Anselm durch eine Theologie der Geschichte; eine allegorische Auslegung der Apokalypse gestattet es ihm, verschiedene Phasen und Stadien dieser Geschichte voneinander abzuheben und gleichzeitig den Sinn einer bestimmten Entwicklung darzulegen. Auch wenn wir ihm in Details dieser Deutung nicht mehr zustimmen können, so ist doch seine Grundthese von bleibender Bedeutung: Das eigentliche Subjekt der Kirchengeschichte ist der in ihr wirkende Gottesgeist. Gott bedient sich der Veränderung und der Vielfalt im Sinn einer Pädagogik, die darauf angelegt ist, die Men-

schen an ihr eschatologisches Ziel zu führen²². Es gilt zu unterscheiden, wo Verschiedenheit ein Ausdruck der Vitalität der Kirche und der Kreativität der Offenbarung ist, und wo Verschiedenheit als Minus auf das Konto der Einheit des Glaubens zu verbuchen ist. Der ökumenische Dialog hat dann, berücksichtigt er diese Unterscheidung, eine prinzipiell zweifache Ausrichtung: Er ist progressiv, weil er die miteinander ins Gespräch gebrachten Kirchen wechselseitig bereichert und eine auf die Fülle Gottes vorgreifende schöpferische Dynamik der Offenbarung Gottes zum Ausdruck bringt; und er ist konservativ, wenn er sich bemüht, in allen und trotz aller Divergenzen die Einheit des Glaubens sicherzustellen.

Für diesen zweiten Aspekt finden wir ein ausführliches Beispiel im zweiten und dritten Buch der „Dialogi“ des Anselm von Havelberg. Hier sind alle theologischen Kontroversthemata der damaligen Zeit genannt, aber auch geordnet entsprechend einer Hierarchie der Wahrheiten. So stehen Fragen zum Gottesbegriff vor den Themen der Sakramentenlehre und diese wiederum vor primatstheologischen Fragen²³. Alle mit diesen Themen zusammenhängenden Fragen werden im Gespräch zwischen Nechites und Anselm nicht wegreduziert, harmonisiert oder spiritualisiert, im Gegenteil: Sie werden in manchmal schonungsloser Gründlichkeit und Detailkenntnis benannt und ausführlich erörtert. Diese Erörterung legt gleichzeitig die Rationalitätsstandards eines ökumenischen Dialogs offen und nennt nicht nur die Instanzen gemeinsamer theologischer Wahrheitsfindung, sondern dokumentiert auch einen kreativen Umgang mit diesen Instanzen. Schrift und Tradition werden in einer streng rationalen Argumentation ins Spiel gebracht; mittels Distinktionen wird Ort und Reichweite orthodoxer und katholischer Axiome gesucht, in den Divergenzen wiederum werden der größte gemeinsame Nenner und die einheitsstiftenden Grundsätze des christlichen Glaubens eruiert. So ist es kein Wunder, daß am Horizont der „Dialogi“ die Einheit der Kirchen dämmert, die zugleich in den Wunsch einmündet nach einem großen, institutionellen Dialog, nämlich einem wahrhaft ökumenischen Konzil²⁴.

Wir hätten in diesem eher beiläufig sammelnden Durchgang gewiß genauer sein können; die Theologiegeschichte ist reichhaltig genug, um Elemente zu finden die sich zu einem exakteren Begriff von Dialog fügen als dem, der hier aufgespürt wurde. Dennoch konnten vielleicht auch diese wenigen Beispiele von der Wichtigkeit des Dialogischen in Kirche und Theologie zeugen. Vielleicht ist es sogar gestattet, von einer dialogischen Tradition in der Kirche zu sprechen. Jedenfalls ist Dialog kein im Modernismusverdacht stehendes Unwort; wer das behauptet, verkennet seine fundamentale theologische Bedeutung genauso wie derjenige, der mit diesem Begriff einer innerkirchlichen Oppositionspolitik den Weg bahnen möchte. Dialog ist, wie diese Ausführungen in verschiedenen Anläufen zu zeigen versuchten, die Gestalt, wie der christliche Gottesglaube in der Welt greifbar und plausibel gemacht werden kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ P. Neuner, Das Dialogmotiv in d. Lehre d. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 49 u. A. 9.
- ² R. Schaeffler, Wahrheit, Dialog u. Entscheidung, in: Dialog aus der Mitte chr. Theologie, hg. v. A. Bsteh (Mödling 1987) 13–42.
- ³ W. Geerlings, Dialog, Strukturen in d. Alten Kirche, in: A. 1, 73; vgl. FC 15.
- ⁴ Clem. 44, 3 (FC 15, 173). ⁵ Didache 15, 1 (FC 1, 135). ⁶ Geerlings (A. 3) 75–81. ⁷ Ebd. 84–88.
- ⁸ H. J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Stud. zur Gesch. d. Konzilsidee (Paderborn 1996).
- ⁹ Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon (BKV, Bd. 33).
- ¹⁰ Basilius, Über den Hl. Geist (FC 12).
- ¹¹ H. Dörries, De Spiritu Sancto. Der Beitrag d. Basilius zum Abschluß d. trinitar. Dogmas (Göttingen 1956); V. H. Drecoll, Die Entwicklung d. Trinitätslehre des Basilius v. Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner 182–212.
- ¹² Augustinus, Conf. I, 1.
- ¹³ Zu einem Begriff vom Sprechen Gottes: N. Woltersdorff, Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks (Cambridge 1995).
- ¹⁴ Peter Abaelard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden u. eines Christen (Frankfurt 1995).
- ¹⁵ Abaelard, Dial. 10. ¹⁶ Ebd. 20. ¹⁷ Ebd. 24.
- ¹⁸ Nikolaus v. Kues, De pace fidei. Der Friede im Glauben, in: Philos.-theol. Schr., Bd. 3 (Wien 1967) 705–797.
- ¹⁹ Ebd. VIII, 6, S. 737.
- ²⁰ W. Beinert, Der ökum. Dialog als Einübung in die Klärung theol. Differenzen, in: HÖ III, 1, 69–72.
- ²¹ Anselm v. Havelberg, Dialogi I, 1 (PL 188, 1139 B–1141 C).
- ²² Ebd. I, 2; 7–13 (PL 188, 1143 C–1144 C; 1149 B–1160 C).
- ²³ Ebd. II; III (PL 188, M 59 D–1248 B).
- ²⁴ Ebd. III, 19; 22 (PL 188 1240 D; 1247 B–1248 B).