

# Die schwierige Interpretation der gemeinsamen „Wirklichkeit“

## Hermeneutische Herausforderungen für Theologie und Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend

*Wolfgang Schürger*

„Pluralismus“ kann als einer der Leitbegriffe zur Erfassung der gegenwärtigen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation<sup>1</sup> verstanden werden: Menschen bewegen sich in unterschiedlichen Lebensumfeldern, erfahren und gestalten ihre Lebenswelt auf unterschiedliche Art und Weise. Unterschiedliche Interpretationen der „gemeinsamen“ Wirklichkeit, vielfältige „Daseins- und Handlungsorientierungen“<sup>2</sup> entstehen, prallen aufeinander, treten in Konflikt miteinander nicht erst beim Streit um die zutreffende Füllung eines umstrittenen Begriffs – „Leitkultur“ nicht als Leitbild, sondern als Zeichen von Widerstreit.

Kirche und Theologie sind im Übergang zum dritten Jahrtausend in doppelter Weise mit dem Phänomen des Pluralismus und des Konflikts der Interpretationen konfrontiert: Zum einen finden sie sich selber in dieser gesellschaftlichen Situation vor und verstehen sich in unserem weltanschaulich neutralen Staat als Institutionen, welche die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse mitgestalten wollen. Zum anderen lassen sich Pluralismus und Konflikt der Interpretationen auch innerhalb von Kirche bzw. Kirchen und Theologie finden – ich erinnere nur an den Streit um die zutreffende gegenwärtige Interpretation der Rechtfertigungslehre anlässlich der Gemeinsamen Erklärung. Johannes Brosseder wird uns im Verlauf dieses Symposiums zeigen, dass auch „Dominus Iesus“ als Zeichen solch eines Konfliktes zu verstehen ist, nämlich um die zutreffende Interpretation des Zweiten Vatikanums.

Im Kontext dieses gesellschaftlichen wie kirchlichen und theologischen Pluralismus von Hermeneutik zu sprechen, bedeutet die Frage aufzuwerfen, ob der Konflikt der Interpretationen zu lösen, die widerstreitenden Positionen in (universale) Eindeutigkeit zu überführen sind –

---

<sup>1</sup> Christoph Schwöbel, Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch, in: TRE 26, 724-739 und Joachim Track, Pluralismus aus Glauben? Überlegungen zur gegenwärtigen Debatte um den Pluralismus in Theologie und Kirche, in: BThZ 17/2000, 108-132, 108.

<sup>2</sup> Die Rede von „Daseins- und Handlungsorientierungen“ als Wahrnehmungsformen des Glaubens begegnet bei Joachim Track, Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung, in: KuD 22/1976, 1-21, 15.

wie dies die Verfechterinnen und Verfechter der deutschen Leitkultur in der gesellschaftlichen Debatte zu meinen scheinen.

Meine These, für die ich Sie im Rahmen dieses Vortrags gewinnen möchte, ist, dass es uns aufgrund der sprachlichen und kontextuellen Bedingtheit all unserer Weltwahrnehmung und unseres Denkens weder in der Theologie noch in den Kirchen und ich meine auch nicht in unserer Gesellschaft zusteht, die aufbrechenden Konflikte der Interpretationen dadurch zu überwinden, dass wir auf die eine zutreffende, gültige oder leitende Interpretation verweisen, sondern dass wir selber fähig werden und als Theologinnen und Theologen, Seelsorgerinnen und Seelsorger andere dazu befähigen müssen, im Wissen um die Begrenztheit der eigenen Perspektive Widerstreit auszuhalten, in diesem Widerstreit zu den nötigen, begrenzten Handlungskonsensen zu gelangen und diese gegenüber der eigenen Tradition wie der Situation hermeneutisch zu verantworten.

### 1. Die sprachliche Bedingtheit unserer Wirklichkeit

Sprache, so lässt sich am Ende des 20. Jahrhunderts sagen, „schafft“ „Welt“, sie „konstituiert“ „Wirklichkeit“, indem sie ordnend-verstehendes Denken ermöglicht und damit die Voraussetzungen schafft, um Widerfahrnisse als Erfahrungen lesen zu können. Unter den Vorzeichen der Postmoderne und nach Denkern wie Wittgenstein und Husserl ist es jedoch nicht mehr möglich, diese „Wirklichkeit“ „konstituierende“ Funktion der Sprache auf ihren (ontologischen) Charakter als Abbildung der Wirklichkeit zurückzuführen. Sprache schafft vielmehr *eine* Welt – die einer Sprach- oder Sprachspielgemeinschaft –, ja sie schafft *meine* Welt, insofern als ich mit meiner Intentionalität und mit meinem ordnend-figurierenden Vermögen im Wahrnehmungsakt immer schon mit dabei bin:

„Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich (...) seinen *ganzen* Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen.“<sup>3</sup> Oder einfacher ausgedrückt: Je nachdem, in welcher Perspektive ich einen Gegenstand oder Sachverhalt betrachte, so erscheint er mir (Sie alle kennen vermutlich das Beispiel des halb vollen bzw. halb leeren Glases). Jede Wahrnehmung ist also immer schon Interpretation, geleitet von den Sprachmustern, die mir für solche Interpretation zur Verfügung stehen.

---

<sup>3</sup> Gianni Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Frankfurt/M 1997, 241 (= A 207), kursiv i.O.

Bereits Wilhelm von Humboldt hat daher festgestellt, dass „die Sprachen Weltansichten sind“<sup>4</sup>. Hans-Georg Gadamer hat diese Aussage in seinen hermeneutischen Überlegungen wieder aufgegriffen: Humboldt wolle damit sagen, „daß die Sprache gegenüber dem Einzelnen, der einer Sprachgemeinschaft angehört, eine Art selbständiges Dasein behauptet und ihn, wenn er in sie hineinwächst, zugleich in ein bestimmtes Weltverhältnis und Weltverhalten einführt“<sup>5</sup>. Die „Sprachgebundenheit unserer Welterfahrung“<sup>6</sup> und die damit gegebene Perspektivität werden für Gadamer gerade dann deutlich, wenn man eine fremde Sprache erlernt und bemerkt, dass es „eine andere Welt [ist], die uns da entgegentritt“ und „einen neuen Standpunkt ‚in der bisherigen Weltansicht‘ vermittelt“<sup>7</sup>. Welt-haben (und das heißt: sich zur Welt verhalten) und Sprache-haben liegen für Gadamer daher immer schon ineinander. Indem diese „Welt“, wie sie in unserer Sprachlichkeit zum Ausdruck kommt, immer schon Welt des Welt-Verhaltens ist, unterscheidet sie sich von der „Umwelt“, wie sie allen Lebewesen zukommt: Die sprachliche Verfasstheit der „Welt“ ermöglicht die „Umweltfreiheit“ der Menschen, dergestalt, dass sie nicht mehr in ihre Umwelt einfach „eingelassen“ sind, sondern sich zu ihr verhalten können<sup>8</sup>. In dieser Umweltfreiheit und freien Sprachfähigkeit der Menschen liegt dann aber auch „der Grund für die geschichtliche Mannigfaltigkeit, mit der sich das menschliche Sprechen zu der einen Welt verhält“<sup>9</sup>. Diese Mannigfaltigkeit lässt sich für Gadamer und gegen Humboldt nicht auf die eine, menschliche Idealsprache hin überschreiten, in der dann die vollkommene Welt oder die Welt an sich zum Ausdruck käme. Absolut ist nicht diese oder jene Welt, sondern lediglich die formale Beobachtung der Sprachlichkeit aller Welterfahrung: „Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, daß die Welt Gegenstand der Sprache werde. Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen. Die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung als solche meint nicht die Vergegenständlichung der Welt.“<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990 (= *Gesammelte Werke I*), 447.

<sup>5</sup> A.a.O. (Anm. 4), 447.

<sup>6</sup> A.a.O. (Anm. 4), 452.

<sup>7</sup> A.a.O. (Anm. 4), 445.

<sup>8</sup> A.a.O. (Anm. 4), 447f. Gadamer verweist hier u.a. auf die Bedeutung der Namengebung im älteren Schöpfungsbericht.

<sup>9</sup> A.a.O. (Anm. 4), 448.

<sup>10</sup> A.a.O. (Anm. 4), 454.

Sind Welterfahrung und Sprachlichkeit aber in der von Gadamer ausgearbeiteten Weise verbunden, so wird schließlich selbst der Begriff der „Welt an sich“ problematisch, wie Gadamer unter Rückgriff auf Husserls Abschattungslehre und seinen Überlegungen zum „Ding an sich“ zeigt: Sind Welt-haben und Sprache-haben miteinander verbunden, so bedeutet dies, „daß man, in welcher Sprache immer man sich bewegt, nie zu etwas anderem gelangt als zu einem immer mehr erweiterten Aspekt, einer ‚Ansicht‘ der Welt. Solche Weltansichten sind nicht in dem Sinne relativ, daß man ihnen die ‚Welt an sich‘ entgegenstellen könnte, als ob die richtige Ansicht von einem möglichen Standorte außerhalb der menschlich-sprachlichen Welt aus sie in ihrem Ansichsein anzutreffen vermöchte.“<sup>11</sup> – Auch wenn Weltsichten, Daseins- und Handlungsorientierungen, mit universalem Anspruch auftreten, bleiben sie an die Perspektive ihrer Sprache gebunden.

Von Humboldt und zum Teil auch Gadamer hatten trotz ihrer Einsicht in die durch die Sprachlichkeit begründete Perspektivität jeder Weltansicht noch versucht, zu so etwas wie einer Idealsprache zu gelangen, die eine möglichst umfassende Weltsicht ermöglicht. Ludwig Wittgenstein dagegen ist der Meinung, dass die Philosophie solch eine Aufgabe nicht erfüllen könne. Vielmehr müsse sie sich auf die Beschreibung der Mannigfaltigkeit vorfindlicher Sprachspiele und der in ihnen geltenden Regeln beschränken<sup>12</sup>. Dadurch, dass Wittgenstein den Begriff des Sprachspiels einführt, macht er deutlich, dass die Verschiedenheit der Welt(an)sichten nicht erst dort beginnt, wo wir uns in der Welt einer fremden Sprache bewegen. Vielmehr spielen wir selbst innerhalb unserer eigenen Lebenswelt und unseres eigenen Lebens verschiedene dieser Sprachspiele, je nachdem, in welcher Sprachspielgemeinschaft<sup>13</sup> wir uns bewegen: Hier unter uns theologisch Erfahrenen kann ich z.B. problemlos von „Rechtfertigung“ sprechen und alle werden eine Vorstel-

---

<sup>11</sup> A.a.O. (Anm. 4), 451.

<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Ludwig Wittgenstein: *Schriften. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1960, 279-544, §§ 23 und 109.

<sup>13</sup> Sprachspiele werden nach Wittgenstein in einer bestimmten Sprachspielgemeinschaft gespielt. Wir erlernen sie, indem wir uns in dieser Sprachspielgemeinschaft bewegen. Innerhalb seiner Sprachspielgemeinschaft kann ein Sprachspiel auch verändert werden, ja Sprachspiele können sterben und neue Sprachspiele können geboren werden (a.a.O. (Anm. 12), 279-544, §23). Leider reflektiert Wittgenstein nicht darauf, wie solches Geboren-Werden und Sterben vor sich geht (vgl. die Kritik von Joachim Track, *Lebensform, Bild und innere Erfahrung. Zur Bedeutung von Wittgensteins Interpretation religiöser Äußerungen*, in: *Von Wittgenstein lernen*, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1992, 151-168, 166-168).

lung haben, was ich meine. Bewege ich mich aber, wie ich dies ziemlich häufig tue, in einem Kontext von Menschen, denen das theologische und auch das kirchliche Sprachspiel fremd ist, so werde ich den Sachverhalt, um den es mir geht, mit anderen Worten umschreiben müssen. Dabei kann es dann durchaus sein, dass der Sachverhalt „Rechtfertigung“ in dieser anderen Sprachspielgemeinschaft in so veränderter Art und Weise zur Sprache kommt, dass um die Adäquatheit dieser neuen Darstellungsform gestritten werden muss.

Weil mit jedem Sprachspiel eine bestimmte Weltansicht verbunden ist, jedes Sprachspiel eine bestimmte Perspektive auf unsere Welt bietet, daher ist der Übergang von einem Sprachspiel in ein anderes nicht ohne weiteres zu leisten. Denker der dekonstruktivistischen Postmoderne wie Jean-François Lyotard sprechen daher von der „Heteromorphie“ der Sprachspiele<sup>14</sup>: Jedes „Satzregelsystem“, jede Diskursart<sup>15</sup> führt für Lyotard ein Universum mit sich, das nicht ohne weiteres mit dem Universum einer anderen Diskursart zu vermitteln ist. Der Satz „Da war dann dort ein blaues Pferd.“ hat zum Beispiel einen völlig unterschiedlichen Wirklichkeitsbezug je nachdem, ob ich ihn im Zusammenhang einer Traumschilderung oder eines Reiseberichtes gebrauche. Der Referenzgehalt des Satzes im Rahmen der Traumschilderung geht verloren, wenn ich versuche, diesen Satz in die Diskursart des historischen Berichts zu überführen. Dieser Referenzgehalt lässt sich im Rahmen des Berichts erst durch einen weiteren Satz zur Darstellung bringen, etwa nach der Art „Und als Herr Schürger so geträumt hat, da war dann dort ein blaues Pferd.“<sup>16</sup> Der Satz selber lässt sich also in mehreren Satzuniversen und Diskursarten verorten, aber je nach dem Regelsystem, in dem er verortet wird, bringt er unterschiedliche Sachverhalte zur Darstellung. Deshalb kann mit einem Satz auf unterschiedliche Weise verkettet werden – eine mögliche Verkettung im Rahmen des Berichts habe ich Ihnen bereits gezeigt, aber auch im Falle der Traumschilderung werden Sie ja wissen wollen, wie es weiterging, ob ich dann z.B. auf dem blauen Pferd davongeflogen bin. Notwendigkeit und unterschiedliche Möglichkeit weiterer Verkettung werden vielleicht deutlicher an einem anderen Beispiel, das viele von Ihnen vermutlich kennen: Mit

---

<sup>14</sup> Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz/Wien 1986, 191.

<sup>15</sup> Bezüglich der nicht ganz einfachen Terminologie Lyotards vgl. z.B. Jean-François Lyotard: Der Widerstreit, München 1987 (= Supplemente Bd. 6), Nr. 179, S. 215: „Jedem Satz-Regelsystem entspricht ein Darstellungsmodus eines Satz-Universums. Eine Diskursart veranlaßt einen Verkettungsmodus zwischen Sätzen, die unterschiedlichen Regelsystemen unterstehen können.“

<sup>16</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 15), Nr. 114f, S. 126.

dem Satz Ihres Beifahrers oder Ihrer Beifahrerin „Du, da vorne ist grün!“ kann je nach Satzregelsystem unterschiedlich verkettet werden. Im Rahmen einer Beschreibung ließe sich sagen: „Da vorne ist eine Ampel. Diese Ampel ist grün.“ Als FahrerIn oder Fahrer verorten Sie den Satz aber vermutlich eher in der appellativen Diskursart und hören die Fortsetzung: „Fahr doch schneller!“ Sie könnten aber natürlich auch eine Selbstmitteilung des/der anderen darin hören: „Ich passe mit dir zusammen auf den Weg auf.“<sup>17</sup>

Die Tatsache, dass innerhalb eines Satzes eine Darstellung mitgeführt ist, die nicht zur Darstellung kommt, ist für Lyotard der Grund dafür, dass dieser Satz nach weiterer Verkettung verlangt. Ein anderer Satz nämlich kann diese „vergessene“ Darstellung zurückholen, er „stellt sie dar, indem er die in ihm selbst mitgeführte Darstellung vergißt“<sup>18</sup>. Kommt hierbei Nicht-Dargestelltes zur Darstellung, so gilt: „Eine Verkettung kann eine Mehrdeutigkeit des vorangehenden Satzes aufdecken.“<sup>19</sup> Diese Mehrdeutigkeit des Satzes verweist auf verschiedene, in dem Satz mitdargestellte Universen und aus dieser Mehrdeutigkeit entstehen vielfältige Möglichkeiten der weiteren Verkettung: „Verkettung ist notwendig, *eine* Verkettung nicht.“<sup>20</sup> Die Frage ist für Lyotard vielmehr: „Wie verketteten?“<sup>21</sup> Hierbei kann für ihn der Verweis auf die „Triftigkeit“ einer Verkettung (also einer Verkettung, die den „guten“ Verkettungsregeln eines Satzregelsystems / einer Diskursart / eines Sprachspiels folgt) kein ausschlaggebendes Argument sein: „Eine Diskursart legt einen Einsatz für die Satzverkettungen fest (...). Beispielsweise überreden, überzeugen, besiegen, zum Lachen, zum Weinen bringen usw.“<sup>22</sup> Jedoch: „Angebracht kann es sein, auf nicht-triftige Weise zu verketteten, um eine dieser Wirkungen hervorzurufen.“<sup>23</sup>

In der Notwendigkeit der Verkettung und den unterschiedlichen Verkettungsmöglichkeiten zeigt sich der Widerstreit, lassen sich die unterschiedlichen Satzuniversen nicht gemeinsam zur Darstellung bringen. Vielmehr bedeutet das eine darzustellen, auf eine Weise zu verketteten, andere Möglichkeiten unrealisiert zu lassen.

Hermeneutik ist daher im Ausgang des 20. Jahrhunderts „zu einer Art *koiné*, einer gemeinsamen Sprache nicht nur der philosophischen, son-

---

<sup>17</sup> Vgl. Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden*, Reimbek bei Hamburg 1991.

<sup>18</sup> A.a.O. (Anm. 15), Nr. 124, S. 137.

<sup>19</sup> A.a.O. (Anm. 15), Nr. 138, S. 143.

<sup>20</sup> A.a.O. (Anm. 15), Nr. 136, S. 142, Herv. W.S.

<sup>21</sup> „Ein Satz ‚geschieht‘. Wie läßt er sich weiter verketteten?“, a.a.O. (Anm. 15), 10.

<sup>22</sup> A.a.O. (Anm. 15), Nr. 147, S. 149, vgl. Nr. 148, S. 149.

<sup>23</sup> A.a.O. (Anm. 15), Nr. 147, S. 149.

dern der abendländischen Kultur insgesamt geworden“<sup>24</sup>, wie der italienische Philosoph Gianni Vattimo bemerkt<sup>24</sup>. In unserem Weltverständnis und Weltverhalten (unseren Daseins- und Handlungsorientierungen) durch und durch sprachlich bedingt und immer schon hineingestellt in Sprachspielgemeinschaften, ihre Satzregelsysteme und Traditionen, sind wir genötigt, uns zu den Sätzen, die uns affizieren, zu verhalten, mit ihnen zu verketteten und ihre Mehrdeutigkeit für unser weiteres Denken, Reden und Handeln durch die Realisierung *einer* Verkettungsmöglichkeit auf Eindeutigkeit hin einzuschränken. Im Bewusstsein, dass andere Verkettungsmöglichkeiten dadurch unberücksichtigt bleiben und dass so auch unser Verstehen letztlich nichts anderes ist als Interpretieren, dem andere mögliche Interpretationen gegenüberstehen<sup>25</sup>.

## 2. Theologie und Kirche im Konflikt der Interpretationen

Gerade als Theologinnen und Theologen haben wir es in den verschiedenen Kirchen immer wieder damit zu tun, dass wir von Texten der Tradition affiziert werden und mit ihnen in der ein oder anderen Weise verketteten müssen. Und der Streit der unterschiedlichen Positionen ist immer wieder der Streit um die gegenwärtig zutreffende Verkettung mit diesen für uns grundlegenden Traditionen – egal, ob es dabei um die Rechtfertigungslehre geht oder um Eingetragene Lebenspartnerschaften.

Die vorangegangenen sprachkritischen Überlegungen haben für mich nun aber deutlich gemacht, dass dieser Widerstreit der Verkettungsmöglichkeiten sich auch nicht dadurch aufheben lässt, dass wir auf den Offenbarungscharakter unserer grundlegenden Zeugnisse verweisen: Offenbarung, so ist eine geläufige theologische Definition, ist „ein Erschließungsgeschehen (...), durch das einem Menschen (dem Offenbarungsempfänger) eine Person oder eine Sache in einer Weise zugänglich gemacht wird, die ihm bisher verschlossen war und die er sich auch nicht selbst erschließen konnte. Ob dieses Erschließungsgeschehen auf sinnliche oder übersinnliche, auf natürliche oder übernatürliche Weise, im Wachzustand oder im Traum etc. erfolgt, ist dabei für den Of-

---

<sup>24</sup> Gianni Vattimo, *Jenseits der Interpretation* (Anm. 3), 13.

<sup>25</sup> Es ist im Rahmen dieses Vortrages nicht der Raum, um auf die Wechselzusammenhänge der Traditionalität zu sprechen zu kommen, die solches verstehende Interpretieren oder interpretierendes Verstehen leiten. Verwiesen sei hier auf die einschlägigen Überlegungen bei Paul Ricoeur, v.a. in *Paul Ricoeur, Zeit und Erzählung*. Bd. 1-3, München 1988-1991, sowie auf die ausführliche Diskussion dieser Gedanken in den Abschnitten 2.2. und 4.1. meiner Habilitationsschrift, *Wolfgang Schürger, Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen*, Stuttgart 2001.

fenbarungsbegriff unerheblich.“<sup>26</sup> Indem die Offenbarungserfahrung zunächst i.d.R. nur *einem* Menschen zuteil wird, kann sie in die Klasse der „unmittelbaren“ Erfahrungen gerechnet werden<sup>27</sup>. Soll sie jedoch kommunizierbar werden, für andere zum Aus-Druck kommen, so ist es nötig, dass sie aus der „Ecke der Privaterfahrung“<sup>28</sup> heraustritt und intersubjektiv vermittelbar wird. Solches Zur-Sprache-Kommen der Offenbarungserfahrung – wie jeglicher unmittelbaren, subjektiven Erfahrung – ist dann aber notwendigerweise durch die Möglichkeiten und Regeln der jeweiligen Sprache begrenzt: Bereits um Erscheinungen, Widerfahrnisse als Erfahrungen lesen zu können<sup>29</sup>, muss sich ein denkendes Subjekt der Möglichkeiten der ihm in seinen Sprachspielgemeinschaften zur Verfügung stehenden Sprachspiele bedienen. Schon „die unmittelbare Erfahrung enthält immer auch *Deutung* der Wirklichkeit“<sup>30</sup>, selbst das „unmittelbare“ Lesen von Widerfahrnissen als Erfahrung ist Interpretieren. Vollends in der Vermittlung gegenüber anderen aber ist das ursprüngliche Subjekt einer Erfahrung darauf angewiesen, diese für andere vergleichbar und nachvollziehbar zu machen, sie in ihre Sprach- und Erfahrungswelt(en) zu vermitteln<sup>31</sup>.

Die Offenbarungs-*Zeugnisse* der biblischen Schriften – und nur als solche können wir diese bezeichnen, da sie ja nicht selber als Offenbarung gelesen werden wollen – sind also immer schon eingebunden in die Sprach- und Verstehenswelten ihrer Zeit und ihres Ortes und bieten damit stets eine bestimmte Perspektive auf ein Offenbarungsgeschehen,

---

<sup>26</sup> Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 82, kursiv i.O., vgl. bereits Joachim Track: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977 (= FSÖTh 37), 283f.

<sup>27</sup> Vgl. Track, a.a.O. (Anm. 26), 280-283. Es wäre unpräzise, hier anstatt von „unmittelbar“ von „innerer“ Erfahrung zu sprechen: Zwar können Offenbarungserfahrungen ganz deutlich den Charakter innerer Erfahrung haben, doch wäre es gefährlich, sie darauf zu beschränken und ihnen jeglichen Charakter äußerer Erfahrung abzusprechen, vgl. Dietz Lange, Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens, Tübingen 1984 (= HUT 18), 41-45.

<sup>28</sup> A.a.O. (Anm. 26), 281.

<sup>29</sup> Zu dieser von Kant herkommenden Unterscheidung s. Richard Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Frankfurt/M. 1995, 45 u.ö. Schaeffler gelingt es m.E., das Kantische Verständnis von Erfahrung als Einordnung des Besonderen ins Allgemeine zu überschreiten und so die „Überraschungsresistenz“ des Kantischen Erfahrungsbegriffs zu sprengen.

<sup>30</sup> Dietz Lange, Erfahrung (Anm. 27), 32, kursiv von mir, W.S.

<sup>31</sup> Zu Vergleich und Wiederholung als wichtigen Elementen der Vermittlung s. Joachim Track, Art. Erfahrung III/2. Neuzeit, in: TRE 10, 116-128, 117.

das als solches seiner Darstellung gegenüber in uneinholbar Vorgängigkeit<sup>32</sup> verborgen bleibt.

Das bedeutet dann aber, dass wir, wenn wir die Relevanz eines vergangenen Offenbarungsgeschehens für uns heute erschließen wollen, immer schon gezwungen sind, mit den uns überlieferten Sätzen von diesem Ereignis dergestalt zu verketten, dass wir sie in unsere Sprachspiele, in unser Daseins- und Weltverständnis hinein refigurieren – und mithin, wie schon die ersten Zeugnisse, das in seiner Vorgängigkeit verborgene Ereignis interpretieren. Hermeneutik wird hier dann also auch zur koiné der Theologie – allerdings nicht als „Hermeneutik des Einverständnisses“<sup>33</sup>, sondern als de-konstruktivistische Hermeneutik, welche sich zum einen der Vielfalt der Verkettungsmöglichkeiten bewusst ist und zum anderen beachtet, dass durch jede Verkettung Aspekte eines Sachverhaltes zur Darstellung gebracht werden können, die in dem vorangegangenen Satz nicht zur Darstellung gekommen sind. Eine Hermeneutik, die mithin mit der Möglichkeit rechnet, durch neue und andere Verkettungen sich zutreffend auf den in Frage stehenden Sachverhalt beziehen zu können.

Solch eine dekonstruktivistische Hermeneutik bewegt sich im Zirkel von zeitgemäß und schrift- bzw. traditionsgemäß<sup>34</sup>, ohne diesen Zirkel jemals verlassen und zu abschließenden Aussagen kommen zu können. Vielmehr muss sie die Art und Weise ihrer Verkettung immer wieder gegenüber anderen Vorschlägen der Verkettung verantworten und sich stets bewusst bleiben, dass auch in ihren Sätzen Aspekte des in Frage stehenden Sachverhaltes verborgen bleiben, die durch andere, weitere Verkettungen zur Darstellung gebracht werden und damit neuen Widerstreit auslösen können.

---

<sup>32</sup> Zum Gedanken der „uneinholbaren Vorgängigkeit“ vgl. Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, in: ders., *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983, 209-235, 229-233, und Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 269f.

<sup>33</sup> So der Ansatz von Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986 (= NTD ErgR 6). Wie ungenügend dabei Stuhlmachers Gadamer-Lektüre ist, wird m.E. an den obigen Ausführungen zu Gadamer deutlich. Ähnlich wie Stuhlmacher arbeiten auch die Vertreter einer postliberalen Theologie im englischsprachigen Raum, wie z.B. John Milbank oder George A. Lindbeck.

<sup>34</sup> Zu dem Zirkel von zeitgemäß und schriftgemäß vgl. Friedrich Mildenerberger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 1. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 12. Zur Kritik an der Durchführung dieses Zirkels bei Mildenerberger s. Wolfgang Schürger, *Homosexualität im Spannungsfeld von „zeitgemäß“ und „schriftgemäß“*, in: *Zeitworte. Der Auftrag der Kirche im Gespräch mit der Schrift*, hg. v. Heinrich Assel u.a., Nürnberg 1994, 131-146.

Für ihr Gelingen bleibt solche Hermeneutik daher angewiesen auf das Wirken des Heiligen Geistes, angewiesen darauf, dass Gott mitten unter uns zur Erfahrung kommt und sich so in seiner Offenbarung für uns heute erschließt. Gerade so wird Offenbarung zur Erschließungserfahrung, dass sie inmitten einer bestimmten Situation neue Möglichkeiten Gottes, des Menschen und der Welt eröffnet<sup>35</sup>.

### 3. Einheit oder versöhnte Verschiedenheit – zwei biblische Bemerkungen

Wenn ich Ihnen hier in der dargestellten Art und Weise eine dekonstruktivistische Theologie und Hermeneutik präsentiere, für die Pluralismus und Vielfalt nicht Bedrohung, sondern Chance sind, so kette ich mich dabei zurück an ein Verständnis von Kirche und Theologie, wie es mir in den biblischen Zeugnissen begegnet.

Da ist zum einen die Viergestalt der Evangelien: Wie ist es zu erklären, dass wir die Zeugnisse von der Zuwendung Gottes zu uns Menschen in Jesus von Nazareth nur in vierfacher Gestalt vorliegen haben und dass sich keiner der Versuche durchsetzen konnte, die Viergestalt der Evangelien zu harmonisieren (Marcion) bzw. aus ihr die Biografie des historischen Jesus zu konstruieren<sup>36</sup>? Wir „haben“ auch das *eine* Wort Gottes nicht in der ipsissima vox Jesu, sondern „nur“ in der Gebrochenheit der Viergestalt der Evangelien. Es ist inzwischen eine theologische Banalität, darauf hinzuweisen, dass die Differenzen in den Darstellungen der Evangelien aus dem jeweiligen Verkündigungsinteresse ihrer Autoren zu erklären sind<sup>37</sup>. Auch die Darstellung der Person Jesu in dem jeweiligen Evangelium ist also durch einen Verstehenskontext bedingt, bleibt gebunden an die Sprach- und Vorstellungswelt der Sprachspielgemeinschaft des jeweiligen Autors. Der „historische Jesus“ bleibt hinter diesen Interpretationen uneinholbar verborgen. Sind aber schon die grundlegenden Zeugnisse des christlichen Glaubens auf diese Weise

---

<sup>35</sup> Joachim Track, a.a.O. (Anm. 2).

<sup>36</sup> Als klassische Dokumentation dieses Fehlschlagens kann immer noch Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, gelten. Ob freilich Schweitzers Alternative, den Einzelnen mit den Sprüchen Jesu allein zu lassen, damit er so mit dem „Willen“ Jesu, den „geistigen Strömungen“, die von ihm ausgingen, konfrontiert werden könne (vgl. 632ff), hermeneutisch hinreichend ist, sei dahingestellt.

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin u.a. 1975, 258-280.

Ausdruck von Treue zur Tradition<sup>38</sup> und refigurierender Interpretation<sup>39</sup>, so bedeutet das Ereignis der Zuwendung Gottes zu uns Menschen in Jesus Christus heute zu verstehen notwendigerweise, es in den Kontext der jeweiligen Sprachspielgemeinschaft hinein zu refigurieren – dergestalt, dass damit die Zuwendung Gottes in diesem Kontext aufs Neue erfahrbar wird.

Keine dieser Interpretationen kann dann für sich Universalität beanspruchen – dies ist es, was Lyotard als das „Ende der großen Erzählungen“ bezeichnet<sup>40</sup>. Vielmehr bleibt sie gebunden an ihren historisch-konkreten Kontext, ist sie „schwache Erzählung“, neben der andere Interpretationen als ebensolche „schwachen Erzählungen“ bestehen können. Diese stehen nicht in Widerstreit zueinander, sondern können sich, da sie sich in der Begrenztheit der jeweiligen Verkettung anerkennen, über Verkettungsregeln verständigen und so einen Rechtsstreit über die Angemessenheit ihrer jeweiligen Verkettung führen<sup>41</sup>.

Der Apostelkonvent in Jerusalem ist für mich Beispiel solch eines Rechtsstreites: Paulus und Barnabas werden von den Jerusalemern als Zeugen der gesetzesfreien Mission gehört, und das Sprachspiel ihres Zeugnisses („Gott hat große Zeichen und Wunder unter den Heiden getan“, vgl. Apg 15,12) wird auch von den Jerusalemern geteilt. Die theologischen Differenzen sind nach dem Apostelkonzil keineswegs ausgeräumt, Juden- und Heidenchristen haben nicht zu *einer*, nun universal verbindlichen Form der missionarischen Arbeit und des Gemeindelebens gefunden. Aber beide Seiten haben über ihre jeweiligen Verkettungsmöglichkeiten einen Rechtsstreit geführt, in welchem sie versucht haben, ihre jeweilige Position verständlich zu machen, und sich so mit- und übereinander verständigt. In dieser Verständigung hat sich gezeigt, dass sich beide Verkettungsmöglichkeiten in je ihrem Kontext bewährt haben und somit – sozusagen bis auf Widerlegung durch

---

<sup>38</sup> Diese, im Sinne einer „Schuld gegenüber der Vergangenheit“, unterscheidet nach Paul Ricoeur die Historie von der Fiktionserzählung, Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*. 3. Die erzählte Zeit, München 1991, 223.

<sup>39</sup> Es ist das Verdienst Jürgen Roloffs, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass es sich auch bei den historischen Motiven der Evangelien um solch ein dialektisches Verhältnis von Treue zur Tradition und Neu- bzw. Weiterinterpretation handelt – teils unter deutlicher Hervorhebung des historischen Abstandes; s. Jürgen Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, für eine kurze Zusammenfassung 47-50.

<sup>40</sup> A.a.O. (Anm. 15), Nr. 221-227.

<sup>41</sup> Zu diesem Unterschied zwischen Widerstreit und Rechtsstreit s. a.a.O. (Anm. 15), Nr. 227, S. 261 u.ö.

eine bessere Interpretation<sup>42</sup> – als zutreffende Refigurationen der Geschichte von der Zuwendung Gottes gelten können. Und beide Seiten haben – zumindest wenn die gegenseitige Anerkennung wirklich so umfassend war, wie Paulus und Lukas in je ihrer Weise erzählen – zu einem Verständnis ihrer eigenen Verkündigung gefunden, in dem diese nicht mehr als totalisierende, starke, sondern als schwache Erzählung erscheint.

#### 4. Der „Überschuss“ Gottes und die Gebrochenheit trinitarischen Denkens

Solch ein schwaches Verständnis von christlicher Theologie und der für Kirche, Theologie und Glauben grundlegenden Zeugnisse entspricht dann aber auch der Vorgängigkeit und Uneinholbarkeit Gottes, wie sie in den traditionellen Theologumena von der absconditas Dei oder des „finitum non capax infiniti“ zum Ausdruck kommt: Ist nämlich jede Gotteserfahrung spätestens in dem Moment, in dem sie zur Sprache gebracht wird, eingebunden in den Interpretationsrahmen eines bestimmten, christlichen Sprachspiels, so ist sie immer, wie Joachim Track sagt, ein „bestimmtes Erleben, das als solches (...) im Horizont von Bekanntsein (und sei es auch via negationis) interpretiert wird. Dazu bedarf es des Wortes, des Satzes als Ereignis, der zur Sprache bringt, was erlebt wurde, wohlwissend, daß er damit zugleich wieder auch verbirgt und verdeckt, was offenbar wurde, weil nicht Darstellbares zum Gegenstand der Darstellung wird“<sup>43</sup>. Die Unmittelbarkeit des emotionalen Erlebens nämlich gehe in der Darstellung verloren<sup>44</sup>, so dass die Darstellung im Satz immer schon eine Unrichtigkeit mit sich bringe. Das heißt dann zugleich, dass „[d]er, der sich in solcher [s.c. Erschließungs-] Erfahrung kenntlich macht, (...) immer mehr [ist] als alle bestimmte Erfahrung von ihm. Das macht offen für die Zukunft, offen für neue Erfahrungen. Gott erschöpft sich nicht in unseren Erfahrungen, das gibt uns den Mut, auf neue Erfahrungen Gottes hin zu leben, auch dort wo wir die Gestalt solcher Erfahrung noch nicht kennen.“<sup>45</sup> Auch wenn

---

<sup>42</sup> Vgl. Gianni Vattimo, *Jenseits der Interpretation* (Anm. 3), 27.

<sup>43</sup> Joachim Track, *Dogmatik als Phänomenologie? Bemerkungen zum Verhältnis von Offenbarung, Erfahrung, Erkenntnis und Parteinahme in der christlichen Theologie*, Wilfried Joest zum 80. Geburtstag, in: *Phänomenologie*, hg. v. Wilfried Härle und Reiner Preul, Marburg 1994, 11-44, 38, z.T. auch Joachim Track, *Theologie am Ende – am Ende Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard*, in: *Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*, hg. v. Hans Jürgen Luibl, Wien 1996, 15-64, 42.

<sup>44</sup> A.a.O. (Anm. 43), 15-64, 43.

<sup>45</sup> Joachim Track, a.a.O. (Anm. 2), 15.

Theologie, Kirche und Glaube von der Liebe Gottes als Grundkennzeichen aller Gottese Erfahrung ausgeht, darf sie daher den Widerstreit von Nähe und Distanz Gottes nicht überspielen<sup>46</sup>. Eine schwache Theologie kann von der Liebe Gottes nicht so sprechen, als ob sie ein universalistisches Prinzip sei, das geradezu notwendig auf seine grenzenlose Selbstdurchsetzung hinarbeitet. Vielmehr wird im Kreuzesgeschehen deutlich, dass der Widerstreit durch Gottes Liebe nicht neutralisiert wird<sup>47</sup>: Noch einmal Joachim Track: „Gott macht sich im Kreuzesgeschehen verwechselbar. Er kann uns nicht nur in seiner Unverfügbarkeit, sondern gerade auch in seiner Offenbarung, in seiner Nähe, in seinem Leiden in Jesus Christus fremd werden. (...) Der Ruf zum Glauben an diesen Gott ist eine Einladung[,] sich geschehener und erfahrbarer Liebe anzuvertrauen. Das bleibt ein Wagnis. Bilderverbot und Rede von Gottes in Kreuz und Auferstehung begegnender Liebe entsprechen sich.“<sup>48</sup> Mit Track gilt es daher, den „Spalt“ in Gott so offen zu halten und „die Differenz und den Widerstreit im christlichen Glauben wieder entzudecken [sic!], um zu einer Gottes Offenbarung entsprechenden Reden von Gott, Welt und Mensch zu kommen, das Gottes Liebe zur Erfahrung bringt.“<sup>49</sup>

Trinitarisches Denken stellt für mich ein Satzregelsystem zur Verfügung, das innerhalb christlicher Sprachspiele geeignet ist, diesen Spalt in Gott offen zu halten und gegenwärtige Verkettungsmöglichkeiten aufzuzeigen:

Trinitarisches Reden spricht von Gott, dem Vater, als dem Schöpfer. Es stellt damit ein Wahrnehmungsmuster zur Verfügung, in dem die Nähe Gottes zur Welt zur Darstellung kommt. Die Daseins- und Handlungsorientierung, die dadurch erschlossen wird, ist geprägt von einem „Ja“ zum Leben. Die Ermöglichung vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lebens wird in dieser Verkettung auf die Nähe Gottes zu diesem Leben zurückgeführt.

Im Rahmen einer dekonstruktivistischen Hermeneutik und Theologie stellt sich die Rede von Gott als dem Schöpfer nun aber als schwache Erzählung dar, die nicht zu einer Lehre von der Schöpfung ausgebaut

---

<sup>46</sup> A.a.O. (Anm. 43), 15-64, 46f. Track scheint hier vorsichtiger geworden zu sein: in seinem Habil.-Vortrag vom 13.06.1975 konnte er den „christlichen Grunderfahrungen“ noch ein eigenes Kapitel widmen und als diese Ermächtigung zu neuer Freiheit, Geborgensein und Erfahrung neuen Mutes benennen, a.a.O. (Anm. 2), 10-12.

<sup>47</sup> Dies nämlich ist der Vorwurf Lyotards an die christliche Meta-Erzählung, vgl. zum Ganzen a.a.O. (Anm. 43), 15-64, 48-56.

<sup>48</sup> A.a.O. (Anm. 43), 15-64, 51.

<sup>49</sup> A.a.O. (Anm. 43), 15-64, 56.

wird. Gott wird nicht in universaler Weise als gleichurprünglich zu allem Geschehen betrachtet, sondern dekonstruktivistische Theologie anerkennt, dass dieser Rede von der Nähe Gottes Erfahrungen des Leidens in der Welt widerstreiten, für die sie im Rahmen dieses Sprachmusters schlichtweg keine Erklärung haben kann. Der Spalt in Gott zeigt sich hier an.

Zur Verkettung mit solchen Leiderfahrungen kann das trinitarische Denken aber ein anderes Wahrnehmungsmuster zur Verfügung stellen, ohne dass der Spalt in Gott dadurch aufgehoben würde, nämlich die Rede von der Kenosis und dem Mitleiden des Christus. Die Christushymnen des Neuen Testaments betonen in Ergänzung ihrer Vorlagen und gegen deren gnostische Tendenzen, dass der Menschgewordene sein Erlösungswerk gerade durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz vollbracht habe<sup>50</sup>. Das aber bedeutet, dass Jesus auch in seinem Leiden Gott gleich geblieben ist – die Nähe Gottes in der Person Jesu von Nazareth ist auch die Nähe Gottes in seinem Leiden<sup>51</sup>. In der Person des bis ans Kreuz erniedrigten Christus zeigt sich die Nähe Gottes auf neue Weise: „worin er selbst gelitten hat und versucht worden ist, kann er helfen denen, die versucht werden“ (Hebr 2,18)<sup>52</sup>!

Gerade in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und den lateinamerikanischen Basisgemeinden finden sich beeindruckende Beispiele, wie aufgrund dieses Wahrnehmungsmusters neue Erfahrungen der Gegenwart Gottes möglich werden<sup>53</sup>.

Auch die Rede von der Nähe Gottes im Leiden in dem mitleidenden Christus darf freilich nicht als große Erzählung verstanden werden. Der Widerstreit zwischen Gottesgegenwart und Gottferne ist nämlich in die Geschichte der Kenosis des Christus selbst eingeschrieben: In dem Schrei Jesu am Kreuz (Mk 15,34) bricht die Erfahrung der Gottverlassenheit in der Geschichte des Christus auf<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Phil 2,8c, vgl. Kol 1,20 und zu beiden Jürgen Roloff, Neues Testament, Neukirchen-Vluyn 1999, 321. Für den Johannesprolog gilt Ähnliches, wenn gesehen wird, dass die dritte christologische Stufe in der Komposition des Evangeliums erst in Kap. 19-20 zu finden ist, der Erzählung von Kreuzigung und Auferweckung, dargestellt als Erhöhung des Christus, vgl. Philipp Vielhauer, a.a.O. (Anm. 37), 428 und 436-444.

<sup>51</sup> Dass auch hier wiederum nicht universalistisch gesprochen werden kann, markiert das widerstreitende Kreuzeswort Jesu in Mk 15,34.

<sup>52</sup> Vgl. Jürgen Roloff, a.a.O. (Anm. 50), 251f.

<sup>53</sup> Vgl. meine ausführliche Untersuchung Wolfgang Schürger, Theologie auf dem Weg der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien, Erlangen 1995 (= Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 24).

<sup>54</sup> Vgl. hierzu Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München, (Kaiser) 1993, 214-243. Dort, 214, Anm.

Für Theologie im Konflikt der Interpretationen bedeutet dies, dass ihr jegliche Universalisierung des Wahrnehmungsmusters des kenotischen Christus verwehrt ist. Die Rede von der im Mitleiden des Christus begründeten Hoffnung des Glaubens angesichts des Leidens wird problematisch, wenn sie vorgibt, die einzig mögliche, zutreffende Verkettung des Glaubens zu sein. Dass solch eine Verkettung in der Situation je aktuellen Leidens gelingt, kann die theologische Reflexion nicht vorschreiben<sup>55</sup>. Sie kann nur das kenotische Wahrnehmungsmuster als eines von verschiedenen möglichen zur Verfügung stellen, ohne dem ‚Geschicht es?‘ Gottes und seines Geistes vorzugreifen. Erst dieses Geschehen des Heiligen Geistes ermöglicht die Übernahme des Musters in die je eigene Interpretation.

Die Unverfügbarkeit des Geistesgeschehens wird für mich daher zum dritten trinitarischen Sprachmuster dekonstruktivistischer Theologie und Hermeneutik: Es ist die Gegenwart Gottes in seinem Geist, welche die Nähe Gottes heute erschließt, zutreffende Verkettungen mit den Traditionen der Rede von solcher Nähe möglich macht und dadurch Gotteserfahrungen heute zur Darstellung bringt. Theologie und Kirche können diesem Geistgeschehen nicht vorgreifen, sie können nur die Sprachspiele der Traditionen beschreiben, Verkettungsmöglichkeiten zur Verfügung stellen und dadurch versuchen, Menschen zu befähigen, ihre eigenen Erlebnisse als Erfahrungen der Nähe Gottes zu lesen; in gemeinsamer, und gemeinsam interpretierter Praxis, in der in dem Wissen um die Begrenztheit der eigenen Perspektive immer wieder Handlungskompromisse gefunden werden können – als zeitlich und regional begrenzte Konsense, die im Wissen darum getroffen werden, dass an-

---

70, auch weitere Literatur. Die dogmatische Tradition hat sich über Jahrhunderte damit auseinandergesetzt, wie das Verhältnis von Gottheit und Menschheit Jesu angesichts dieses Schreies der Gottverlassenheit am Kreuz zu bestimmen sei, vgl. Wilfried Joest, Dogmatik. Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984, 212-214. Ein personalrelationales Verständnis der zwei Naturen kann auch hier weiterführen: Es entspricht der Relation Jesu als des wahren Menschen zu Gott, dass er als wirklicher Mensch auch die Todesangst der Menschen und das Gefühl der Gottverlassenheit im Tod erfährt, vgl. ebda. 256f.

<sup>55</sup> „Leiden ist Gnade“ stellt etwa der Evangelische Erwachsenen Katechismus fest (Evangelischer Erwachsenen Katechismus, hg. v. Werner Jensch (u.a.), Gütersloh 1975), 485. Diese Maxime eines „Wir dürfen nicht klagen, wir müssen hoffen!“ durchzieht m.E. die liberale und politische Theologie der 70er Jahre, vgl. z.B. das völlige Fehlen des Themas der Klage bei Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1968, und ders., Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik, München 1979. Erst in den späten 80er Jahren scheint diese für ihn Thema zu werden, s. ders., Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 88-90.

dere zu anderer Zeit eine bessere Handlungsalternative vorschlagen könnten<sup>56</sup>.

Hermeneutik als *koiné* der Philosophie, der Theologie und der Gesellschaft könnte so im Übergang zum dritten Jahrtausend dazu beitragen, den in unserem Pluralismus gegebenen Widerstreit sich absolut setzender Daseins- und Handlungsorientierungen in einen Rechtsstreit zu überführen, in dem Brüche und Differenzen nicht aufgehoben sind, der aber in der Anerkennung der Anderen Wege zu einer versöhnten Verschiedenheit und einem gemeinsamen Leben und Handeln in der einen Welt eröffnet.

---

<sup>56</sup> Zu diesen Fragen der Ethik unter dem Vorzeichen des Pluralismus und der Postmoderne vgl. Joachim Tract, *Pluralismus aus Glauben?* (Anm. 1), sowie Gianni Vattimo, *Jenseits der Interpretation* (Anm. 3), 27ff.