

Mission und Dialog

Ansätze für ein kommunikatives
Missionsverständnis

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Mission im Dialog

von Klaus Krämer

1. Zum Verhältnis von Mission und Dialog

Unternimmt man den Versuch, das Verhältnis zwischen Mission und Dialog zu bestimmen, so stößt man zunächst auf die grundlegende Schwierigkeit, dass beide Begriffe ihrem Inhalt nach nicht eindeutig geklärt sind und sich als ausgesprochen komplex erweisen.¹ Dabei lassen sich zunächst zwei verschiedene Bedeutungsebenen unterscheiden: Mission und Dialog bezeichnen zunächst eine bestimmte Kommunikationsform – wobei beim Dialog der Akzent auf der gleichrangigen Wechselseitigkeit der Kommunikation liegt, während bei der Mission das Werben für eine bestimmte inhaltliche Position im Vordergrund steht. Auf der zweiten Bedeutungsebene drückt sich in beiden Kommunikationsformen eine bestimmte Grundhaltung aus. Beide Bedeutungsebenen sind untrennbar miteinander verbunden und doch voneinander zu unterscheiden. Beide Begriffe haben ihre eigene Geschichte: Während »Mission« ein genuin christlicher Begriff ist, der als terminus technicus die Wahrnehmung der christlichen Sendung im weltweiten Kontext bezeichnet, stammt der Dialogbegriff aus der griechischen Philosophie und gelangte auf dem Wege eines vielstufigen Rezeptionsprozesses in den christlich-theologischen Kontext.

Die Kommunikationsform des Dialogs bezeichnet ein ernsthaftes und zielgerichtetes Gespräch, bei dem die Gesprächspartner grundsätzlich gleichberechtigt sind. Ein Dialog lebt von der Wechselseitigkeit von Rede und Erwiderung. Er besteht im Austausch von Argu-

¹ Zum Verhältnis von Mission und Dialog vgl. Klaus Krämer, *Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission*, Ostfildern 2012. Der vorliegende Beitrag will Grundthesen der umfassenderen Arbeit als Diskussionsbeitrag zusammenfassen.

menten, Erfahrungen und Sichtweisen. Er zielt auf Verständigung, Klärung und Konsens. Ein Dialog kann verschiedene Ziele verfolgen: Er kann dem gegenseitigen Kennenlernen dienen. Er kann ein hilfreiches Instrument zur Lösung sozialer Probleme in einer pluralistischen Gesellschaft sein. Er kann sich aber auch – wie beim Dialog der Religionen – auf unterschiedliche Wahrheitsansprüche beziehen, die im Rahmen eines Diskurses miteinander ins Gespräch gebracht werden. Vor allem diese letzte Form des Dialogs ist in ihrem Verhältnis zur Mission im Folgenden zu klären.

Der Missionsbegriff wird seit der Neuzeit als *terminus technicus* für die Ausbreitung des christlichen Glaubens unter Nichtchristen verwendet.² In einem daraus abgeleiteten Sinn kann er auch auf vergleichbare Aktivitäten anderer Religionen übertragen werden. Eine solche religionsphänomenologische Definition des Missionsbegriffs kann auf fünf Elemente hin konkretisiert werden: Mission ist demnach (1) ein geplantes, methodisches und organisiertes Vorgehen, (2) um andere für die eigene Glaubensüberzeugung zu gewinnen und (3) sie zum Eintritt in die Glaubensgemeinschaft zu bewegen, (4) weil man selbst von der Wahrheit des eigenen Glaubens überzeugt ist und (5) deren Bejahung auch im objektiven Interesse des Adressaten liegt.

Die theologische Diskussion um das Verhältnis von Mission und Dialog begann mit der Entwicklung eines neuen Missionsverständnisses und einer neuen Verhältnisbestimmung des Christentums gegenüber den anderen Religionen durch das Zweite Vatikanische Konzil. Die positive Würdigung von allem, was in den anderen Religionen »wahr und heilig« ist³ und die Anerkennung der grundsätz-

² Zur Begriffsgeschichte vgl. Giancarlo Collet, »Zum Missionsverständnis der katholischen Kirche«, in: Christoph Dahling-Sander et al. (Hrsg.), *Leitfaden ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, S. 130–135.

³ Das Zweite Vatikanische Konzil, *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* »*Nostra aetate*«, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompandium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, Freiburg i. Br. 1982, S. 356, Nr. 2.

lichen Heilsmöglichkeit auch für Nichtchristen haben den interreligiösen Dialog grundgelegt und zur Notwendigkeit einer neuen Begründung der missionarischen Tätigkeit der Kirche geführt.⁴ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist darüber hinaus die Überzeugung gewachsen, dass der Friede unter den Nationen in wesentlicher Weise durch einen intensiven geführten Dialog zwischen den Religionen gefördert werden kann.⁵ Gefährdungen für den Weltfrieden gehen hingegen nicht zuletzt von fundamentalistischen Tendenzen in allen Weltreligionen aus, die oftmals von Intoleranz und Gewaltbereitschaft geprägt sind und das Anliegen der Mission zu diskreditieren drohen. Neue Aktualität bekam die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Dialog in der Diskussion über eine Theologie der Religionen und insbesondere die Auseinandersetzung um die Positionen der pluralistischen Religionstheorie.⁶ Die in diesem Zusammenhang entwickelte Unterscheidung zwischen einem exklusivistischen, einem inklusivistischen und einem pluralistischen Modell kann für unsere Fragestellung durchaus hilfreich sein, um eine erste schematische Verhältnisbestimmung von Mission und Dialog vorzunehmen.

Im exklusivistischen Modell fühlt sich der Dialogpartner ausschließlich und uneingeschränkt »im Besitz der absoluten Wahrheit«. Diese subjektive Gewissheit stellt in sich ein starkes Motiv zur Mission dar. Mission richtet sich hier vor allem darauf, die absolute Wahrheit möglichst unverfälscht zu den anderen Menschen zu bringen. Eine solche Haltung schließt einen Dialog – zumindest

⁴ Vgl. dazu Karl Rahner, »Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche«, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln 1970, S. 498–515.

⁵ Vgl. dazu Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. den Überblick im Forschungsbericht von Hans Jürgen Münk, »Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen«, in: ders. / Michael Durst, *Christliche Theologie und Weltreligionen*, Freiburg (Schweiz) 2003, S. 160–238, insb. S. 202–212.

⁶ Zu den Grundpositionen der pluralistischen Religionstheorie vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen – Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

insofern er sich auf den Glaubensinhalt als solchen richtet – weitgehend aus, da schon die hypothetische Möglichkeit einer Modifikation oder Korrektur der eigenen Position als abzulehnende Relativierung verstanden würde. Ein Dialog über die Glaubenspositionen kommt hier allenfalls als didaktische Methode in Frage, die zu höherer Einsicht hinführen soll.

Im inklusivistischen Modell fühlt sich der Dialogpartner zwar ebenfalls der – in seiner eigenen Religion repräsentierten – absoluten, alle Menschen angehenden Wahrheit verpflichtet. Er rechnet aber damit, dass Spuren dieser Wahrheit auch in den anderen Religionen und Kulturen anzutreffen sind und dass er selbst noch tiefer in die Wahrheit eindringen kann, ohne dass die grundsätzliche Priorität des eigenen Anspruchs für ihn dadurch in Frage gestellt werden müsste. Die Notwendigkeit der Mission folgt auch hier aus der grundsätzlichen Verpflichtung, allen Menschen die ganze und umfassende Wahrheit zugänglich zu machen. Zugleich ist ein Dialog möglich, in dem sich die Partner gegenseitig kennen lernen und bereichern können. Er kann dazu dienen, selbst tiefer in die Wahrheit einzudringen – ohne dass damit gerechnet wird, dass diese in ganz grundlegender Weise neu formuliert werden müsste.

Das pluralistische Modell geht davon aus, dass keine am Dialog beteiligte Seite für sich in Anspruch nehmen kann, im Besitz der ganzen Wahrheit zu sein. Alle haben auf ihre vorläufige, geschichtlich und kulturell bedingte Art Anteil an ihr. Der Dialog dient allen dazu, der Wahrheit näher zu kommen. Er tritt in gewisser Weise an die Stelle der Mission. Den anderen gezielt zur Übernahme der eigenen Position bewegen zu wollen, würde innerhalb dieses Modells als eine unreflektierte oder unaufgeklärte Haltung gelten. Zwar hat jeder seinen Standpunkt einzubringen und ist auch berechtigt, für ihn zu werben. Der ergebnisoffene Dialog ist hier jedoch der gebotene Weg, um sich der alles umfassenden übergeordneten Wahrheit immer mehr anzunähern.

Nur innerhalb des inklusivistischen Ansatzes lässt sich die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Dialog ernsthaft stellen. Für den Exklusivisten ist sie zugunsten einer mehr oder weniger kom-

promisslosen Mission, für den Pluralisten zugunsten des Dialogs entschieden. Die Diskussion über die Pluralistische Religionstheorie hat deutlich gezeigt, dass sich die Grundpositionen letztlich an der christologischen Frage entscheiden: Ist mit dem in der christlichen Tradition herausgebildeten theologischen Verständnis von Person und Bedeutung Jesu Christi eine positive Würdigung anderer Religionen überhaupt möglich? Die Antwort auf diese Frage verdichtet sich in dem Vorschlag die traditionelle konstitutive Christologie durch eine repräsentative Christologie zu ersetzen. So plädiert etwa P. Knitter dafür, dass Jesus von Nazareth zwar nach wie vor als Manifestation des universalen Logos verstanden werden kann, allerdings dergestalt, dass dadurch andere geschichtliche Offenbarungsgestaltung des Logos als gleichwertig anerkannt werden können.⁷ Mit Recht ist jedoch an diesem Ansatz einer repräsentativen Christologie kritisiert worden, dass sie für den Dialog mit anderen Religionen das zentrale Identitätsmoment des christlichen Glaubens aufzugeben bereit ist. So besteht der christologische Grundkonsens aller christlichen Kirchen darin, dass »sich der eine und einzige Gott in Jesus Christus geschichtlich einmalig, aber ganz endgültig und rückhaltlos selbst mitgeteilt hat«⁸. Fraglich ist jedoch, ob die von Vertretern der pluralistischen Religionstheologie vertretene These, wonach ein Festhalten an der konstitutiven Bedeutung Jesu Christi für das Heil aller Menschen einen vorurteilsfreien Dialog mit den nichtchristlichen Religionen von vornherein unmöglich mache, der Sache nach überhaupt zutreffend ist. Von daher soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, inwieweit das Streben nach einem aufrichtigen und wahrhaftigen Dialog in der Mitte des Glaubens selbst verankert ist.

⁷ Vgl. Paul Knitter, »Religion und Befreiung. Soteriozentrik als Antwort an die Kritiker«, in: Reinhold Bernhardt (Hrsg.), *Horizontüberschreitungen*, Gütersloh 1991, S. 203–219.

⁸ Walter Kasper, »Einzigkeit und Universalität Jesu Christi«, in: Klaus Krämer / Ansgar Paus (Hrsg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*, Freiburg 2000, 146–157, S. 155.

2. Biblische und systematische Grundlagen eines theologischen Dialogbegriffs

In einem zweiten Schritt sollen daher nun die biblischen Schriften daraufhin untersucht werden, ob sich in ihnen Anhaltspunkte für ein dialogisches Verständnis der Beziehung des Menschen zu Gott entdecken lassen, die maßgebenden Charakter für die Vermittlung dieses Glaubens besitzen können. Gefragt wird also nach einem biblisch begründeten und theologisch verantworteten Dialogbegriff.

Die Heilsgeschichte als Heilsdialog Gottes mit den Menschen

Ein Blick in die biblischen Schriften zeigt in der Tat ein zutiefst dialogisch strukturiertes Gottesverhältnis. Gott spricht Menschen in ihrer jeweiligen Lebenssituation an, ruft sie heraus und sendet sie zu ganz konkreten Aufgaben. Der Mensch redet und rechnet mit Gott. Er ruft ihn an in der Not und wendet sich an ihn mit ganz konkreten Bitten.

Die dialogische Grundstruktur, die das Verhältnis des Volkes Israels zu seinem Gott bestimmt, wird in besonderer Weise am Exodusgeschehen selbst deutlich. Gott erweist sich hier als der Retter seines Volkes, der die Not seines Volkes erkennt und Israel aus der Knechtschaft Ägyptens befreit, indem er den Hilferuf der Israeliten hört und mit der Rettungstat am Schilfmeer beantwortet. Das Volk Israel antwortet auf das erfahrene Heil, indem es Gott dankt und ihm die Treue hält. Das Wechselspiel der kommunikativen Elemente des Rufens in der Not, der Erhöhung dieses Rufens und der Antwort der Geretteten machen – nach den grundlegenden Analysen von Claus Westermann – das historische Ereignis der Rettung zu einem dialogischen Geschehen.⁹

Die dialogische Grundstruktur des Exodusgeschehens hat paradigmatische Bedeutung für die Exoduserzählung, aber darüber hinaus für die Geschichte Israels insgesamt. Sie durchzieht die Texte

⁹ Vgl. Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, S. 38.

des Alten Testaments wie ein roter Faden. Immer wieder erweist sich JHWH als der Retter Israels. Er reagiert der jeweiligen Situation entsprechend und erweist sich damit zum einen als der »Gott der Väter«, der sein Volk nicht im Stich lässt, zum anderen handelt er zugleich auch in ganz neuer und unerwarteter Weise. So tritt ein Moment der Diskontinuität an die Seite der Kontinuität einer sich immer wieder erneuernden Gotteserfahrung. JHWH reagiert anders als erwartet, er führt sein Volk in neue Situationen und sprengt damit den bisherigen Vorstellungsrahmen immer wieder auf. Die Dialektik des immer wieder neu rettenden Handelns JHWH's in den Notsituationen des Volkes Israel und der Antwort des Volkes, die immer wieder hinter dem zurückbleibt, was der Gott Israels als adäquate Reaktion erwartet, macht in besonderer Weise die Geschichtlichkeit dieses dialogischen Verhältnisses zwischen JHWH und Israel aus und ist die treibende Kraft der heilsgeschichtlichen Dynamik.

In Jesus von Nazareth wird das dialogische Verhältnis JHWH's zu Israel weitergeführt und kommt zu seinem unüberbietbaren Höhepunkt. Das rettende Handeln Gottes in seinem Sohn ist seine endgültige Antwort auf die Not der Menschen. Das öffentliche Wirken Jesu, insbesondere die Heilungsgeschichten und seine Zuwendung zu Sündern und Ausgegrenzten, folgt einer dialogischen Grundstruktur. Seine ganze Existenz lässt sich als Dialog Gottes mit den Menschen deuten. Im Wort Jesu offenbart sich Gott selbst in seinem innersten Wesen. Jesus teilt nicht nur das Wort Gottes mit, er *ist* das Wort Gottes in Person: seine ganze Existenz und sein Schicksal werden so zu Gottes Wort, das sich an den Menschen richtet, das auf Antwort zielt und zum Dialog einlädt.

Das ganze Christusergebnis kann von daher als ein umfassendes Dialoggeschehen zwischen Gott und den Menschen gedeutet werden: In der Menschwerdung des Wortes entäußert sich Gott, bringt sein Wesen vorbehaltlos zum Ausdruck, teilt er sich ganz mit. Indem er sich auf eine Stufe mit dem Menschen als seinem Dialogpartner stellt, nimmt er ihn ernst, respektiert er seine Freiheit. Er verzichtet auf seine göttliche Macht und Gewalt, um seinen Anspruch durchzusetzen. Er nimmt das ein für allemal gegebene Wort nicht zurück –

selbst die verweigerte Antwort führt nicht zum Abbruch des Dialogs! Diese Grundlinie des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen leuchtet auf in der Art und Weise des Auftretens Jesu, seines Umgangs mit den Menschen und insbesondere mit seinen Jüngern. Seine letzte Verdichtung findet es in seinem Leiden und Sterben und in der Wiederaufnahme des Dialogs mit der Auferstehung. Dieses »dialogische« Auftreten Jesu ist damit Ausdruck seines Wesens und seiner Sendung – hier offenbart sich letztlich Gott selbst in seinem eigenen innersten Wesen.

Gott ist seinem Wesen nach dialogisch

Der Dialog wird damit zum Erkennungszeichen des biblisch begründeten personalen Gottesverständnisses: Gott ist seinem Wesen nach dialogisch! Zu fragen bleibt, wie dieser Dialog zu verstehen ist, damit er eine angemessene Kategorie sein kann, das innere Wesen Gottes zu erschließen. Der Dialog unter Menschen ist vor allem durch seine Diskursivität geprägt. Das anhaltende Wechselspiel von Frage und Antwort, Anrede und Erwiderung prägt den Dialog als eine Kommunikation, die unter den Bedingungen von Raum und Zeit im Horizont der Geschichtlichkeit stattfindet. Gerade hier liegt der größte Unterschied zwischen menschlicher Kommunikation und göttlichem Wesen. Walter Kasper hat darauf hingewiesen, dass personalistische Kategorien nur in analoger Weise auf die Trinität angewandt werden können. Das bedeutet, dass jeder Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit entspricht: »Da in Gott nicht nur die Einheit, sondern auch die Unterschiedenheit und damit das Gegenüber je größer ist als im interpersonalen Verhältnis von Menschen, sind die göttlichen Personen jedoch nicht weniger dialogisch, sondern unendlich mehr dialogisch als menschliche Personen. Die göttlichen Personen stehen nicht nur im Dialog, sie sind Dialog.«¹⁰

Während sich menschliche Dialogpartner in einer auf Wechselseitigkeit angelegten Beziehung gegenüberreten und innerhalb eines

¹⁰ Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, S. 353.

Dialogs immer wieder die Rollen miteinander tauschen, kann Relation in Bezug auf das göttliche Wesen nicht als eine Beziehung zwischen verschiedenen, einander gegenüberstehenden Personen gedacht werden: Die Personen, die das eine göttliche Wesen ausmachen, sind mit den Relationen identisch.

Innerhalb des göttlichen Wesens ist Relation von daher nichts, was zur Person noch hinzukommen würde – wie dies beim Menschen der Fall ist. Die Relation ist vielmehr die Person selbst. Die Person besteht ihrem Wesen nach überhaupt nur als Beziehung. »Noch konkreter gesagt: die erste Person zeugt nicht in dem Sinne, als ob zur fertigen Person der Akt des Zeugens eines Sohnes hinzukäme, sondern sie ist die Tat des Zeugens, des Sich-Hingebens und Sich-Ausströmens. Sie ist mit diesem Akt der Hingabe identisch. Man könnte also die erste Person bestimmen als die Hingabe in fruchtbarem Erkennen und Lieben; sie ist nicht der Hingebende, an dem es den Akt der Hingabe gibt, sondern sie ist selbst die Hingabe, reine Aktwirklichkeit.«¹¹

Wenn die göttlichen Personen nicht in erster Linie im Dialog miteinander stehen (wie menschliche Personen), sondern in einem viel grundlegenderen Sinne der Dialog selber sind, dann werden damit die Grundbeziehungen angesprochen, die jeden echten Dialog überhaupt erst ermöglichen: Der Vater teilt sein ganzes Wesen dem Sohn mit. Er ist damit die vollkommene Hingabe, die Selbstentäußerung, die sich ohne alle Vorbehalte dem Anderen ganz mitteilt, der vollkommene Ausdruck. In dieser Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn ist das Offenbarungsgeschehen bereits im göttlichen Wesen selbst grundgelegt: Im Hervorgang des inneren Wortes findet das eine göttliche Wesen seinen vollkommenen Ausdruck. Der Sohn empfängt das göttliche Wesen vom Vater, er verdankt sich ganz dem Vater: Er ist damit das vollkommene Empfangen, in dem das Mitgeteilte und der sich selbst Mitteilende ganz angenommen, auf-

¹¹ Joseph Ratzinger, »Zum Personenverständnis in der Theologie«, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i. Br. 1973, 205–233, S. 211.

genommen und verstanden wird. Der ersten Grundbewegung der vollkommenen Hingabe entspricht damit die zweite des vollkommenen und vorbehaltlosen Offen-seins für den Anderen. Aus dieser Beziehung zwischen Vater und Sohn geht der Geist als die personenhafte Liebe hervor: Das, was zwischen Vater und Sohn geschieht, ist mehr als Geben und Nehmen, es hat eine eigenständige relationale Qualität, die über Vater und Sohn hinausweist. Darin liegt ein zutiefst dynamisches und zugleich ein schöpferisches Element (Dynamik der Liebe).

3. Konsequenzen für ein dialogisches Verständnis von Mission

Aus dieser dialogischen Deutung der innertrinitarischen Relationen ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Da mit dem Gottesbegriff die letzte alles gründende Wirklichkeit überhaupt bezeichnet wird, besitzen die Aussagen über die Eigenart dieser Wirklichkeit unmittelbare Relevanz für die Frage, wie menschliche Existenz überhaupt gelingen kann. Wenn nun dieser tragende Grund in der dargestellten Weise dialogisch verfasst ist, dann kann der vollendete absolute Dialog im trinitarischen Wesen Gottes in gewisser Weise als die »transzendente Voraussetzung« jedes echten, wirklichen Dialogs bezeichnet werden.

Die trinitarische Grundstruktur des Dialogs

Ein echter, wirklicher und fruchtbarer Dialog zwischen zwei Personen kommt also nur dort zustande, wo er den trinitarischen Grundrelationen entspricht. Voraussetzung ist es demnach, dass sich der Sprechende ganz ausdrückt, ohne Vorbehalte und Verstellungen Position bezieht und dabei auch die letzten Beweggründe seiner Äußerung transparent macht. Notwendig ist also persönliche Glaubwürdigkeit und Authentizität, die Bereitschaft, kommunikative Hindernisse, die in der eigenen Person liegen und die Glaubwürdigkeit einschränken könnten, zu erkennen, wo möglich zu

überwinden oder doch zumindest so offen zu legen, dass sie keine kommunikativen Störungen auslösen. Diese Ausdrucksrelation besitzt eine innere Dynamik der Hingabe, die bereit ist, sich ohne innere Vorbehalte dem Anderen auszusetzen oder – in letzter Konsequenz – sogar auszuliefern. Dieser ersten Grundrelation entspricht die grundsätzliche Bereitschaft, den Anderen ganz an- und aufzunehmen. Vorbehaltlose Annahme bedeutet hier insbesondere, den Anderen so gelten zu lassen, »wie er ist«, seinen Erkenntnis- und Entwicklungsstand zu akzeptieren, sich nicht über ihn zu erheben, sondern ihn auf der Ebene der Gleichordnung anzuerkennen, zu achten und auch dort ernst zu nehmen, wo seine Positionen nicht von vornherein auf Verständnis und Zustimmung treffen können. Als dritte Grundrelation gehört zu einem echten Dialog das Moment der Offenheit. Durch die Offenheit entsteht ein Raum der Freiheit zwischen den Dialogpartnern, der den Anderen nicht vereinnahmt, ihn nicht zu etwas zwingt oder beeinflusst, zu dem er aus freier innerer Zustimmung nicht – oder noch nicht – bereit ist.

Diese Grundbedingungen müssen gegeben sein, damit ein Dialog zustande kommt, in dem auch tiefe existentielle Wahrheiten zur Sprache gebracht werden können. Seine größte Tiefe erreicht ein solcher Dialog dort, wo sich in ihm der Grund der Wirklichkeit selbst vernehmen lässt. Die Frage, um die es uns hier geht, richtet sich also darauf, welcher Art ein Dialog sein muss, in dem der Logos selbst ins Wort kommt, in dem wir also mit dem Anspruch der letzten, alles gründenden Wirklichkeit selbst konfrontiert werden. Damit zeigt sich jedoch bereits an dieser Stelle ein grundlegendes strukturelles Problem. Bei den bisherigen Ausführungen zum Dialog wurde selbstverständlich vorausgesetzt, dass ein Dialog auf eine grundlegende Gleichberechtigung der Gesprächspartner aufbaut, von denen keiner eine vorgegebene Superiorität gegenüber dem Anderen beanspruchen kann. Auf der anderen Seite erhebt die Botschaft des Glaubens unter Hinweis auf den letzten tragenden Grund der Wirklichkeit einen unbedingten Anspruch, durch den – auf den ersten Blick – ein unüberwindbar anmutendes Gefälle in das Verhältnis der Gesprächspartner getragen wird, das die Möglichkeit ei-

nes echten, offenen Dialogs von vornherein in Frage stellen könnte. Das Problem entsteht dabei nicht bereits aus der Tatsache heraus, dass ein Geltungsanspruch erhoben wird. Das gehört zum Wesen eines echten Dialogs, der von klaren Standpunkten auszugehen hat, die von Gesprächspartnern vorgebracht und verteidigt werden, die von der Richtigkeit und dem Wahrheitsanspruch ihrer Positionen überzeugt sind. Das Problem erwächst aus der Unbedingtheit eines »Anspruchs auf absolute Gültigkeit«, der von der Sache her nicht mehr zur Disposition gestellt werden kann, weil hier der letzte Grund der Wirklichkeit selbst zur Geltung gebracht wird – dies aber in der Form menschlicher Rede, die den allgemeinen Kommunikationsregeln unterliegt und damit die von ihr erhobenen Geltungsansprüche im Rahmen eines geregelten Diskurses erst nachweisen müsste.

Anspruch als Zeugnis

Der Schlüssel zur Lösung dieser grundsätzlichen Problematik liegt in der besonderen Eigenart der christlichen Glaubensvermittlung. Im Verhältnis zum Dialogpartner wird nämlich die Botschaft des Glaubens nicht nur in ihrer Inhaltlichkeit und mit ihrem unbedingten Anspruch geltend gemacht, sondern allem voran in ihrer existentiellen Bedeutung für den, der sie in den Dialog einbringt. Die Unbedingtheit ist damit nicht mehr ein Anspruch, den der Sprechende als eigenen gegenüber seinem Dialogpartner erhebt. Im Dialog legt er vielmehr offen, dass er sich selbst an die Unbedingtheit dieses Anspruchs gebunden hat. Die Eigenart des christlichen Glaubensdialogs besteht demnach darin, dass der unbedingte Anspruch des Glaubens im Modus des Zeugnisses in den Dialog eingebracht wird.

Das Charakteristische des Zeugnisses besteht aber darin, dass der Glaubenszeuge eben nicht seine eigene Position zur Geltung bringt, sondern den Anspruch eines anderen. Legitimiert sieht er sich dazu durch seine besondere Beziehung zu Jesus Christus, die in sich selbst dialogischen Charakter besitzt. Von daher handelt es sich nicht um einen »persönlichen Anspruch« und doch trägt dieser Anspruch

»personalen Charakter«. Er wird nicht »losgelöst« von der Person erhoben. Es handelt sich nicht um eine »neutrale« Botschaft, die nur »ausgerichtet« werden müsste. Der Jünger ist nicht bloß ein Bote, der als Person hinter der Botschaft völlig zurücktreten könnte. Er ist vielmehr ein Zeuge, der mit seiner Person und seiner ganzen Existenz für die Botschaft einsteht. Im Zeugnis macht der Sprechende transparent, was er selbst erfahren hat, was ihn im Innersten seiner Identität bestimmt, was ihn berührt hat, woraus er lebt, was seine Sendung ist und worin er den Sinn seines Lebens erkennt. Zeugnis geben, heißt Standort beziehen, den Anspruch aufdecken, an den der Zeuge sich selbst in Freiheit gebunden hat, die Gründe transparent machen, die ihn dazu bewogen haben und so dem Gesprächspartner – in aller Freiheit – einen Raum öffnen, den er betreten kann, um zu erspüren, ob er sich selbst diese Gründe zu eigen machen kann.

Indem er das ganz ausdrückt, was er selbst in seiner dialogischen Beziehung zu Jesus Christus empfangen hat, tritt der Zeuge in gewisser Weise an die Stelle Christi – in ihm wird die Person Christi transparent und damit gegenwärtig. Wichtig ist dabei, dass die Christusförmigkeit der Zeugenschaft keine Seinsqualität des Zeugen beschreibt, sondern eine Beziehungswirklichkeit, in der er selbst steht und die er in vollkommener Transparenz seinem Dialogpartner gegenüber zum Ausdruck bringt.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der »Raum der Freiheit«, der durch das Zeugnis im »Zwischen« der beiden Dialogpartner geöffnet wird: Der Adressat darf in seiner Freiheit nicht eingeschränkt sein. Die Botschaft ist reines Angebot, das sich nicht von außen her aufdrängt. Nur in der Offenheit dieses Zwischenraumes der Freiheit kann es zu eigentlicher Gottesbegegnung kommen, die im Kern darin besteht, dass durch den Dialog eine unmittelbare Beziehung des Dialogpartners zu Christus gestiftet wird. Dabei »übernimmt« der Dialogpartner den Glauben nicht in dem Sinne vom Zeugen, dass seine Beziehung zu Jesus Christus über die des Zeugen dauerhaft vermittelt bliebe. Vielmehr kommt er durch die Vermittlung des Zeugen zu einer eigenständigen Beziehung zu Christus.

Konsequenz dieser Einsicht ist eine grundsätzliche Haltung der Offenheit, die zwar die Grundentscheidungen nicht zur Disposition stellt, aber doch zu Korrekturen – auch zu wesentlichen und tiefgreifenden – bereit ist. Eine Haltung, die damit rechnet, dass im Dialog mit dem Anderen, neue, tiefere Einsichten möglich werden können, die ihn selbst weiterführen. Zu der für einen echten Dialog notwendigen Offenheit gehört auch die Bereitschaft des Zeugen, das Selbstzeugnis seines Gegenübers so ernst zu nehmen und in sein Innerstes aufzunehmen, dass der Dialog auch für ihn selbst zu einem Ort der Christusbegegnung und des tieferen Eindringens in das Verständnis des eigenen Glaubens werden kann. Insoweit kommt der für alle Dialoge grundlegenden Wechselseitigkeit der Grundbeziehungen an dieser Stelle eine entscheidende Bedeutung zu.

Zum Verhältnis von Mission und Dialog

Als Ergebnis der hier zusammengetragenen Überlegungen kann also festgestellt werden, dass Mission und Dialog nicht in Widerspruch zueinander stehen. Der Dialog gründet vielmehr in der heilvollen Grundbewegung Gottes auf uns Menschen zu. Von daher ist die grundsätzliche Bejahung des Dialogs kein Relativismus, der den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens aufgeben würde. Sehr wohl geht es hierbei allerdings um »relatio«: Es geht um die Beziehung, die Gott zu uns Menschen im Verlauf der Heilsgeschichte aufnimmt. Dieses Zugehen Gottes auf den Menschen, den er in seiner Freiheit ernstnimmt und durch sein heilschaffendes Wort in der Tiefe seiner Existenz anspricht, ist in gewisser Weise das Modell, wie die Sendung in die Welt hinein wahrzunehmen ist. Von daher kann mit gutem Grund nicht nur von einem dialogischen Verständnis von Mission, sondern geradezu von einer »Mission zum Dialog« gesprochen werden.

Eine dialogisch wahrgenommene Mission muss sich gegen jede Form des religiösen Fundamentalismus wenden. Feindselige Abgrenzung gegenüber Andersdenkenden ist mit einer dialogischen Grundhaltung ebenso wenig vereinbar, wie aggressive Missions-

methoden oder gar die Anwendung von Gewalt, um andere zur Konversion zu nötigen. Bei allen legitimen Unterschieden und der grundsätzlich zu respektierenden Überzeugung des Einzelnen vom höheren Wahrheitsanspruch der je eigenen Religion darf es keine destruktive und respektlose Abgrenzung zwischen den Religionen geben, keine Gewalt gegen Andersdenkende, kein einseitiges Ausnutzen einer faktischen Machtstellung gegenüber Minderheiten, keine unlauteren Methoden zulasten andere Religionen, vor allem keine missbräuchliche Instrumentalisierung religiöser Gefühle.

Auf der anderen Seite besteht kein Widerspruch zwischen einem aufrichtigen Dialog und einer werbenden Grundhaltung hinsichtlich der eigenen Glaubensüberzeugung. Auch hier gilt, dass man auf der einen Seite mit der »Wahrheit der anderen Religionen« rechnen muss, ohne auf der anderen damit zugleich zu behaupten, dass alle Religionen »gleich wahr« seien. Es geht auch hier um eine Offenheit, die im letzten darum weiß, dass wir Gewissheit nur in der existentiellen Verwurzelung in unserem eigenen Glauben erfahren können – ohne dabei andere von vornherein ablehnen oder herabstufen zu müssen. Zum Dialog gehört auch hier das Wissen um die Notwendigkeit eines eigenen Standpunkts, der dann auch argumentativ vertreten wird. Der Dialog kann nicht auf einer Metaebene geführt werden. Von daher ist es auch nicht möglich einen irgendwie gearteten »übergeordneten« oder religionsunabhängigen Standpunkt einzunehmen. Ein fruchtbarer Dialog kommt nur dort zustande, wo die Partner aus ihrer jeweiligen existentiellen Verwurzelung im Absoluten heraus einander gegenübertreten. Die Unbedingtheit dieser Verwurzelung bedeutet dabei eben nicht, dem Anderen seinen Bezug zur letzten Wirklichkeit absprechen zu müssen. »Absolutheit« kann sich immer nur auf die freie Bindung des einzelnen Individuums beziehen. Sie äußert sich im Glauben als die totale Selbsthingabe an die absolute alles bestimmende Wirklichkeit, die dem Anderen zugleich die Freiheit einer eigenen Bindung zugesteht, ihn gleichwohl aber dazu einlädt und ermutigt, dem eigenen Beispiel zu folgen.