

Die hermeneutische Problematik und das Entmythologisierungsprogramm

Autor(en): **Ott, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **44 (1988)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878256>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die hermeneutische Problematik und das Entmythologisierungsprogramm

I

Durch sein *Entmythologisierungsprogramm* hat mein verehrter theologischer Lehrer Rudolf Bultmann das Bewusstsein der hermeneutischen Problematik in der Theologie reaktiviert. Die Entmythologisierungsdebatte begann in den vierziger Jahren in der deutschen Theologie und währte, weltweit (vor allem der nordamerikanische Raum wurde einbezogen), bis in die sechziger Jahre. Heute steht das Thema, explizite und in seiner damaligen Form, nicht mehr auf der Traktandenliste der für die theologische und kirchliche Öffentlichkeit am dringlichsten erscheinenden Fragen. Implizite und unter andern Formen dagegen ist das Entmythologisierungsprogramm bzw. der dadurch gegebene Impuls im theologischen Denken allgegenwärtig. Die damals erfolgte Reaktivierung der hermeneutischen Problematik ist nicht mehr wegzudenken und nicht mehr rückgängig zu machen.

Ich spreche von «Re-aktivierung». Denn an sich ist ja die Theologie von Hause aus hermeneutisch. Und zwar nicht nur beiläufig oder in gewissen Sektoren ihres Tuns, sondern durch und durch, auf der ganzen Linie und wesentlich. Bultmanns Impuls hat lediglich zu neuem Bewusstsein erweckt (und dadurch neu fruchtbar werden lassen), was immer schon war. Theologie ist durch und durch eine hermeneutische Wissenschaft, und das philosophische Problem der Hermeneutik hat historisch gesehen in ihr seinen Ursprung, weil es in der Theologie ja immer um ein Übersetzungsgeschehen, um den Transport eines Sinn-Anspruchs und Wahrheits-Anspruchs aus dem einen geschichtlichen, kulturellen, gesellschaftlichen Verstehenshorizont in den andern geht. Dieses Problem des Über-Setzens ist nicht spezifisch theologisch, sondern kommt auch sonst vor, und zwar wie wir sehen werden in universaler Weite. Aber es ist charakteristisch theologisch. Das Besondere in der Theologie, das die hermeneutische Problematik auf ihrem Felde in charakteristischer Weise verschärft, ist der Umstand, dass es sich hier nicht nur um das Verstehen geschichtlichen Sinns im allgemeinen handelt, bei welchem freilich immer auch ein gewisser Sinn- und Wahrheits-Anspruch an den Verstehenden und seine Zeit mit über-gesetzt wird, sondern um das Verstehen eines solchen geschichtlichen (oder: in geschichtlicher Gestalt auftretenden) Sinns, der von vornherein

nur im Hinblick auf seine Intention tradiert wurde und wird, ein universaler und eschatologischer Wahrheitsanspruch an alle Menschen zu sein. Insofern macht es, bei aller überwältigenden und auch heuristisch, für das tiefere Eindringen in die Grundstrukturen des hermeneutischen Prozesses, hochbedeutsamen Verwandtschaft, doch auch einen Unterschied in der hermeneutischen Situation, ob ein Studienrat in der Klasse Goethe interpretiert oder ob ein Pastor in der Gemeinde über Paulus predigt.

Jedenfalls zeigt das Gesagte den hermeneutischen Charakter par excellence der Theologie, und eben dieser ist durch das Entmythologisierungsprogramm um die Jahrhundertmitte erneut und verstärkt realisiert worden. Denn das Entmythologisierungsprogramm visiert ja (und dies ist sein Kern) eben ein Übersetzungsgeschehen: die Über-setzung der eschatologischen Christusbotschaft und des echten Skandalon, das sie für jeden Menschen bedeutet mit ihrer Forderung, «sich selber kreuzigen zu lassen» (Bultmann), aus der Sprach-, Anschauungs- und Verstehenswelt des mythisch denkenden Menschen in diejenige der «modernen», nicht mehr mythisch denkenden Zeitgenossen. Eine entscheidende Intention der Entmythologisierung des Neuen Testaments, so wie Bultmann sie gefordert hat, scheint mir darin zu liegen: dass das echte Skandalon nicht durch ein falsches Skandalon, nicht durch die Zumutung eines existentiell irrelevanten sacrificium intellectus, eines Nachvollzugs unnachvollziehbar gewordener Anschauungen, gleichsam unter der Hand ersetzt werden darf. Dies ist der Punkt, wo Bultmann heute noch uneingeschränkte Zustimmung verdient und wo ihm kein christlicher Theologe je glaubwürdig entgegen treten konnte. Eher nebensächlich scheint mir demgegenüber zu sein, wie Bultmann die beiden Ufer, zwischen denen sich das Über-setzen vollzieht, charakterisiert hat. Sowohl hinsichtlich seiner Analyse des «modernen Bewusstseins» wie hinsichtlich derjenigen des «mythischen Denkens» sind Differenzierungen anzubringen, und sie sind denn auch angebracht worden. Mancher hat sich mit guten Gründen gegen den vermuteten Reduktionsversuch für das bleibende Recht und die unabdingbare Notwendigkeit des Mythos, der mythischen Bildsprache als der religiösen Ausdrucksform schlechthin, die unersetzlich bleibt, gewehrt. Ich nenne unter den Theologen Paul Schütz, unter den Philosophen Karl Jaspers. Bultmanns zugrundeliegender Mythosbegriff (Mythos als «weltliches Reden vom Ausserweltlichen») wäre in diesem Zusammenhang neu zu examinieren, doch wird er dabei meines Erachtens seine wichtige heuristische Bedeutung für das Problem des Redens von Gott in jedem Falle bewahren.

Indes sind dies, was die zentrale Intention der Entmythologisierung anbetrifft, Nebenkriegsschauplätze gewesen (so wichtig die angesproche-

nen Probleme in sich selber sind). Hauptsächlich dagegen (und mit jenem ersten, entscheidenden Aspekt des «echten Skandalon» zusammenhängend) ist eben die Einsicht, dass der theologische Grundvorgang ein Übersetzungsgeschehen zu sein hat. Mochten in der ersten Gestalt des Entmythologisierungsprogramms das «Hüben» und das «Drüben», die beiden Horizonte in ihrer hermeneutischen Differenz, zu schematisch beschrieben worden sein, so bleibt uns als Frucht der Debatte doch die nicht mehr zu unterschreitende Einsicht von der Unumgänglichkeit des Übersetzungsgeschehens als solchen. Dass dieses Ergebnis wohl gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, und dass seine wahre theologische, philosophische und gesellschaftliche Bedeutung und Tragweite sich erst heute, nachdem jene schon historische Debatte bereits verhallt ist, in vollem Umfange zeigt, das möchten die folgenden Erörterungen dartun helfen.

Ich erinnere mich an viele Gespräche mit Rudolf Bultmann und sehr gut an eine stehende Redewendung, eine lakonische Zensur, die er gelegentlich auszuteilen pflegte. Der Autor, so konnte er zuweilen im Blick auf eine Schrift oder einen Vortrag sagen, habe «das hermeneutische Problem nicht verstanden». Das war wohl das härteste theologische Verdikt, das es für ihn gab, und damit war eine Sache für ihn praktisch erledigt. Was sollte man denn mit einem Theologen sich noch lange auseinandersetzen, was sollte man von ihm lernen können, solange ersichtlich war, dass er den Grund-Sachverhalt, das hermeneutische Problem, (noch) nicht verstanden hatte? Mir völlig nachvollziehbar, wurde damit ein Universalanspruch der hermeneutischen Problematik für das Gesamte der Theologie aufgerichtet. Dieser Universalanspruch, dieser Trend zu universaler Geltung, universaler Anwendung scheint dem hermeneutisch geprägten Denken überhaupt innezuwohnen, einerseits in der Theologie, wie Bultmann dies beansprucht hat, andererseits aber – wir werden dem noch nachgehen – auch weit über das theologische Feld hinaus.

Was zunächst das Feld der Theologie anbelangt, zeigt sich der Trend zur Universalität darin, dass sich das Bewusstsein des hermeneutischen Problems, welches sich zunächst mit dem Entmythologisierungsprogramm in seiner ursprünglichen Gestalt neu Raum verschaffte, inzwischen in den verschiedensten Fragebereichen des theologischen Denkens eingenistet und das Feld zu beherrschen angefangen hat. Die ursprüngliche Entmythologisierungsidee hatte ja ihre ganz präzise theologische Abzweckung. Bultmann hat diese einmal so ausgedrückt: es sei ihm in dem ganzen Versuch eigentlich nur darum gegangen, das Luthersche, oder paulinische, Prinzip der Rechtfertigung allein durch Glauben, ein soteriologisches Prinzip, konsequent auch auf dem Felde der theologischen Erkenntnis-

theorie zur Geltung zu bringen. Dies muss so verstanden werden: dass die Entmythologisierung darauf abzielt, den Glauben aus den Kategorien der Werkgerechtigkeit zu befreien (Glaube als schwierige «Leistung» eines «Glaubensgehorsams» durch *sacrificium intellectus*, in der Akzeptation von vergangenen Anschauungen aus biblischer Zeit). Statt dessen sollte dem Glauben durch die Entmythologisierung seine ursprüngliche Dimension der Glaubenshingabe an die göttliche Gnade, als Anspruch und Geschenk verstanden, wieder zurückgegeben werden.

War dies die ursprüngliche Absicht des evangelischen Theologen Rudolf Bultmann bei seiner Entfaltung des Entmythologisierungsprogramms gewesen, so hat doch später die damit neu aktuell gewordene hermeneutische Problematik über die Orientierung am *sola fide* hinaus auch in andern Perspektiven der Theologie ihre Fruchtbarkeit erwiesen. Ich denke an den Umgang des Theologen nicht nur mit der neutestamentlichen, sondern auch mit der nachbiblischen Tradition, etwa an die ganz unvermeidliche Aufgabe, die sich jedem Theologen stellt, alten Bekenntnisformulierungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem er sie nicht bloss repetiert oder bloss annulliert, sondern sie ihrer innersten Intention entsprechend aufzufassen strebt und in neuen Kategorien interpretiert. In der katholischen Theologie wird dieser Prozess «Dogmenentwicklung» genannt. Ich denke auch an den Umgang des Theologen mit seinen eigenen Zeitgenossen, die oftmals eine andere theologische Sprache sprechen und dennoch dasselbe Evangelium glauben und zur Sprache bringen wollen. Diese Herausforderung begegnet dem Theologen im inter-konfessionellen Dialog, beispielsweise mit der Ostkirche, oder, einen Schritt weiter noch, bei Begegnungen und Kommunikation mit den Indigenisationsbemühungen von Christen, die ihr Christsein in einer andern, genuin nicht-christlichen Kultur artikulieren müssen. Indigenisation des Christentums und die damit gegebenen Chancen und Gefahren des Synkretismus sind heute ein Übungsfeld theologischer Hermeneutik *par excellence*. Rudolf Bultmann konnte zu seiner Zeit davon erst wenig erfahren. Heute aber hat sich das von ihm wachgerufene hermeneutische Bewusstsein u. a. an diese Front verlegt, und wer heute «das hermeneutische Problem nicht verstanden» hätte, könnte sich an ihr als Theologe nicht bewähren. Nur einen kleinen Schritt weiter ist es von da bis zum eigentlichen inter-religiösen Dialog, welcher heute im theologischen Selbstverständnis zunehmend an Bedeutung gewinnt. Hier spitzt sich die innertheologische hermeneutische Problematik sozusagen aufs äusserste zu, und ein äusserstes Mass an Wachheit und Behutsamkeit wird vom christlichen Theologen gefordert. Indessen brauchen wir nicht einmal bis in diese Bereiche vorzustossen: Schon innerhalb der eigenen

Konfession sprechen die verschiedenen theologischen «Schulen» und «Ansätze» oft sehr unterschiedliche Sprachen, und es gehört zur hohen Kunst, die eigentlich jeder akademische Theologe erlernen müsste, verschiedene solcher theologischen «Sprachen» zu beherrschen, um – ohne den häufigen, doch unfruchtbaren Vorwurf, der Partner treibe, weil er andere Begriffe verwendet und andere Akzente setzt, keine rechte christliche Theologie – vielmehr ein sachliches Anliegen aus der einen Diktion in die andere übersetzen zu können...

So mag man urteilen, dass in der Theologie die hermeneutische Problematik inzwischen über den Neueinsatz beim Entmythologisierungsprogramm hinausgewachsen sei und sich in andere Fragestellungen von nicht minder grosser theologischer Dringlichkeit verlagert habe. Es trifft zu, dass seither eine bedeutsame Weiterentwicklung stattgefunden hat. Mit gleichem Recht könnte man diese allerdings auch so charakterisieren: dass es inzwischen immer deutlicher an den Tag getreten sei, dass Entmythologisierung eine permanente und wesenhafte Aufgabe *aller* Theologen in *allen* ihren Problembereichen darstellt, und dass sie eigentlich, weil sie ja nichts anderes als ein Übersetzungsgeschehen meint, mit der hermeneutischen Problematik überhaupt zusammenfällt.

Im Rahmen der angesprochenen Entwicklung hat sich auch das Instrumentarium des hermeneutischen Denkens in der Theologie weiterentwickelt, die Kategorien, die Zentral- und Leitbegriffe, in denen dieses Denken sich vollzieht. Zwar haben die dominierenden Leitbegriffe Bultmannscher Hermeneutik, die Begriffe «Vorverständnis» und «Selbstverständnis», ihre Gültigkeit, ihre instrumentale Brauchbarkeit und richtungweisende Kraft für die Erhellung und Aufgliederung des hermeneutischen Problemraumes keineswegs eingebüsst. Doch sind sie von andern Leitbegriffen gleichsam überlagert worden. Ich denke namentlich an Begriffe wie hermeneutische Differenz und Horizontverschmelzung, und vor allem an das Grundmodell des Dialogs.

II

Nachdem in einem ersten Überlegungsgang die hervorragende Stellung des Entmythologisierungsprogramms im Ganzen der Theologie gezeigt und begründet, gleichzeitig aber auf gewisse Entwicklungen der Ausweitung hingewiesen worden ist, die sich seit der Entmythologisierungsdebatte vollzogen haben, soll nun der zweite Teil dieses Vortrags eben jenem *Grundmodell Dialog* gewidmet sein, das im Entmythologisierungspro-

gramm so explizit noch nicht gegeben war, von dem aus sich heute aber das Ganze der hermeneutischen Problematik noch tiefer, noch gründlicher begreifen lässt. – Nur am Rande sei hier an ein charakteristisches Faktum der neuesten Kirchengeschichte erinnert. Das Zweite Vatikanische Konzil darf wohl ohne Übertreibung als das wichtigste, einschneidendste Geschehen in der Geschichte der Christenheit der letzten fünf oder auch mehr Jahrzehnte gewertet werden. Eine typische Frucht dieses Konzils ist nun die Errichtung der drei sogenannten Dialog-Sekretariate in Rom, des Sekretariats für die Einheit der Christen, des Sekretariats für den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen, und schliesslich des Sekretariats für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Genau parallele Bestrebungen finden wir übrigens auch beim Weltkirchenrat in Genf. So steht die Christenheit heute an allen Fronten im Dialog, bemüht sich um Dialog, bemüht sich dabei auch, den nötigen Vor-Begriff von Dialog zu erarbeiten – und dies überall da, wo sie der von ihr entdeckten Sendung in unserer Zeit besonders nahe zu sein glaubt. Wenn wir hermeneutisch von Dialog reden, reden wir nicht von esoterischer Theorie, sondern von realer Kirchengeschichte, denn ein Zeitalter des Dialogs, ein «hermeneutisches Zeitalter» scheint angebrochen zu sein. In diesem Sinne entspricht dem hermeneutischen Diskurs eine spezifische weltgeschichtliche Wirklichkeit.

Doch kehren wir nach diesem Blick nach aussen zu den hermeneutischen Reflexionen zurück: Betonte das Entmythologisierungsprogramm die Notwendigkeit eines bestimmten Übersetzungsgeschehens und, allgemeiner gefasst und darin impliziert, die Notwendigkeit eines Übersetzungsgeschehens überhaupt, so erweitert und vertieft das Dialog-Modell diese Einsicht. Denn im Dialog erfolgt die Über-Setzung nach zwei Richtungen. Das Wort Dialog weist auf ein doppeltes, ein zweiseitiges und reziprokes Übersetzungs-Geschehen. Erschien früher die Übersetzung im weitesten Sinne verstanden als das Grundmodell für alle Hermeneutik, so zeigt sich nun, dass Übersetzung aus der umfassenderen Realität des Dialogs verstanden werden muss. Thetisch könnte man formulieren: *Nur als Element im Dialog ist Übersetzung, nur als zwiefaches, reziprokes Übersetzen ist Dialog zu begreifen.*

Um aber diese These richtig würdigen zu können, müssen wir uns dem Sachverhalt zuwenden, der schon angedeutet wurde: der Tendenz der Hermeneutik, der hermeneutischen Reflexion und ihrer Anwendungsgebiete, ins Universale. Stufenweise wird der Bereich der Hermeneutik immer weiter gesteckt, und diese Ausdehnung ist nicht zufällig, sondern liegt in der Natur der Sache, des hermeneutischen Themas selbst. Der Vorgang als solcher ist wohl bekannt und bedarf hier keiner einlässlicheren

Begründung mehr, lediglich der Kommemoration. War Hermeneutik zunächst die Kunstlehre für das Verstehen schwieriger Texte aus alter Zeit (Bibeltexte z. B., oder auch Gesetzestexte, deren praktische Auslegung sich nicht von vornherein von selbst versteht, auch sonstiger historischer Dokumente), so musste bald klar werden, dass es auch ungeschriebene, nicht-verbale «Texte» gibt, archäologische Funde etwa, die ebenfalls der Auslegung bedürfen. Aber nicht nur alte Texte, auch zeitgenössische können auslegungsbedürftig sein. Oder sind sie es überhaupt immer? So scheint es in der Tat, nur sind die Auslegungsschwierigkeiten unterschiedlich, und dadurch ist das Problem nicht immer gleich offensichtlich. Aber nicht nur schriftlich fixierten, auch mündlichen Texten gegenüber finden wir uns in derselben Lage vor. Auch hier bedarf es der Auslegung, denn im Grunde ist das Verstehen als solches eine Auslegung, auch wenn es nicht methodisch, sondern spontan geschieht. Damit sind wir beim Modell des Dialogs, wo zwei (oder mehr) Partner sich, indem sie zueinander sprechen und aufeinander hören, einander verstehen (oder auch missverstehen), faktisch gegenseitig auslegen. Und solche Auslegung ist in der Tat ein Über-Setzen, da nämlich nicht nur jede Zeit und Kultur, sondern auch jede Lebenswelt einer Gruppe, oder eines Individuums in seiner Lebensgeschichte, ihre eigenen Konnotationen und damit ihre eigene «Sprache» impliziert. Es gilt also in der Tat immer aus einer «Sprache», einem Verstehenshorizont in den andern zu über-setzen.

In diesem Sinne ist der Dialog stets ein Übersetzungsgeschehen nach zwei Seiten (oder nach mehreren Seiten) hin, und dies gilt nicht nur für das Verbale, sondern auch für das (zunächst) Nichtverbale, wie Gesten, Kunstwerke oder bedeutungsvolles Schweigen. Damit liegt es nahe, einerseits jede Art von bedeutsamer Lebensäußerung als mögliches Thema der Hermeneutik zu betrachten, andererseits alle geschichtliche Wirklichkeit als ein Geflecht von Dialogen, von dialogischen Interpretationsvorgängen zu sehen.

Damit hat die hermeneutische Reflexion wohl den äussersten Grad möglicher Universalisierung erreicht. Am Rande stellt sich noch die Frage, ob und wie allenfalls auch die Natur, z. B. als in die Lebenswelt des Menschen einbezogene Kulturlandschaft, aber auch als diese begrenzende «ursprüngliche Natur», Gegenstand der Hermeneutik sein kann. Und für den Theologen stellt sich natürlich überdies die Frage, welche Art von Dialog der Dialog mit Gott selbst, in Glaube und Gebet, sei bzw. mit welchen Modifikationen des Begriffs hier noch von Dialog gesprochen werden dürfe.

Nun mag freilich der Einwand auftauchen, eine derartige Ausweitung

des Dialogbegriffs und damit der hermeneutischen Thematik gehe zu weit, und so ausgedehnt werde der Begriff vage und verliere seine konkrete Aussagekraft. Demgegenüber möchte ich hier vertreten, dass der Begriff des Dialogs überhaupt erst in solcher Ausweitung seine Aussagekraft, seinen potentiellen Gehalt ganz zu entfalten vermag. Nur wenn der Dialog, und zwar jedes noch so triviale Phänomen dialogischer Begegnung – wobei, wie gesagt, auch das Nichtverbale noch als Äusserung im Dialog zu betrachten ist –, als ein reziprokes Auslegungsgeschehen gedacht wird, wird er in der Tiefe dessen, was er ist, verstanden. Und nur wenn Interpretation, also Über-Setzung, als Geschehen im Rahmen einer dialogischen Begegnung gedacht wird, ist sie ontologisch fundiert, hängt ihr Begriff nicht in der Luft. Darum ist es nicht abwegig, sondern führt zum Wesen der Sache, wenn sogar schon ein blosses Austauschen von Blicken oder eine Geste wie z. B. ein Händedruck bereits als dialogisches Phänomen und als ein reziprokes Einander-Interpretieren aufgefasst wird.

Ein anderer möglicher Einwand gegen das hier vertretene Konzept geht dahin, dass nicht jeder Interpretationsvorgang als ein Dialoggeschehen bestimmt werden könne. Gerade beim ursprünglichsten Anwendungsfall der Hermeneutik, beim Interpretieren alter Texte, fehlt ja in der Tat ein grundlegendes Merkmal des Dialogischen: Paulus ist tot; er kann nicht mehr antworten. Wie also soll der Vorgang zwischen Paulus und seinem heutigen Interpreten als ein dialogischer verstanden werden?

Dieser Einwand scheint mir als Thema wichtig zu sein, weil es sich wahrscheinlich zeigen wird, dass der Universalanspruch der hermeneutischen Betrachtungsweise an der Verbindung des Begriffs der Interpretation mit dem Begriff des Dialoges hängt. Wie soll man, mit andern Worten, vertreten können, dass alles (geschichtlich) Wirkliche ein interpretierendes Verstehen sei, wenn nicht gleichzeitig gilt, dass alles geschichtlich Wirkliche, das «Substrat» gleichsam in aller geschichtlichen Wirklichkeit, ein Geflecht von dialogischen (oder auch undialogischen, den Dialog verweigernden und gerade so wieder am Dialog orientierten) Begegnungen ist?

Somit ist der Versuch, Interpretation und Dialog voneinander zu trennen (wie im Fall des interpretierenden Dialogs mit einem verstorbenen Autor), zugleich als ein Versuch zu werten, der hermeneutischen Betrachtungsweise Schranken zu setzen. Ein anderer Versuch dieser Art liegt bekanntlich darin, dass man die Realität des Politischen gegen die des Dialogischen ausspielt: im politischen Bereich gehe es um Machtkämpfe und nicht um Dialog. Dieses Argument bedürfte einer eigenen Untersuchung. Im jetzigen Zusammenhang aber soviel zum ersten Argument: Natürlich ist zuzugestehen, dass es sich bei der Interpretation eines Textes

aus der Vergangenheit um eine sehr stark modifizierte Form des Dialogs handelt. Indessen findet ja auch bei der Interpretation von Texten eines gegenwärtigen Autors, wo eine direkte dialogische Interaktion im Prinzip möglich wäre, eine solche zumeist nicht statt. Es ist zwar möglich, dass der Autor den Kommentar seines Interpreten zu Gesicht bekommt. Es ist auch möglich, dass er darauf reagiert. Beides ist aber nicht sicher. Soll man deswegen in Abrede stellen, dass es sich hier um dialogische Ansätze handelt? Der Autor der Gegenwart muss sich genauso wie derjenige der Vergangenheit gefallen lassen, dass sein Werk sich von ihm und seinem Erleben verselbständigt und beim Interpretieren neue Sinndimensionen zeitigt. Und geschieht solches nicht in jedem Dialog? Was ein anderer Mensch mir zu verstehen gibt, gewinnt in meinem Verstehen und Erleben neue Aspekte. Dies ist unausweichlich und verhält sich allgemein nicht anders als in dem Spezialfall des Dialogs, wo der eine Partner einer früheren Epoche angehört und nicht mehr direkt reagieren wird. Auch hat jeder Dialog sein Worüber oder Worum, und bezüglich dieser «Sache des Dialogs», dessen, worum es eigentlich geht, findet doch auch im Sonderfall des Dialogs zwischen verschiedenen Epochen eine Art Wechselwirkung statt. Denn das Interpretieren wirkt auf den Text, wiederum aber bleibt auch der interpretierte Text nicht passiv, sondern er «antwortet», er wirkt durch seinen lebendigen geistigen Gehalt auf das Interpretieren zurück, indem er dieses wieder in Frage stellt, es korrigiert und ihm neue Impulse gibt – wenn nicht schon durch den jeweils «ersten» Interpreten, so durch einen zweiten, indem er zwischen dem ersten und dem zweiten einen neuen Dialog über die rechte Interpretation in Gang setzt. – So gibt es gute Gründe, um das Grundmodell des Dialogs auch für diesen häufigen Sonderfall gelten zu lassen.

Bevor wir weitergehen, sei als eine Art Zwischenbilanz die theologische Frage aufgeworfen: Welche theologischen Implikationen und Folgen hat nun eigentlich dieser neue Schritt der hermeneutischen Besinnung, der Schritt von einer «Hermeneutik des Selbstverständnisses» zu einer «Hermeneutik des Dialogs»? – Bei der ersteren, in Bultmanns Entmythologierungsprogramm, lag die theologische Relevanz in der Befreiung des Glaubens zu sich selbst, zu seinem eigensten Wesen. Bei der «Hermeneutik des Dialogs» (welche ja keinen Widerspruch zur ersteren, sondern im Verhältnis zu ihr lediglich eine Erweiterung des Blickfeldes bedeutet) besteht die theologische Frucht in einem vertieften Verständnis für die Geschichtlichkeit des Glaubens und seiner Wahrheitserkenntnis, für die grundsätzliche Endlichkeit allen Erkennens und ineins damit die Geschichtlichkeit, die dem Wahrheitsverständnis selbst innewohnt. Wahrheit

ist geschichtlich. Wohl wird sie nicht erzeugt von dem geschichtlichen erkennenden Subjekt und ist nicht in dem Sinne geschichtlich relativ, als ob sie von diesem abhinge. Doch ist die Weise ihres Erscheinens eine Funktion von dessen historischer Perspektive. Sie ist geschichtlich im Sinne von *a-letheia*, d. h. dessen, was sich in einer bestimmten geschichtlichen Epoche und Konstellation *zeigt*. Und sie ist geschichtlich im Sinne von *'emet*, d. i. dessen, was sich dem erkennenden, handelnden und leidenden geschichtlichen Subjekt in seiner geschichtlichen Situation als das unbedingt Verlässliche und Treue erschliesst. Die grundsätzliche Endlichkeit des Erkennens solcher Wahrheit – einer Wahrheit, die nie gleichsam übergeschichtlich als totales System «gehabt» werden und deren totales «Haben» auch nicht einmal als zwar unerreichbares letztes Ziel angestrebt werden kann –, diese Endlichkeit ist als eine dialogische zu bestimmen. D. h. meine Sicht ist jeweils durch die Sicht des Andern, des Du, begrenzt, und ich kann die dadurch entstehende Spannung nur im Dialog durchstehen und fruchtbar werden lassen, kann mich aber niemals über sie hinausschwingen, um sie von einem übergeschichtlichen, über-dialogischen Gesichtspunkte her aufzulösen. Dabei kann und muss der Dialog durchaus den Charakter eines kritischen Diskurses haben. Aber das Moment der Kritik kann nicht darin bestehen, den Dialog letztlich auf einen Monolog und damit auf einen einsamen übergeschichtlichen Standort zurückzuführen, sondern Kritik kann immer nur heissen, dass ein Dialogpartner sein Gegenüber hinsichtlich aller seiner Voraussetzungen und Erfahrungen befragt und diese mit den Voraussetzungen und Erfahrungen dritter möglicher Dialogpartner konfrontiert.

Der Nutzen, welchen die Theologie aus dieser Betrachtungsweise zieht, liegt in der Erkenntnis der Unausweichlichkeit des Dialogs, beispielsweise zwischen unterschiedlichen Traditionen und Schulen, in der Erkenntnis des Imperativs einer Neuinterpretation aller Formulierungen, welche jede Form von theologischem Fundamentalismus, und wäre es ein Fundamentalismus sublimster Art, aufsprengt. (Es gibt nicht nur den Fundamentalismus der inspirationsgläubigen, buchstabengläubigen Biblizisten, sondern jede grundsätzliche Unwilligkeit, sich über bestimmte Positionen befragen und «hinterfragen» zu lassen, ist eine Form des Fundamentalismus!) Diese Einsicht in die Unausweichlichkeit des Dialogs ist von methodologischer Relevanz und geeignet, den Vollzug des theologischen Denkprozesses auf allen Stufen und Feldern zu prägen und nötigenfalls zu verändern, sei's in der Exegese und Bibeltheologie, im exegetischen Dialog mit der Schrift, sei's im Dialog mit der bekennnismässigen und der theologischen Überlieferung, sei's im Dialog mit Zeitgenossen innerhalb

und ausserhalb der Christenheit. Das Feld, in dem sich Theologie im ganzen bewegt, stellt sich als ein Feld von lauter offenen, unabgeschlossenen, wohl letztlich überhaupt unabschliessbaren Dialogen dar. Damit ändern sich die Erwartungen beim Erkenntnisprozess, und damit ändert sich auch das Vorgehen. Nicht schöne, d.i. in sich abgerundete Theorien werden mehr angestrebt, die durch ihre Geschlossenheit den Eindruck erwecken können (oder wollen), als wären sie als endgültig gemeint. Angestrebt wird vielmehr die Klärung von Dialog-Situationen, ein Erfassen dessen, was in ihnen aufeinandertrifft, welche Erfahrungen, welche Denkwege, und was in ihnen auf dem Spiel steht. Es gibt kein Denken in geschlossenen Positionen mehr, sondern Positionen, die eingenommen werden, sind Stationen auf einem Weg und sind offen auf Zukunft hin und zur Tiefe hin, offen zum Weiterfragen und zu künftiger Vertiefung.

Versuchen wir beispielsweise, das nicänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis als Quelle theologischer Einsicht für unsere Zeit neu auszulegen, so impliziert ein solches Unterfangen die drei folgenden Momente: 1. Es genügt offensichtlich nicht, ein altes Bekenntnis bloss, vielleicht paraphrasierend in leicht veränderten Worten, zu repetieren, und es genügt für ein Über-Setzen und ein wirkliches Verstehen in der Gegenwart ebenso wenig, dass man aus dem alten Text einige neue Nutzenwendungen zieht. Sondern es gilt zu realisieren, dass der geschichtliche Verstehenshorizont sich verändert hat. Zum Beispiel ist die Ontologie, die hinter dem im Bekenntnis vorkommenden Begriff *homo-ousios, consubstantialis*, steht, nicht mehr die unsrige. Wir können darum bei einem heutigen Nachsprechen des Bekenntnisses diesen Begriff nicht mehr einfach unserem Denken einverleiben, sondern müssen sorgfältig nach seiner sachlichen Intention (nicht nur nach seiner historischen Intention damals, sondern nach einer möglichen sachlichen Intention heute) forschen. Beiläufig bemerkt war dieses Thema einer der theologisch gewichtigsten Kontroverspunkte zwischen Hans Küng und seinem kirchlichen Lehramt. M. E. ist man dabei der Subtilität der hermeneutischen Aufgabe von beiden Seiten her nicht gerecht geworden, und somit ist dieser Disput theologisch noch völlig offen. – Kehren wir aber zum allgemeineren Problem zurück: Was in einem solchen Fall, wie der Über-Setzungs-Aufgabe gegenüber einem altkirchlichen Bekenntnis, not tut, ist jeweils ein besonderer methodischer Schritt, durch den wir die Horizontverschiedenheit, die «hermeneutische Differenz», möglichst genau zu erfassen suchen; und erst von hier aus lässt sich dann die eigentliche Übersetzungsaufgabe in Angriff nehmen. Die Situation als ganze, die wir hier ins Auge fassen, ruft uns eben jene dialogische oder hermeneutische Endlichkeit in Erinnerung, die man nicht übersprin-

gen, nicht übersteigen kann. Wir sind begrenzt durch den andersartigen Verstehenshorizont des zu interpretierenden Textes, so wie wir im Dialog zwischen Zeitgenossen begrenzt sind durch die andersartige Weltsicht und Welterfahrung des Andern. Ich kann mir diese nie ganz zu eigen machen, sowenig wie jener die meine. So begrenzen wir einander gegenseitig. Und wir müssen in dieser unausweichlichen Spannung ausharren. Wir können sie nicht in ein Drittes, Höheres hinein aufheben. Sondern in ihr verharrend nur können wir uns über sie aussprechen.

2. Eben weil es diesen dritten, höheren Standort für uns jeweiligen nicht gibt, ist es ebenso wenig ratsam, ein altes Bekenntnis (oder dergleichen) einfach abschaffen zu wollen. Denn auch dadurch würden wir ja wieder, statt uns durch den fremden Verstehenshorizont und das in ihm Gesagte begrenzen zu lassen, einen übergeschichtlichen und über-dialogischen Standort beanspruchen, von dem aus eine derartige Ungültigerklärung allererst möglich wäre. – Allerdings ist diese letztere Regel nun nicht zwingend, nicht so zwingend wie das unter (1.) genannte Gebot des Übersetzens als solchen. Denn grundsätzlich muss es möglich bleiben, den Wahrheitsanspruch, die Relevanz eines vorgegebenen Textes total zu negieren und damit abzutun. Allein wer diesen Schritt in einem Falle tut, muss sich dabei bewusst sein, dass auch das noch einmal aus der dialogischen Endlichkeit heraus geschieht, also nicht als ein endgültiges Urteilen *über* Geschichte, sondern als ein geschichtliches Wagnis *in* der Geschichte, in einem status confessionis.

3. Sowenig wie der interpretationsbedürftige Text kann auch unsere Interpretation desselben jemals Endgültigkeit beanspruchen. Sie verlangt ihrerseits in einem künftigen oder auch schon in einem gegenwärtigen, unterschiedlichen Horizont nach neuen Interpretationen. So sind wir noch einmal begrenzt: durch zukünftige Verstehenshorizonte und Dialogsituationen, die wir jetzt noch nicht überblicken können. Als Interpret bin ich *durch* den Text, und *zusammen mit ihm*, in die Schranken der Endlichkeit verwiesen.

Angesichts dieses unablässigen Prozesses immer neuer Infragestellungen jeder Position bedrängt uns noch einmal die Frage, wo denn in diesem Ganzen jemals Wahrheit aufscheinen könne. Indes sollte sich eigentlich gerade der Theologe hier am besten auf die Antwort verstehen. Bedeutet doch gerade sein Thema, Gott, die «je grössere Wahrheit», die sich als je grösser erweist gegenüber jeder menschenmöglichen Einsicht in Wahrheit, und das unaussprechliche Geheimnis, das alle Formulierungen überholt und, ohne sich der menschlichen Sprache gänzlich zu entziehen, doch alles Gesprochene je weit hinter sich zurücklässt. Zwischen diesem mit der

theologischen Thematik gegebenen Wahrheitsverständnis und dem mit der hermeneutischen Thematik gegebenen Prinzip der dialogischen Endlichkeit scheint mir eine genaue Entsprechung zu bestehen. Das will nicht heissen, dass es die dialogische Endlichkeit nur auf dem Felde der Theologie gibt. Sondern dieses Phänomen zeigt sich überall, wo interpretiert werden muss, und das heisst praktisch überhaupt überall. Aber auf dem Felde der Theologie wird besonders deutlich, wie der unabschliessbare Interpretationsprozess das Erscheinen von Wahrheit nicht aus-, sondern einschliesst.

III

Nachdem wir die Bedeutung des Grundmodells Dialog, in sich selbst und in seiner theologischen Funktion, darzustellen versucht haben, soll nun in einem dritten Gedankengang die gewonnene Sicht noch durch eine *wissenschaftstheoretische Diskussion*, die innerhalb der Theologie, nämlich im Kreise theologischer Autoren geführt wird, weiter bestätigt werden. Die Idee der dialogischen Endlichkeit, obschon sie gerade dem Felde der Theologie in hervorragender Weise zu entsprechen scheint, muss sich doch auch auf diesem Felde erst noch bewähren und verteidigen. Denn sie ist bestritten, vielleicht eher implizit als ausdrücklich, und zwar dies nicht etwa nur durch Fundamentalisten.

Ich nenne hier zuerst *Rudolf Bultmann* selber. Sein Entmythologisierungsprogramm weist uns zwar nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer Über-Setzung, der Überbrückung einer hermeneutischen Differenz, indessen kann es so verstanden werden, als sei die Über-Setzung der Christusbotschaft aus dem Bereich des mythischen in den des modernen, wissenschaftlich-technischen Zeitalters die eine, wesenhafte Übersetzungsaufgabe der Theologie, der eine notwendige Interpretationsvorgang, der, einmal geleistet, dann endgültig bleibt. Demgegenüber bringt die konsequente Orientierung am dialogischen Grundmodell eine Erweiterung der Perspektive: nicht nur in diesem einen, spezifischen Falle, sondern auch in vielen andern Situationen finden wir die Theologie in eine ähnliche Bewegung hineingezogen. Bultmann selber würde sich einer solchen Ausdehnung der von ihm so nachdrücklich vertretenen Interpretationsforderung wohl letztlich nicht widersetzt haben.

Anders liegt der Fall bei *Wolfhart Pannenberg*, der als Theologe mit der hermeneutischen Problematik gründlich vertraut ist und der andererseits selber, mit Bultmann und andern, zu denjenigen Theologen gehört, die

besonders eindringlich dazu mahnen, dass Theologie nicht bloss historisch-positiv einsetzen, sondern ihre Botschaft auch fundamentaltheologisch verständlich und plausibel machen muss. Eben in diesem Bestreben nun engagiert er sich auf einem Weg, der, konsequent zu Ende gegangen, dazu führen müsste, das hermeneutische Bewusstsein wieder aufzuheben. Gerade dieser Versuch eines Theologen, der anscheinend durchaus «das hermeneutische Problem verstanden hat», gleichsam durch die Hermeneutik hindurch über die Hermeneutik hinaus vorzustossen, macht Pannenberg für unser Thema zu einem besonders interessanten Gesprächspartner. In seinem Aufsatz «Hermeneutik und Universalgeschichte» (erstmalig 1963, in ZThK 60) bezieht sich Pannenberg zunächst zustimmend auf H.-G. Gadammers Begriff der «Horizontverschmelzung» als Beschreibung des dialogischen, interpretatorischen Geschehens, und er argumentiert dann, dass «sich die historische Situation des Textes mit der Gegenwart des Auslegers doch wohl nur auf die Weise sachgerecht verbinden» lasse, «dass der Geschichtszusammenhang der Gegenwart mit der damaligen Situation, aus der der Text stammt, erfragt wird» (suhrkamp, wissenschaft Nr. 238, wo der Aufsatz abgedruckt ist, 309). Voraussetzung einer Horizontverschmelzung (in der jeweils eine Interpretationsbewegung zu ihrem vorläufigen Ende gelangt) sei «eine Konzeption des die damalige mit der heutigen Situation und ihrem Zukunftshorizont tatsächlich verbindenden Geschichtsverlaufs» (ebd.).

Der Begriff der Horizontverschmelzung kennzeichnet in einer prägnanten Weise das, was in einer dialogischen Begegnung geschehen kann und faktisch geschieht, sofern es irgendwie zur «Kommunikation» kommt und man nicht einfach gänzlich aneinander vorbeiredet, also *im* Dialog das *Wesen* des Dialogs verfehlt. Ausgehend von der Verschiedenheit der Horizonte der Dialogpartner, selbst noch der lebensgeschichtlichen Horizonte zweier Individuen (und solche Verschiedenheit, solche hermeneutische Differenz bildet allemal den Ausgangspunkt), konstatieren wir, dass im Vollzug des Dialogs, als Ausdruck des Verstehens, die unterschiedlichen Horizonte sich teilweise verschmelzen und dass als Frucht des Dialogs und als Ausgangspunkt für neuen Dialog ein partiell gemeinsamer Horizont, ein gemeinsamer Sprachraum sozusagen, der betreffenden «Interpretationsgemeinschaft» entsteht. Dass also z. B. paulinische Sprache und damit paulinisches Gedankengut in unsern heutigen Sprachraum hineinwirkt und ihn umprägt, dass paulinische Sprachelemente in unsere Sprache eindringen und hier einheimisch werden. Konkret war dies etwa an der Diktion der Bultmann-Schule augenfällig festzustellen, wo im deutsch geführten Diskurs (nicht etwa bloss im exegetischen, sondern auch im systematischen)

plötzlich griechische Termini der paulinischen Theologie, wie das *καυχᾶσθαι* oder das *ὡς μή*, auftauchen. Ähnliches stellt man fest in den schon einmal erwähnten Indigenisations-Theologien, wo Sprachelemente des fremden kulturellen und religiösen Kontextes in die Verkündigung des christlichen Evangeliums einfließen, vielleicht einfließen müssen. Wenn z. B. ein christlicher Prediger in Thailand für Gott das buddhistische Wort *Dhamma* braucht, weil das zunächst naheliegende Thai-Wort eher animistische Konnotationen hat und den Charakter der Letztwirklichkeit verfehlt, so ist das ein sprechender Beleg für diesen Sachverhalt.

Auf diese Weise ist «Horizontverschmelzung» zu verstehen. Der Begriff beschreibt nachträglich, was in der dialogischen Begegnung des Interpretierens faktisch geschieht. Durch solche Nachträglichkeit wird indessen der Begriff nicht entwertet, sondern gerade so hat er seinen heuristischen Wert. Abgelesen an der Erfahrung und ihrer Analyse, lässt er uns mit geschärftem Blick vorblicken auf neue Erfahrungen und wird uns zum Instrument, um diese tiefer und differenzierter zu begreifen. Demgegenüber stellt nun Pannenberg die Rückfrage nach der Bedingung der Möglichkeit von Horizontverschmelzung. Er will sich nicht einfach mit der Faktizität von Horizontverschmelzung und mit deren verständlicher, plausibler Beschreibung begnügen, sondern sucht nach einem «umfassenden Horizont..., in welchem der beschränkte Gegenwartshorizont des Auslegers und der historische Horizont des Textes verschmelzen.» Denn nur so können nach Pannenberg die beiden unterschiedenen Horizonte «im umgreifenden Horizont des Damaligen und des Heutigen in ihrer geschichtlichen Eigenart und Differenz gegeneinander erhalten» bleiben – so zwar, «dass sie als Momente in die Einheit eines beide umgreifenden Geschichtszusammenhanges eingehen» (ebd.). An diesem umgreifenden Horizont eines umgreifenden (letztlich universalgeschichtlichen) Geschichtszusammenhanges scheint Pannenberg alles gelegen zu sein. In ihn hinein will er die «hermeneutische Differenz», die Spannung der Fremdheit zwischen den Horizonten, die zugleich aber eine dialogische und damit auch hoffnungsvolle Spannung ist, aufheben und auflösen.

Doch damit kann wohl der sachlichen Intention des Begriffs der Horizontverschmelzung nicht Gerechtigkeit widerfahren. Denn der Sinn dieses Begriffes liegt doch wohl gerade darin, dass sich die differenten Horizonte eben nicht durch ein Drittes, Höheres miteinander vermitteln, sondern nur in der faktischen dialogischen Begegnung miteinander verschmelzen lassen. – Für das spekulative Bedürfnis mag darin etwas Unbefriedigendes liegen, dass wir uns auf diese Weise in einer Spannung vorfinden, die wir nicht übersteigen, sondern eben nur durchstehen können. Unsere Lebens-

erfahrung, die eine dialogische Lebenserfahrung im Mitsein mit andern ist, bestätigt uns dagegen jene unübersteigbare Spannung. Sie bezeugt das Moment des Unvorgreiflichen im Dialog. Wir müssen im Dialog ausharren und können ihm nicht vorgreifen. Denn wir können jeweils nur an seine Chance glauben oder sein Scheitern befürchten, aber seinen Ausgang nie im voraus wissen. So erfahren wir den Dialog geradezu als den Ort der unvoraussehbaren, unverfügbaren, schöpferischen Wirklichkeit.

Besteht hier vielleicht ein fundamentaler Unterschied im Verhältnis zur Wirklichkeit als solcher zwischen einer radikal hermeneutischen und dialogischen Konzeption und dem Bestreben, die Hermeneutik in der Universalgeschichte zu fundieren und in diese hinein zu überwinden? Dafür spricht in der Tat einiges. Dieselbe Differenz zeigt sich auch in der Stellung zur Aussage-Struktur der Sprache. Diese wird nämlich von Pannenberg wiederholt mit Nachdruck gegen Heidegger und Gadamer verteidigt, so auch in seinem umfassenden Werk über «Wissenschaftstheorie und Theologie» (1973). Er spricht von der «Priorität der Aussage für die Hermeneutik» und stellt fest: «Ohne Aussagen findet gar keine Sprache statt...» (suhkamp, wissenschaft 238, S. 308). Pannenberg zitiert dort Gadamer: «Ein Gespräch führen heisst, sich unter die Führung der Sache stellen, auf die die Gesprächspartner gerichtet sind», und er kommentiert das so: «Im Gespräch geht es darum, die Sache zur Sprache, d. i. aber: zur Aussage zu bringen. Indem man sich in der Sache verständigt, versteht man auch einander» (ebd.). Ob Pannenberg wohl nicht zu sehen vermag, dass auch dann, wenn man sich in einem guten Gespräch gemeinsam «unter die Führung der Sache stellt», die hermeneutische Differenz zwischen den Gesprächspartnern immer noch weiterbesteht? Sonst wäre nämlich ein schöpferisches Gespräch, in welchem unversehens Wahrheit aufleuchten kann, wohl gar nicht möglich. Auch wenn man sich «in der Sache verständigt» und so «einander versteht», sieht jeder Partner diese Sache doch zwangsläufig immer noch von seinem eigenen Standort, und man kann diese unterschiedlichen Optiken nicht durch identische Aussagen beider Partner, mit denen der in Frage stehende Sachverhalt dann endgültig und objektiv festgestellt wäre, in eine einzige einheitliche Optik zusammenziehen. Vielleicht liegt in dem Umstand, dass trotz unterschiedlich bleibender Optiken eben doch Kommunikation stattfindet, überhaupt der Grund dafür, dass ein Dialog fruchtbar und schöpferisch werden kann. Und vielleicht liegt es gleichfalls hier begründet, dass die Aussage als ein abgeleiteter Modus der Sprache betrachtet werden muss, dass man ihr also im Gegensatz zu Pannenberg gerade keine «Priorität für die Hermeneutik» zubilligen kann. Denn der Aussagemodus der Sprache erweckt den falschen

Eindruck, als ob man sich auf eine einheitliche Optik festlegen könne. Er überspielt insofern den doch grundlegend bleibenden Sachverhalt der hermeneutischen Differenz. – All diese Zusammenhänge drängen gerade in der Auseinandersetzung mit Pannenberg ans Licht.

Im Rahmen unseres Themas, des Weges von der Bultmannschen Hermeneutik zu einer radikal dialogischen Hermeneutik, diene uns diese abschliessende kurze Diskussion mit einem zeitgenössischen systematischen Theologen dazu, die Tragweite des Grundmodells Dialog noch stärker zu verdeutlichen. Welcher *approach* nun aber der Realität angemessener ist und uns zum Bestehen der Realität besser zurüstet, der universalgeschichtliche oder der radikal hermeneutische, darüber kann, wie schon gesagt, nur die Lebenserfahrung selbst entscheiden. Für welches Konzept diese eher spricht – auch darüber wird eben der Dialog geführt werden müssen... Kommt man von der Erfahrung der beginnenden Begegnung der Weltreligionen in unserer Epoche her, einer Erfahrung und einem Geschehen, die für das theologische Problembewusstsein wohl in absehbarer Zeit ähnlich zentral sein wird wie es die Entmythologisierung um die Jahrhundertmitte war, so wird man bald zur Einsicht gedrängt, dass es äusserst schwierig ist, angesichts der dialogischen Konfrontation der Religionen, dieser unterschiedlichen Erfahrungen von Transzendenz in ihrer tiefen Fremdheit, mit der sie einander gegenüberstehen, glaubwürdig auf ein übergeordnetes Drittes zu rekurrieren, in das hinein sich die erlebte Spannung aufheben liesse. Und was wir an dieser exponierten Thematik erleben, wird uns dann bestätigt durch die Alltagserfahrung, die nächstliegende: dass unser Leben ein Gespräch ist und dass man die Gespräche durchstehen muss und dabei niemals sicher sein kann, dass man eine Sache hinter sich gebracht hat.

Heinrich Ott, Basel