

HERDER-KORRESPONDENZ

Sechstes Heft — 21. Jahrgang — Juni 1967

Nicht in innerer Distanz vom Schicksal der Welt, sondern in der charismatischen Verlebendigung und Humanisierung aller Lebensverhältnisse zeigen sich die Wirkungen des Geistes.

Jürgen Moltmann

Strukturen und Grenzen des Dialogs

Die zahlreiche Literatur, die in den letzten Jahren zum Thema Dialog erschienen ist und immer noch erscheint; die vielen Tagungen, Symposien, Konferenzen und Begegnungen, die dem Dialog zwischen den verschiedensten Partnern gelten: dem Dialog zwischen den Mitgliedern verschiedener Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen, dem Dialog zwischen verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und Weltanschauungen, wovon das Gespräch zwischen Christen und marxistischen Atheisten nur ein wenn auch eichreiches Beispiel ist; die verschiedenen kirchlichen Institutionen, die in den letzten Jahren zur Führung dieses Dialogs in Rom, aber auch in den verschiedenen Ländern geschaffen wurden, die Bedeutung, die der Ausdruck Dialog als Grundkategorie gegenwärtiger Begegnung zwischen Kirche und Welt, zwischen Religion und Kultur, zwischen Glauben und Leben erlangt hat, verdienen ein tieferes Eingehen auf Wesen, Inhalt, Struktur und Grenzen dieses Begriffes und der von ihm bezeichneten Prozesse. Denn das, was man gemeinhin Dialog nennt, ist ein sehr viel komplexerer Vorgang, als der undifferenzierte Gebrauch im Alltag, durch die Kommunikationsmittel, aber auch durch die unmittelbaren Träger des Dialogs, die Dialogwilligen, die Dialogenthusiasten und auch die Dialogkritiker, vermuten läßt.

Nicht Mißtrauen, sondern Realismus

Eines sei hier vorweg geklärt, um Mißverständnisse zu vermeiden. Hinter der Frage nach den Strukturen und den Grenzen des Dialogs könnte sich die Angst verbergen, man habe im euphorischen Aufbruch der letzten Jahre bereits des Dialogischen zuviel getan und es sei nun wieder an der Zeit, die eigenen Positionen zu klären und fester zu beziehen. An solchen Warnungen fehlt es gewiß nicht. Von Seiten einzelner Hierarchen wird angemahnt, in der ökumenischen Annäherung vor allem in den gemeinsamen Aktionen und in der Gestaltung gemeinsamer Gottesdienste nicht zu weit zu gehen, um die bestehenden Unterschiede nicht zu verwischen und bei den „nichtweisenden“ Gläubigen keine falschen Vorstellungen zu erwecken. Es gibt Missionare, die fordern, in das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen das eigene Glaubensbewußtsein wieder viel überzeugender einzubringen, und es gibt vor allem im deutschen Katholizismus Warner bezüglich des Gesprächs mit den Marxisten, die auffordern, zwar Kommunikation zu üben, aber doch Distanz zu wahren und „sich nicht der törichten und utopischen

Meinung zu überlassen, alle Kontakte müßten unbedingt Dialoge sein“ (B. Hansler, Dialog mit dem Kommunismus?, „Die neue Ordnung“, Juni 1966, S. 169). Solche Warnungen haben, soweit sie zu selbstkritischer Wachsamkeit mahnen und nicht der Öffnung der Kirche an sich mißtrauen, ihre Berechtigung. Doch glauben wir, daß bei aller Beachtung der Gefahr der Verwässerung auch fundamentaler Glaubenswahrheiten die strukturellen und psychologischen Hindernisse, die den Dialog der Kirche nach innen und außen hemmen, größer und zahlreicher sind als die unbedachten Schritte mancher Dialogenthusiasten. Es geht also hier nicht um Fixierung von Positionen, sondern zunächst um eine konkrete Illustration dessen, was die gängige Rede vom Dialog meint und welchen Voraussetzungen und psychischen wie sachlichen Grenzen dieser unterliegt.

Wenn hier nach Wesen, Inhalt, Struktur und Grenzen des Dialogs gefragt ist, so geht es auch nicht darum, das Prinzip des Dialogischen als existential-anthropologische Grundkategorie auszuleuchten. Dieses Grundverständnis des Dialogischen, wie es uns in der Moderne etwa von Ferdinand Ebner, Martin Buber und auch von Martin Heidegger vermittelt wurde, ist selbstverständlich implizit in dem gegenwärtig, was wir unter Dialog als Weise der Begegnung zwischen den verschiedenen Meinungsgruppen und Meinungsträgern, zwischen den verschiedenen Trägern eines weltanschaulich und sozial-kulturellen Pluralismus meinen. Das Dialogische als Synonym des Mitseins, des Mit-Menschlichen, der Ich-Du-Beziehung in ihrer kategorialen und transzendentalen Bedeutung ist hier selbstverständlich unausgesprochen mitgemeint, bedarf aber keiner eigenen Erläuterung. Auch geht es uns hier nicht um das Dialogische, wenigstens nicht ausdrücklich oder gar primär als theologischen Grundvorgang zur Bezeichnung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, zur Bezeichnung der gott-menschlichen Kommunikation im Offenbarungsgeschehen, wie er etwa zur Begründung des Dialogischen als gesellschaftlicher Kategorie in der Enzyklika *Ecclesiam suam* Pauls VI. zum Ausdruck kommt (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 577 ff.), in der das Offenbarungsgeschehen und seine gläubig-tätige Annahme durch den Menschen, die „Religion“ in heilsgeschichtlicher Deutung als „Dialog zwischen Gott und den Menschen“ erscheint. Um was es hier in erster Linie geht, ist nicht diese anthropologisch-theologische Primärbedeutung des Dialogischen, sondern vielmehr der konkret

praktizierte Dialog, der Dialog als gesellschaftliche Kommunikationsform auf den verschiedenen Ebenen des öffentlich-institutionellen und nicht nur des interindividuellen Bereichs.

Dialogfähigkeit

Es geht hier weiter nicht darum zu klären, wie weit der Christ, der Katholik im besonderen, als Glied einer Kirche, die sich als Hüterin und Vermittlerin einer absoluten, unverwechselbaren und unverzichtbaren Wahrheit weiß, eines wirklichen Dialogs fähig ist oder nicht. Die Frage mag durchaus berechtigt sein. Sich ihr unvoreingenommen aussetzen kann Vorbedingung und Hilfe dafür sein, die eigene Dialogsituation richtig und vielleicht differenzierter einzuschätzen, sie mag erst sichtbar machen, welche Haltungen sich der Christ aneignen muß, um als Dialogpartner ernst genommen zu werden und glaubhaft zu erscheinen, ohne die eigene Überzeugung aufzugeben, ohne die christlichen Offenbarungsinhalte (in der Relativität, in der dieser Plural zulässig ist) zu verwässern, ohne den Glauben an das absolut unverfügbare Geheimnis des Daseins in gewissermaßen philanthropisch verharmloster Mitmenschlichkeit aufzulösen (vgl. dazu die sehr gründliche Analyse dieses Fragenkomplexes von G. Nardone, *Dialogo e cattolici*, „*Aggiornamenti sociali*“, 17. Jhg., März 1966, S. 413—428). Gehen wir davon aus, daß Dialogfähigkeit in einem spezifischen Sinne mit gesellschaftlicher Kommunikationsfähigkeit synonym ist und daß die Fähigkeit des Menschen zur Wahrheitserfassung immer an diese gesellschaftliche Kommunikationsfähigkeit gebunden bleibt, ist wenigstens zu einer allgemeinen Klärung unserer Frage genügend gesagt. Versteht man Dialog oder das Dialogische von der gesellschaftlichen Praxis her als die soziale Außenseite interpersonaler Beziehung, so gehört es zu jenen Grundfähigkeiten des Menschen schlechthin, liegt also dem christlichen voraus und wird durch die Glaubenssituation des Christen, in der sich dieser an eine absolute und unumstößliche Wahrheit gebunden weiß, nicht aufgehoben.

Mögliche Hemmnisse

Eine andere Frage ist die — und sie erscheint durchaus überlegenswert —, inwieweit diese Glaubenssituation die Dialogfähigkeit des Christen in Theorie und Praxis erleichtert, stärkt, akzentuiert oder unter Umständen auch erschwert. Hier kann zunächst nur soviel gesagt werden: Der richtig verstandene Glaube, das unbedingte Festhalten an einer absoluten Wahrheit hebt die Dialogfähigkeit nicht nur nicht auf, sondern führt viel eher zu einer Vertiefung ihres Verständnisses, insofern der Glaube aus einer letzten Offenheit für das Absolute und Unverfügbare den Sinn für die Relativität alles Kreatürlichen und seiner reflexen Einholung schärft, insofern ein von allen allzu anthropomorphen Beimischungen gereinigter Glaube zu einem zu hohen und differenzierten Wahrheitsverständnis kommt, um den Widerschein der Wahrheit, die Realität der seinshafte Andersartigkeit nicht als eine „*Urchance des Seins*“ selbst wahrzunehmen (M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, Werke, Erster Band, Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962, S. 293).

Dies schließt jedoch die Gefahr nicht aus, daß der einzelne Christ aus Hang zu einer bestimmten Tradition, zu den Milieugegebenheiten einer bestimmten Gesellschaft, oder die Kirche selbst in Verkennung des zwischenzeitlichen Charakters aller Wahrheitsaussagen und ihrer eigenen

Vorläufigkeit Haltungen, Zustände und Strukturen begünstigt oder schafft, die die humane Grundstruktur überwuchern, den Zustand des Endzeitlichen gewissermaßen in das Diesseits der Geschichte projizieren und institutionell so verfestigen, daß eine dialogische Begegnung und eine immer daraus abzuleitende Strukturveränderung, wie sie von der konkreten geschichtlichen Situation gefordert wäre, unmöglich oder überhaupt der Gedanke daran aus der Dauerreflexion des Christen verdrängt wird. Elemente solchen Strukturverhaltens prägten weitgehend den nachreformatorischen Zustand der katholischen Kirche. Sie bilden die strukturellen Komponenten eines kirchlichen Monolithismus, wie er bis in die Gegenwart herein der katholischen Kirche von den anderen Christen und von den Vertretern der modernen Wissenschaften angekreidet wird und um dessen Überwindung man sich innerkirchlich seit dem Pontifikat Johannes' XXIII. und, weniger ausdrücklich, unter seinen unmittelbaren Vorgängern bereits bemühte.

Auf Grund dieser geschichtlichen Situation der Kirche erweist sich der Dialog als Wesenselement kirchlicher Erneuerung. Ja er bildet irgendwie das innere Gesetz dieser Erneuerung. Das ist jedoch nur dann der Fall, wenn der Dialog von seiten des kirchlichen Amtes nicht in erster Linie als ein rein institutionell zu handhabendes Instrument der Begegnung mit den Strömungen und Mächten außerhalb der Kirche oder der lückenloseren organisatorischen Zusammenarbeit mit Klerus und Laienschaft innerhalb der Kirche verstanden wird. Dialog im Vollsinn ist nur dann gegeben, wenn er nach innen und außen Angelegenheit der ganzen Kirche ist. Die Verwirklichung solchen Dialogs setzt einen längeren Wachstumsprozeß voraus. Die Schaffung dialogischer Strukturen in der Kirche ist nicht in erster Linie ein Problem der Institutionen, sondern des Mentalitätswandels. Da der dialogische Aufbruch zugleich mit einem tiefgreifenden innerkirchlichen Umbruch zusammenfällt und zu einem Teil dessen Folge, zum anderen Teil die Voraussetzung für dessen Bewältigung ist, bleibt der Dialog auf lange Sicht extremen Belastungen ausgesetzt, die kaum beseitigt werden können, vielmehr zu tragen sind.

Verschiedenheit der Partner

Wenn hier zur Hervorhebung des eigentlichen Anliegens, das ja nicht auf diesen oder jenen Dialogpartner, sondern auf die Vertiefung der Dialogfähigkeit als solcher und ihre strukturellen Ausformungen in der Kirche selbst gerichtet ist, zunächst nicht zwischen den verschiedenen Gruppen von potentiellen oder realen Teilnehmern des Dialogs unterschieden wird, so muß doch angemerkt werden, daß, will man nach den Strukturen und Grenzen des Dialogs fragen, von Dialog nur in einem analogen, wenn auch durchaus echten Sinne gesprochen werden kann. Es gibt keine Identität der Inhalte, und nach der Verschiedenheit der Inhalte richten sich auch die Strukturgesetze des Dialogs, differenzieren sich die Haltungen. Die Strukturgesetze eines Dialogs zwischen Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen sind andere als etwa die des Dialogs zwischen Christen und Marxisten. Das Gespräch der christlichen Theologie, und wenigstens im katholischen Bereich auch des Lehramtes, mit den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, mit den institutionellen Ausformungen geistig-religiöser Haltungen in den diversen Kulturkreisen folgt anderen Gesetzen als das Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und den

nichtchristlichen Religionen. Das gilt freilich nur dann, wenn man letztere in ihrer „Heilsbedeutung“ als „praeparatio evangelica“ wie die Kirchenkonstitution des Konzils (Abschnitt 16) im Anschluß an Eusebius von Caesarea (Praeparatio evangelica 1, 1; PG 12, 28 AB) festhält, als Frage an den Glauben des Christen und nicht bloß als für den Glauben mehr oder weniger irrelevanten menschlichen Überbau versteht, als reine Selbstprojektion ungestillter Triebe oder gar als Verfremdungseffekt mit der positiven Wirkung öffentlich sanktionierter Ordnungen, die der Selbsterhaltung eines bestimmten Gesellschaftsgefüges mit „religiösen“ Mitteln dienen.

Nicht nur in einer Richtung

Läßt man diese Aussagen zudem als ambivalente Tatsache gelten, so wird man übrigens gerade den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen von christlicher Seite her nicht nur in einer Richtung führen, wie es die Kirchenkonstitution und die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen (sieht man von dem Abschnitt über die jüdische Religion ab) aus einsichtigen Gründen noch fast ausschließlich tun. Man wird den Dialog mit ihnen eben nicht nur in dem Sinne führen, daß man nur als Vorbereitung des eigenen Weges anerkennt, was sich „an Gutem und Wahrem bei ihnen findet“ (Kirchenkonstitution, Abschnitt 16), auch nicht nur so, daß man sie in einem echten Sinne als Frage an die eigene Theologie gelten läßt, sondern auch in der Weise, daß die christlichen Kirchen durch die Konfrontation mit den „religiösen“ Depravationserscheinungen in den nichtchristlichen Religionen den kritischen Blick für ebensolche Depravationen in der eigenen Lehre und im eigenen religiös-rituellen Vollzug zu schärfen beginnen. Auch in diesem Sinne sind die nichtchristlichen Religionen für die eigenen Reformbemühungen der Kirche bedeutsam. Leider ein Aspekt, der sowohl in der Missionsliteratur wie in den immer zahlreicheren Veröffentlichungen über die nichtchristlichen Religionen bisher fast übersehen wurde.

Kirchenverständnis als Hindernis?

Die hier erwähnten Unterschiede in den Strukturgesetzen des Dialogs, je nachdem, mit welchem Partner die Kirche den Dialog aufnimmt, in allen Details zu beachten, ist unerlässlich, weil es hier einem in den katholischen Denkformen latent wirksamen Mißverständnis zu begegnen gilt. Das katholische Kirchenverständnis verführt zu „konzentrischem“ Denken, es sieht die Kirche nicht nur von ihrem theologischen Selbstverständnis her als die eine im Vollsinn wahre Kirche im Mittelpunkt und richtet ihre Begegnung mit den anderen — zunächst einmal auf der rein religiösen Ebene — nach der größeren oder geringeren qualitativen oder auch quantitativen Nähe des Dialogpartners. Das gilt besonders für den ökumenischen Dialog. Die Entstehung des Ökumenismuskonzepts und die sie begleitende Kritik der ökumenischen Beobachter ist ein sehr einprägsames Beispiel dafür (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 167 ff. und S. 680 ff.). Inzwischen hat man davon gelernt. Man ist wenigstens in der Praxis des Dialogs ganz davon abgekommen, die anderen Konfessionen nur nach ihrer geringeren oder größeren lehrmäßigen Nähe zum katholischen Glaubensverständnis, nach deren Übereinstimmung in einer bestimmten Quantität von Dogmen und Sakramenten einzustufen und ist, vielfach gezwungen durch die Last der Tatsachen, bereit, die kulturellen und geschichtlichen Barrieren im

Hinblick auf die Chancen einer Wiederannäherung etwa zwischen Katholiken und Orthodoxen realistischer einzuschätzen.

Aber das vielzitierte konzentrische Denken der katholischen Kirche, in dem bewußt oder unbewußt das hierarchische Selbstverständnis auf die „Zuordnung“ der verschiedenen Dialogpartner übertragen wird, impliziert noch einen anderen Strukturfehler, der sich im Dialog, wiederum hier speziell mit den anderen Konfessionen, als Hemmnis erweist und unter Umständen zugleich zu einer Fehleinschätzung des Verhältnisses von Kirche und Welt führen kann. Man könnte diese Haltung als „Universalismus von oben“ bezeichnen: Wie der Papst als Zentrum der Kirche, so wird die Kirche als Zentrum der Welt verstanden. Die Dialogpartner sind in konzentrischen Kreisen der Kirche zugeordnet. Die geringere und größere Nähe spezifiziert — zunächst folgerichtig — den Dialog.

Strukturfehler im Dialogwillen

Diesem Schema entspricht in etwa noch der Aufbau der Enzyklika *Ecclesiam suam*, die mit Recht als das erste große Dialogdokument der katholischen Kirche angesehen wird. Diesem Schema entspricht auch noch die zeitliche Folge der Errichtung der verschiedenen zentralen Dialoginstitutionen: Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen, Sekretariat für die Nichtglaubenden und aus letzter Zeit die Kommission *Justitia et Pax* zum Studium der großen gesellschaftlichen Weltprobleme unserer Zeit. Dies nur zur Illustration, nicht im Sinne einer Wertung. Der Vorgang als solcher ist in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen, weil es sich um institutionell sichtbare und — wenigstens beschränkt — wirksame Zeichen einer fortlaufenden, fast linear wachsenden Bereitschaft der Kirche zum Dialog mit allen Menschen guten Willens handelt, zur Öffnung nach allen Richtungen, zur Anteilnahme an allen Problemen, die sich der menschlichen Gesellschaft heute stellen. Aber bereits das Werden der Pastoralinstitution über die Kirche in der Welt von heute hat einen grundlegenden Strukturfehler dieses Dialogwillens an den Tag gelegt. Wohl bahnten sich Kontakte mit den interessierten ökumenischen Stellen bei der Erarbeitung des Entwurfs an (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 482). Aber das Ökumenische fand nur sehr langsam Eingang. Man ließ von katholischer Seite noch wenig Bereitschaft erkennen, den Dialog mit der „Welt“ mit den anderen christlichen Kirchen gemeinsam zu führen. Noch allzusehr wurde übersehen, daß die Probleme, die die Welt heute stellt, den Kirchen gemeinsam aufgegeben sind und daß es ein Gebot der Stunde ist, daß die Kirchen zur Wahrnehmung des Wächteramtes in der Welt, zur Wahrung und Entwicklung menschenwürdiger, die Freiheit des einzelnen in der Gesellschaft wahrender Verhältnisse gemeinsam aufgerufen sind und daß die Rücksicht, die „Brüderlichkeit“ gegenüber den anderen Kirchen verlangt, daß dieser Dialog mit der Welt nicht isoliert geführt wird.

Auch hier wurden Fehlhaltungen durch Erfahrungen der letzten Zeit korrigiert, wenn auch noch nicht vollends behoben. Als erfreuliches Zeichen kann gewertet werden, daß bei allen Dialogveranstaltungen, sei es in der Begegnung mit den Nichtchristen, sei es bei den Kontakten mit den Marxisten, sei es beim Studium der großen Weltprobleme, Kontakt mit den anderen Kirchen und mit den zuständigen Organen des Weltrates in Genf gehalten wird

und daß an fast allen Veranstaltungen dieser Art, seien sie amtlicher oder privater Natur, gegenseitig Beobachter oder je nach Verhandlungsgegenstand auch voll Mitwirkende teilnehmen.

Durch diesen fortlaufenden Konsultationsprozeß werden manche Früchte des Dialogs gezeitigt, die kaum Sensationen hervorzurufen vermögen, die aber letzten Endes für die Annäherung zwischen den Christen mehr bedeuten mögen als manche noch so notwendige kontrovers-theologische Fragen, die auf Grund ihrer theoretischen Natur mehr Gefühle der Trennung als der Gemeinschaft vermitteln, während die praktische Zusammenarbeit im christlichen und im außerchristlichen Bereich die zwischen den Christen verschiedener Konfessionen angestrebte Gemeinschaft wenigstens zeichen- und wurzelhaft vorwegnimmt.

Diese Dialogsituation ist um so verheißungsvoller, als sie nicht nur Randschichten der Kirche erfaßt, sondern die Amtskirche, die zentrale Kirchenverwaltung in Rom und die nationalen und regionalen Bischofskonferenzen einschließt, wenn sie nicht unmittelbar von ihnen getragen wird. Mit Recht darf man davon eine schrittweise Durchdringung der hierarchischen Spitzen und der verschiedenen Beratungsgremien erwarten, so daß nach und nach die wichtigsten Institutionen der Gesamtkirche, sowohl die der Amtskirche als auch die von Laiengremien getragenen, sich dialogkonform erweisen und als solche agieren. Daß man gegenwärtig erst in einem Anfangsstadium ist und die geeigneten Instrumente erst geschaffen oder, soweit sie existieren, erst ausgebaut werden müssen, braucht kaum Anlaß zu Pessimismus zu sein.

Einbeziehung aller Sachbereiche

Dringend wünscht man sich aber eine weitere Aktivierung der schon bestehenden Einrichtungen. Bei den verschiedenen römischen Sekretariaten handelt es sich durchaus um Institutionen mit bisher unterschiedlicher Aktivitätsdichte. Diese hängt aber nicht von dem guten Willen der Beteiligten ab, sondern auch und primär von den bereits vorhandenen Strukturen. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich beispielsweise die Tätigkeit des Sekretariats für die Nichtgläubenden wenigstens im Ansatz als weniger schwierig als die des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen, weil wenigstens im europäischen Bereich sich Dialogmöglichkeiten leichter orten ließen, soweit solche nicht schon bestanden. Die Situation ist schwieriger für das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen, dessen Wirkungsbereich hauptsächlich im außereuropäischen Raum liegt und dessen wirksame Aktivität weitgehend von einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit den Missionskirchen und ihren noch schwach entwickelten wissenschaftlichen Institutionen abhängt.

Zwei Voraussetzungen erscheinen in diesem Zusammenhang unerlässlich: daß die Sekretariate und die ihnen zugeordneten nationalen, lokalen oder regionalen Gremien unter sich engstens zusammenarbeiten und daß der Dialog mit den außerkirchlichen oder außerchristlichen Gruppen nicht gewissermaßen auf rein kirchliche Weise geführt wird, sondern die weltlichen, vor allem die wissenschaftlichen, Institutionen mit einbezogen werden. Ein Dialog mit den nichtchristlichen Religionen ohne Einbeziehung der Forschungsergebnisse der Bevölkerungswissenschaften, der Ethno-Soziologie und der „profanen“ Religionswissenschaften und der Religionsgeschichtsschreibung, ist vor allem im Blick auf die Hoch-

religionen Asiens undenkbar. Das Gespräch mit dem Atheismus ist gewiß ein theologisches Gespräch. Mit Recht wird dieser Dialog auch von Theologen angeführt. Aber er kann nicht hauptsächlich von ihnen bestritten werden. Der Atheismus ist nicht in erster Linie der Gegenpart und deshalb der potentielle oder wirkliche Dialogpartner der Theologie, sondern des Glaubens, konkret der Christen als Glaubender. Eine einseitige Fixierung des Dialogs auf die theologische Ebene — das gilt noch mehr vom ökumenischen Dialog und wäre völlig verhängnisvoll im „Dialog“ mit den großen gesellschaftlichen Wandlungen der Gegenwart — müßte den Dialog notwendig am Rande der gesellschaftlichen Wirklichkeit ansiedeln oder diesen ideologisch verflüchtigen.

In dieser Beziehung waren die bisherigen Tagungen der Paulus-Gesellschaft mit marxistischen Gesprächspartnern äußerst lehrreich (vgl. ds. Heft, S. 276). Es zeigte sich bald, daß Theologen und Ideologen, unbeschwert vom Gewicht der realen politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, aus denen die Gesprächspartner kommen, ohne kritische Nachprüfung realer Humanität in einem abstrakten Gefüge von Leitsätzen sich relativ leicht verständigen können, ohne in der Sache tatsächlich einander nähergekommen zu sein. Hier bedarf es dringend des Erfahrungsunterrichts, der Stützung durch die Empirie, des Dialogs mit den Humanwissenschaften, um den Dialog mit der anderen Seite sinnvoll und ohne gefährliche Illusionen führen zu können.

Der Dialog bedarf hier zudem einer weiteren Differenzierung. Es ist ein Unterschied, ob der Gesprächspartner Vertreter einer Weltanschauungsgemeinschaft oder eines sozialökonomischen Systems mit ideologischem Überbau ist. Der marxistische Gesprächspartner ist im Regelfall beides, wobei in manchen „neo“-marxistischen Vertretern der Atheismus ausgeprägter ist, als die innere Identifizierung mit dem von ihnen mitgetragenen System. Theologen neigen nun dazu, den Atheismus als nicht notwendig zum marxistischen System gehörig zu interpretieren. Nimmt man aber damit den Atheismus nicht auf die leichte Schulter? Ist es wirklich so, daß das, „was der Atheist verneint, nicht das (ist), was der Christ bekennt“, wie es H. Gollwitzer formuliert hat (Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München 1965, S. 150), weil der Atheist nicht weiß, „daß er mit dem Wort ‚Gott‘, wenn er damit das Wort im christlichen Sinne meint, auf eine Ebene gerät, wo nicht vorhandene Phänomene festgestellt werden, sondern wo über die eigene Wirklichkeit entschieden wird“ (vgl. ebd., S. 152). Ist dieses Nichtwissen des Atheisten Hindernis oder Zugang zum Dialog mit dem Christen? Was den marxistischen Atheismus betrifft, so wurde gerade auf der letzten Tagung der Paulus-Gesellschaft in Marienbad (vgl. ds. Heft, S. 278) skeptisch gefragt, ob denn die christlichen Gesprächspartner wirklich recht daran täten, den Atheisten vom Marxisten zu trennen und umgekehrt den Marxisten vom Atheisten. War das nicht die halbe Illusion der christlichen Bewegungen in den kommunistischen Ländern, die das marxistische System akzeptieren zu können glaubten, den Atheismus der Marxisten aber ablehnten? Zogen die Kompromisse auf der einen Ebene, soweit sie ideologischer Natur waren, nicht dauernd Kompromisse auf der anderen Ebene nach sich? Hier scheint in der Tat eine Grenze des Dialogs angezeigt, an der es kritisch innezuhalten gilt, um ihn sinnvoll weiterführen zu können.